

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MARIA TEREZA NUNES TRABULSI

Quando gritô a liberdade:
Identidade e território em Santo Antonio dos Sardinha



São Luís
2013

MARIA TEREZA NUNES TRABULSI

Quando gritô a liberdade:
Identidade e território em Santo Antonio dos Sardinha

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Benedito Souza Filho.

São Luís
2013

Trabulsi, Maria Tereza Nunes.

Quando gritô a liberdade: identidade e território em Santo Antônio dos Sardinha/ Maria Tereza Nunes Trabulsi.-2013

116 folhas

Impresso por computador (Fotocópia).

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Maranhão,
Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, 2013.

1. Território quilombola 2. Identidade I. Título

CDU 316.334.55- 054

MARIA TEREZA NUNES TRABULSI

Quando gritô a liberdade:
Identidade e território em Santo Antonio dos Sardinha

Aprovada em: _____ / _____ / _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Benedito Souza Filho (PPGCSoc – UFMA)

(Orientador)

Prof^ª. Dr.^a. Isabel Ibarra Cabrera (PPGHIS- UFMA)

Prof. Dr. Carlos Benedito Rodrigues da Silva (PPGCSoc – UFMA)

Com amor, para Ian.

MOTIVOS DE GRATIDÃO

Sem muitas palavras para agradecer a presença de algumas pessoas na minha vida, que muito contribuíram para inspiração, incentivo e concretização deste trabalho:

Gratidão a minha família pelo apoio incondicional aos meus estudos, principalmente nos seus momentos mais difíceis. Ao meu pai José Rachid e a minha mãe Tereza, por tudo!

Aos meus irmãos, Antonio, Junior e Alberto e às minhas irmãs Lourdes, Goreth e Olivia, rosas do meu jardim.

À Ian Rachid, pelo amor, cumplicidade e paciência.

Às minhas amigas e irmãs de alma, grandes carpinteiras do meu coração,

Cassandra, Michele, Fernanda e Liana

A minha companheira na roda de dança e na roda da vida, Isabell Mendonça

A Bruno Barata, mesmo longe, às vezes perto

Às meninas do grupo Flor do Maracujá, pelos deliciosos momentos com caixas do Divino

Às joias preciosas de amizade:

Nora, Helênio, Viviam, Thais, Paloma, Isanda, Mari Nilva, Rose e Gardênia.

Aos companheiros de trabalho: Marcão, Luciano e Gustavo Pimenta; à Rogério Jorge, pela magia musical.

À Nívea Raposo, pelo toque artístico.

Aos companheiros de turma do mestrado

Aos professores do programa de pós-graduação em Ciências Sociais, Sérgio Ferretti, Igor

Grill, Horacio Antunes e Carlos Benedito.

À professora Elizabeth Coelho, pelo apoio e preciosas contribuições.

Ao meu orientador, Benedito Souza Filho

À CAPES, pelo apoio financeiro ao desenvolvimento da pesquisa

A todos do clã Ozaka, pela iniciação na senda espiritual

A equipe do Percurso dos Quilombos: Carlos Moura e Gloria Moura, Valderlene Rocha, Issa

Injai, Cambrama Alonso, Emilia, Chico Carlos, Verônica, Maria José e Ermínia.

A todos de Santo Antonio dos Sardinha, pelo sincero acolhimento, com muito carinho!

Ao Espírito da Vida, que nos lança nesse carrossel de aventuras.

RESUMO

A presente dissertação é resultado de pesquisa realizada em Santo Antonio dos Sardinha, localizado do município de Lima Campos - MA. Os grupos familiares que ocupam as terras de Santo Antonio possuem um modo bastante específico de se relacionarem com a terra e demais recursos naturais existente no território que mantém sob seu controle desde o abandono pelo antigo senhor em fins do século XIX. Há pelo menos 123 anos realizam um festejo tradicional em honra ao santo padroeiro no âmbito de um território que é por eles designados como *terra de preto*, ou *terra de dono*. A dissertação procura enfatizar o processo territorialização de Santo Antonio dos Sardinha realizado pelas famílias, ressaltando os aspectos que concorreram não só para a delimitação do território, mas também da identidade étnica do grupo estudado.

Palavras-chave: Território, Quilombo, Identidades.

ABSTRACT

This dissertation is the result of research conducted in Santo Antonio dos Sardinha, located in the municipality of Lima Campos - MA. The family groups that occupy the land of Santo Antonio have a very specific way of relating to the land and other natural resources in the territory under its control since the abandoning the lands by the old master in the late nineteenth century. There are at least 123 years they held a party in honor of the patron saint within a territory that is designated by them as *terra de preto* or *terra de dono*. The dissertation seeks to understand the process of territorialization of Santo Antonio dos Sardinha held by families, highlighting aspects that contributed not only to the delimitation of its territory, but also the identity of the ethnic group studied.

Key words: Territory, Quilombo, Identity.

SUMÁRIO

1 Introdução	13
2 Nas trilhas da investigação: algumas considerações sobre a pesquisa em Santo Antonio dos Sardinha.....	23
2.1 O olhar, o ouvir e o participar.....	24
2.2 O exercício da auto-análise.....	27
2.3 O uso da memória oral e a seleção dos informantes.....	30
2.4 O trabalho de campo, suas etapas e a (re)construção do objeto.....	38
2.4.1 A confecção do croqui e o uso da fotografia: dois importantes instrumentos no trabalho de campo.....	41
3 Quando gritô a liberdade: a história de Santo Antonio dos Sardinha segundo os informantes.....	44
3.1 Como foi o começo.....	44
3.2 Lavouras de algodão e memória do cativo.....	47
3.3 As assinaturas e a noção de uma só família.....	51
3.4 Quando gritô a liberdade.....	56
4 Santo Antonio dos Sardinha e os planos de organização social.....	61
4.1 Os laços de parentesco e os plano doméstico.....	62
4.2 Formas de solidariedade e lógica de deslocamento: a dinâmica interna da produção familiar.....	65
4.2.1 O trabalho na roça.....	66
4.2.1 As atividades extrativas.....	70
4.3 Os arrimos de memória.....	73
4.4 Entre Santos e Encantados: os festejos no calendário religioso.....	75
4.4.1 O festejo de Santo Antônio dos Sardinha.....	76
4.4.2 Brincadeira de Terecô.....	85
4.4.3 O encontro com os encantados.....	89
4.4.4 A partida: acompanhando um ritual de morte.....	93
5. Territorialidades e identidades em questão.....	96
5.1 Mas como pensam, falam e sentem o seu território?.....	98
5.2 Terra do dono: uma específica de territorialidade.....	103
5.2.1 A reinvenção do uso da terra.....	107

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	113

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Localização de Santo Antônio dos Sardinha	16
Figura 2 Raimundo Luz- morador mais antigo de Santo Antônio dos Sardinha e apontado como principal detentor da memória do grupo (Fotografia de Maria Tereza Tabulsi- novembro de 2012)	33
Figura 3 José Preto- festeiro do festejo de 2012 (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)	34
Figura 4 José Wilson- desempenha várias funções nos rituais realizados no povoado (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012).....	34
Figura 5 Sonia- desempenha a função de cantora dos hinos na Igreja, na foto prepara sua filha para a cerimônia de batismo (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012).....	34
Figura 6 Luis Rosa- detentor do saber sobre as atividades agrícolas e extrativas (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012)	35
Figura 7 Tinoca- desempenha a função de mãe de santo no salão de terecô de Fedegoso (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)	35
Figura 8 Aniceto Rosa- guardião da chave da igreja de Santo Antônio (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012).....	36
Figura 9 Maria Amália- detentora do saber das atividades extrativas, das plantas medicinais e considerada a <i>rainha</i> do tambor de crioula (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012).....	36
Figura 10 Francisca- detentora do saber das atividades extrativas e das plantas medicinais (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012).....	36
Figura 11 João Batista- exerce a função de coveiro e tocador de tambor de crioula (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012).....	37
Figura 12 Domingas- filha de santo do terecô (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012).....	37
Figura 13 Ribinha- mestre do tambor de crioula de Santo Antônio (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012).....	37
Figura 14 Irinaldo- pai de santo de terecô (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012)	38
Figura 15 Croqui de Santo Antônio dos Sardinha- Desenho de Fernando Rosa e diagramação de Nívea Raposo	42
Figura 16 Genealogia das principais <i>assinaturas</i> a partir da fundadora de Santo Antônio dos Sardinha	52
Figura 17 Genealogia da <i>assinatura</i> Rosa.....	53
Figura 18 Fachada da igreja de Santo Antônio em celebração aos 124 anos do festejo (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012).....	57
Figura 19 Objetos preservados pelos moradores que remetem à memória do lugar (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, junho de 2012)	59
Figura 20 Visão interna da igreja com destaque para o sino ao fundo (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, junho de 2012).....	60
Figura 21 Grupo de parentes trabalhando na construção de uma casa (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012).....	65
Figura 22 Roça de arroz (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, maio de 2012).....	70
Figura 23 Quebradeiras de côco babaçu (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, junho de 2012)	73
Figura 24 Procissão de Santo Antônio (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, junho de 2012)	77
Figura 25 Procissão de Santo Antônio chegando na igreja (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, junho de 2012)	78

Figura 26 Buscamento do mastro no pé da serra (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)	80
Figura 27 Recepção do mastro pelas mulheres com ramos de murta (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)	80
Figura 28 Levantamento do mastro (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)	81
Figura 29 Momento de rezas na igreja (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)	81
Figura 30 Banda animando o festejo (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)	83
Figura 31 Almoço para as crinaças do júizo (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)	84
Figura 32 Apresentação do tambor de crioula no lava-pratos (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)	85
Figura 33 Fachada do salão de terecô (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro 2012)	88
Figura 34 Filha de santo decorando o salão de terecô (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, maio de 2012)	89
Figura 35 Ritual de terecô (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, maio de 2012)	89
Figura 36 Seu Preto Velho <i>em cima</i> do pai de santo Irinaldo	92
Figura 37 Festejo de Terecô em Fedegoso (fotografia: Maria Tereza Trabulsi - Agosto de 2012)	92
Figura 38 Tambor da Mata em Fedegoso ao amanhecer do dia (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, agosto de 2012)	93

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACONERUQ - Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

CCN/MA - Centro de Cultura Negra do Maranhão

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

FAPEM - Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão

GERUR - Grupo de Estudos Rurais e Urbanos

MIQCB - Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu

SEIR - Secretaria Estadual de Igualdade Racial

UFMA - Universidade Federal do Maranhão

1 INTRODUÇÃO

As experiências de vida alimentam nosso trabalho intelectual, já diria Mills (1972) em seu famoso ensaio “Sobre o artesanato intelectual”. Nossos elementos biográficos e familiares representam não só importantes fatores no processo de escolha de um tema e construção de objeto de estudo, mas também – uma vez explicitados – permitem objetivar a posição do pesquisador e suas relações travadas no decorrer da pesquisa (WEBER, 2009, 2007).

Foi assim que, fruto de uma experiência de vida, iniciei esta pesquisa, ou pelo menos, a sua inspiração. Foi no ano de 2009, quando recebi um convite para participar de um projeto intitulado “O Percurso dos Quilombos: de África para o Brasil e o retorno às origens¹”, que tinha como objetivos principais difundir a chamada “cultura quilombola” e dar visibilidade, além das fronteiras brasileiras, a uma realidade política de luta dos *quilombolas* pelo direito aos seus territórios.

A realização de viagens periódicas ao chamado quilombo de Santa Rosa (município de Itapecuru) para coordenar um grupo de 20 quilombolas que estavam participando do referido projeto, e posteriormente, uma viagem de intercâmbio cultural aos países africanos Guiné-Bissau e Cabo Verde, fizeram com que se consolidasse uma vaga idéia inicial de desenvolver uma pesquisa sobre a temática quilombola.

Ao ingressar no mestrado de Ciências Sociais, em fevereiro de 2011, formulei inicialmente meu objeto de estudo com o seguinte objetivo: compreender o processo de construção da identidade quilombola num dado universo social. A discussão realizada por Martins (2010) foi tomada como uma referência inicial para realizar a problematização do tema de pesquisa e também para delimitar o meu objeto de estudo naquele momento que antecedia a realização do trabalho de campo.

Em seu artigo intitulado “Reflexão preliminar sobre a categoria quilombo em Penalva, Maranhão”, Martins (2010) apresentava o argumento de que uma categoria considerada “externa” pode passar a ser incorporada como um elemento de autodefinição dos grupos sociais. Segundo a autora, sistemáticas pesquisas de campo junto a grupos étnicos

¹ Este projeto foi implementado pelo Instituto Marques de Vale Flor (ONG portuguesa), em parceria com a Associação das Comunidades Negras Rurais – ACONERUQ, a Plataforma das ONG de Cabo Verde e a organização não governamental AD – Ação para o Desenvolvimento de Guiné-Bissau. Foi financiado pela Comissão Europeia com o apoio da Cooperação Portuguesa.

possibilitaram um questionamento sobre a visão generalista de que os chamados grupos quilombolas estariam afirmando tal identidade de forma instrumentalista e apenas com o intuito de garantir alguns direitos assegurados pelo poder público mediante políticas governamentais.

Na pesquisa realizada no município de Penalva, no Maranhão, a autora identificou que a interiorização da categoria quilombo – introduzida recentemente - esteve acompanhada de uma aproximação das representações identitárias do grupo, uma vez que os agentes sociais sempre faziam uma aproximação correspondente entre suas práticas tradicionais àquelas entendidas como práticas *quilombolas*. E, por este motivo, considerou que tal categoria, embora reconhecida recentemente nas localidades pesquisadas, fora incorporada como uma forma de reconhecimento:

“Sua exterioridade passou a ser relativizada na medida em que o grupo operacionalizou seu significado àqueles atribuídos às suas práticas... não há uma distinção entre o significado que o grupo atribui ao termo ‘quilombo’ e as suas representações de si mesmos e de suas práticas. Essa aproximação que os agentes fazem, de suas práticas e saberes como quilombolas, permite aproximarem o quilombo da Mina; das práticas de cura, dos rituais; das festas e mesmo das formas associativas” (MARTINS, 2010, p. 161-162).

Ainda segundo a autora, somente uma análise apressada classificaria como contraditória a utilização do termo *quilombo* nos discursos e nas reivindicações do grupo, e como invenção suas formas de definição e autodefinição *quilombolas*, uma vez que a incorporação da categoria quilombo pelos agentes sociais remete a certas situações e práticas sociais com as quais os grupos se identificam: “os agentes sociais que se autodefinem como ‘quilombolas’ possuem uma identificação profunda com a situação social que a categoria remete” (MARTINS, 2010, p. 166).

A partir desse horizonte, logo se definiu a primeira questão norteadora desta pesquisa: em que medida a categoria quilombola poderia ser pensada hoje como uma categoria de autodefinição? Considerava esta uma questão importante devido ao fato de que, apesar da categoria quilombola ter sido construída a partir de um processo externo de institucionalização, ela vinha sendo cada vez mais incorporada como forma de reconhecimento pelos agentes sociais em questão, bem como acionada como instrumento de interlocução com instâncias oficiais para fins de reconhecimento de direitos territoriais por parte daqueles agentes sociais que a utilizavam como elemento identitário.

Foi neste sentido que em torno desta temática, delimito inicialmente o meu objeto de estudo. Mas ainda faltava algo fundamental: definir o universo empírico para a realização da pesquisa. Na ocasião, hesitava entre tantas “comunidades” possíveis para realizá-la, e como uma forma de facilitar essa escolha, coloquei como critério inicial o princípio de que eu deveria circunscrever a pesquisa numa das localidades consideradas quilombolas e que tinha participado do projeto o Percurso dos Quilombos.

Dentre as localidades, algumas despertavam mais interesse: Santa Rosa dos Pretos (localizada no município de Itapecuru), Felipa (Itapecuru) e Juçaral dos Pretos (Presidente Juscelino), sendo que esta última, ao contrário das outras duas localidades, não possuía notória visibilidade política e exposição midiática.

No tratamento do problema de pesquisa, a idéia que se colocou inicialmente como possibilidade era a de fazer um estudo comparativo entre duas localidades distintas, uma onde o uso da categoria quilombola estivesse mais cristalizado, e outra, onde este processo estivesse em gestação. De imediato, descartei a sua realização em Santa Rosa, pois imaginava que a grande quantidade de estudos e políticas já implementadas ali em comparação com outras comunidades designadas quilombolas, bem como pelo fato de ser um local de constante atuação do movimento negro, pudesse representar um empecilho em virtude da influência destas instituições, e do possível condicionamento dos discursos e das representações dos moradores destas localidades com relação à adoção das categorias em questão. Então escolhi realizar a pesquisa de campo em Felipa – tida pelos mediadores e militantes como uma *comunidade quilombola modelo* - e em Juçaral dos Pretos.

Em novembro de 2011 cheguei a realizar uma viagem de dois dias a Felipa, na intenção de verificar se as condições de estudos eram ali favoráveis. Mas a idéia de realizar um estudo comparativo mostrou-se inviável em termos de tempo e recursos. Logo após essa visita, a idéia em centrar a pesquisa em uma única localidade foi ganhando corpo.

A decisão e escolha de realizá-la em Santo Antonio dos Sardinha veio por incentivo do meu orientador; no entanto, esta escolha não foi aleatória, pois tratava-se de uma localidade onde já havia realizado atividades de pesquisa, quando ainda era uma estudante de graduação, em 2003. Esse aspecto fez toda a diferença na tomada de decisão. Como precisava definir o meu *locus* de pesquisa, resolvi aceitar a sugestão e voltar a Santo Antonio dos Sardinha, localizado em Lima Campos, município que faz fronteira com Peritoró e Pedreiras, e que está a 258 km de São Luis, a capital do Estado do Maranhão.

estudos orientados sobre histórias de vida e trajetória de lideranças do movimento. Meu subprojeto era intitulado: “Imaginário e Sistema de Classificação em Santo Antônio dos Sardinha – Ma”, e se referia às representações acerca da palmeira do babaçu, que se traduziam em histórias referidas ao imaginário das famílias, muito presentes em alguns lugares, nos informando, a principio, que a palmeira não era vista por estas mulheres apenas como um recurso natural apenas apropriado a responder suas necessidades materiais e econômicas, mas como algo que possuía uma carga simbólica capaz de despertar sentimentos os mais variados. Significados de gênero, morais, religiosos e políticos se encontravam presente nessas representações, que de certa forma traziam á tona uma preocupação em preservar um recurso tão importante ás unidades familiares, e que cada vez mais corria risco de devastação. Nessas representações, a palmeira era visto como um ente que chora.

Cheguei a Santo Antônio dos Sardinha por meio de dona Dada, uma das lideranças do MIQCB³. Na época, fiquei hospedada na casa de dona Maria por 03 dias. Depois desse primeiro contato, voltei ali por mais duas vezes no mesmo ano para acompanhar *festejos* organizados na comunidade: o *festejo* de São Raimundo Nonato, que sempre é realizado no mês de agosto, e o de Santo Antonio, que é o santo padroeiro e que todos os anos ocorre no mês de novembro. Desde esse período em que realizei a pesquisa da graduação nunca mais havia estado por lá.

Nove anos após o meu ultimo contato com Santo Antonio, estava bastante receosa com o meu retorno, principalmente por dois motivos: o primeiro, de caráter mais pessoal, era de que a minha intenção de voltar a fazer um estudo ali após nove anos não fosse bem aceita ou compreendida por parte dos moradores locais; a segunda, de caráter mais metodológico, tinha a ver com o problema de pesquisa, que na época girava em torno da construção da identidade quilombola e da sua possível caracterização como uma autodefinição; na verdade, eu tinha receio de, ao chegar em Santo Antonio, não achar “o quilombola”.

Com relação a tudo isso, sabia que teria de ir para campo “desarmada” e preparada muito mais para perceber como essa noção era vivida e operada pelos agentes, do que chegar com um rígido esquema pré-construído na cabeça; então me preparei para observar como ocorria e como se daria a dinâmica de identificação dos agentes sociais de

³ Santo Antonio dos Sardinha - CIBR de categoria quilombo para ela que gostaria de fazer a pesquisa numa localidade que realizasse festejos tradicionais, e ela não hesitou em me indicar Santo Antônio. Além disso, dona Dada sugeriu que quando eu chegasse ao local procurasse por uma senhora chamada Maria do Aniceto, e dissesse a ela que estava ali por sua indicação.

Durante a realização da primeira etapa de trabalho de campo em Santo Antonio dos Sardinha, as minhas primeiras observações indicavam que o acionamento da identidade quilombola não era tão presente entre as famílias, e que o seu processo de incorporação ainda estava bastante incipiente. As viagens posteriores confirmaram esta percepção inicial, como também apontaram para o fato de que grande parte dos moradores mais velhos não operavam com esta categoria no seu universo semântico. A categoria quilombola não era muito recorrente no dia a dia em Santo Antonio, e, a menos que eu provocasse um diálogo nesses termos, ela quase não aparecia.

Percebi, então, que havia partido com a idéia de fazer uma pesquisa sobre a construção da identidade quilombola numa localidade onde o uso desta categoria ainda se mostrava insipiente. Ou seja, ao contrário de outras localidades, em que encontramos esse contexto mais cristalizado no que se refere a essa identificação, em Santo Antonio eu estava diante da gênese desse processo. E isso me fazia considerar que, para o caso de Santo Antonio dos Sardinha, a categoria quilombola não tinha a mesma carga política e simbólica verificada em outras localidades; neste caso, ainda não poderíamos falar em categoria de autodefinição. Considerei então o fato da categoria quilombola não interferir ainda de modo incisivo aos processos identitários de Santo Antonio como um dos fatores principais que singularizava esta localidade.

Com relação ao acionamento ou processo de transformação da categoria quilombola em categoria de autoatribuição, pude constatar que estavam vinculados a uma ação política-mobilizatória por parte de instancias externas de mediação. O inicio das discussões em torno da chamada questão quilombola, segundo os informantes, se inicia no ano de 2005 quando articuladores de instancias do movimento negro passam a visitar Santo Antonio realizando uma serie de palestras e reuniões com a finalidade de sensibilizar os agentes sociais daquelas localidades no que tange a questão política quilombola, principalmente no que concerne ao conjunto de procedimentos necessários que eles deveriam cumprir para ter assegurados os direitos constitucionais previstos no artigo 68 dos ADCT da Constituição Federal de 88⁴.

Uma de minhas principais informantes, esposa do principal articulador de Santo Antonio, colocou a existência da categoria quilombo como uma discussão *trazida de fora*: “foi quando aqui se descobriu que era um quilombo. Acho que Ivaldo descobriu lá fora que aqui era quilombo e trouxe pra cá. Agora que estamos chegando a essa conclusão ai. Aqui

⁴ Em 2007, foi realizado o “1º Seminário Quilombola do município de Lima Campos”, na localidade de Bom Jesus. No ano seguinte, em 2008, o mesmo seminário foi realizado em Santo Antonio dos Sardinha. Ambos os seminários foram organizados pela ACONERUQ e CCN em parceria com a Secretaria Estadual de Igualdade Racial/SEIR.

sabíamos que era um lugar que tinha escravo, mas agora é que tá se discutindo como quilombo”.

Com base nestes dados, resolvi voltar o foco da minha atenção para um novo recorte, que priorizava, sobretudo, as formas de definição e autodefinição operadas pelo grupo. Com o avanço da pesquisa, pude perceber que em Santo Antonio dos Sardinha, ao contrário dos dados encontrados na literatura, estava diante de um sistema parcelar da terra. Este novo dado me chamou a atenção de forma que resolvi focar as investigações nesse sentido. Somava-se a isso o fato de que a questão quilombola passava a se tornar cada vez mais tangencial. Portanto, o estudo dos processos de construção e emergência desta identidade em Santo Antonio foi abandonado.

Uma redefinição do objeto de investigação se colocou necessária, pois o que se tornava relevante investigar a partir de agora seria a especificidade do território de Santo Antonio dos Sardinha e seus formas de autodefinição. Em Santo Antonio, as regras que disciplinam o acesso à terra são orientadas pela categoria *terra de dono*; neste caso, o acesso e controle dos recursos naturais, principalmente às áreas de *roça*, é exercido pelos donos de terra, como são chamados alguns chefes de família que herdaram ou compraram o *direito* que lhes dá acesso. Esta categoria representa e coaduna, portanto, um sistema de relações sociais orientadas por um conjunto de princípios e normas elaborados e erigidos coletivamente no âmbito da própria experiência partilhada.

O entendimento de como esse território se manteve sobre princípios de invisibilidade mesmo tendo passado por um processo de parcelamento seria agora o meu principal objeto de análise. Além disso, surgia a seguinte questão: teria o antigo sistema de *uso comum* subsistido a divisão da terra em lotes?

Aos poucos, porém, fui percebendo que em Santo Antonio dos Sardinha, o *comum* iria além de uma base física; ele estabelecia-se principalmente através da presença de laços de coesão social, como os de consanguinidade, vizinhança, solidariedade e ajuda mútua. São estes os princípios que sedimentam o que aparentemente é dividido e parcelar. Aos poucos fui percebendo, portanto, que independentemente das diferenças internamente existentes, em Santo Antonio todos se concebiam como parte de uma *mesma família* e de um *mesmo território*.

A construção social da territorialidade de Santo Antonio dos Sardinha, portanto, pode ser entendida a partir da análise da noção *terra de dono*, colocada aqui enquanto uma *categoria nativa* que define princípios de territorialidade, que organiza sistemas de apropriação de recursos da natureza, e que fundamenta uma identidade étnica. Enquanto uma categoria organiza as práticas e representações do grupo estudado (ANDRADE, 2003).

Devo acrescentar que a formação de Santo Antonio dos Sardinha enquanto um território e no interior do qual se encontra um grupo étnico em termos organizacionais é anterior a busca pelo reconhecimento como quilombolas, já que esta se funda num conjunto de práticas socialmente partilhadas, e numa memória coletiva que abriga a percepção de origem comum que lhes dá um sentido de unidade (POLAK, 1992). Além disso, o grupo possui suas próprias categorias de atribuição e identificação através das quais organizam as suas interações sociais (BARTH, 1997), e definem o que veem, sentem, pensam e imaginam (GEERTZ, 1997).

Este trabalho, volta-se, portanto, à compreensão de como as categorias nativas de nomeação e classificação servem não só para organizar a vida social, definir uma identidade coletiva, mas para caracterizar um território delimitado historicamente pelos seus agentes.

Para dar conta desse problema, o trabalho foi dividido em quatro partes: a primeira delas volta-se para uma reflexão sobre o processo de construção da pesquisa e seus fundamentos metodológicos. Volta-se, portanto, para o processo de investigação apoiado num fazer etnográfico, entendido aqui como uma técnica de observação direta, continua ou fracionada, de atividades e eventos onde o pesquisador ao mesmo tempo em que observa e participa das atividades em curso, deve apoiar-se nas regras do *saber viver* e do *saber fazer* (BEUD, S. e WEBER, F. 2007, p.95). Estas compreendem as questões relativas à conduta, a ética, às técnicas de observação, aos obstáculos e mau-entendidos, e às possíveis mas interpretações dos fatos observados.

Na segunda, busquei traçar a partir dos relatos orais, a história social de Santo Antonio dos Sardinha, explicitando as condições históricas do processo de ocupação do território. Na terceira parte do trabalho, debruço-me sobre as formas organizacionais e de conduta de Santo Antonio dos Sardinha, a partir o conceito de *planos de organização social*, proposto por Geertz no ensaio “Forma e variação na estrutura da aldeia balinesa” (1999). Este conceito foi uma importante chave, pois a partir dele eu pude adentrar analiticamente nas esferas da

constituição dos laços e grupos de parentescos, dos critérios de atribuição, das normas de pertencimento e seus intercruzamentos no âmbito de um território.

Cada plano analisado foi considerado como um elemento aglutinador de pessoas segundo diferentes princípios e critérios de inclusão e exclusão. Geometricamente, podem desenhar linhas concêntricas que se intercruzam, formando diferentes configurações e escalas, cujos limites são fluidos. Foi a partir deste sentido que considerei pertinente a análise dos diferentes planos de organização social para compor a noção de território e identidade em Santo Antonio dos Sardinha.

Ao longo do trabalho, a discussão e análise de diferentes planos poderão ser observadas, como através do sistema de parentesco e da religiosidade. A memória social do grupo estudado também foi considerada como um importante plano de organização, uma vez que fixa pontos, os chamados *arrimos de memória* (BOSI, 1987), em torno dos quais uma história e uma identidade se constrói.

As festas religiosas, ou *festejos*, como são designados os rituais religiosos em Santo Antonio dos Sardinha, mais do que um plano de organização social, constitui-se num lugar de intersecção dos planos, uma vez que configuram fronteiras que transcendem os povoados, estabelecendo um sistema de lealdades e trocas para além do parentesco e da atividade econômica. Neste domínio, o que está em jogo é a obrigação compartilhada de frequentar as cerimônias religiosas, e tal aspecto irá definir uma outra forma de pertencimento à estrutura dos povoados. (ALMEIDA, 2006, p. 170). Como diria Geertz (1999, p. 282), “as festas dramatizam os tipos de laços com os quais os camponeses constroem a sua vida coletiva”.

Acredito que estes ritos são a expressão máxima desse pertencer, pois será a vivência e a participação nesses momentos festivos e religiosos que irá fazer com que o sentimento de pertença se sobreponha a idéia de individualidade. Eu entendo hoje em dia o *festejo* de Santo Antonio como uma gigante engrenagem que movimentada a roda da vida deste grupo, e que aos poucos vai não só retroalimentando os antigos, como recriando novos laços de solidariedade e coesão.

Por fim, na quarta parte, busco fazer uma reflexão da construção social da territorialidade específica a partir da análise da categoria *terra de dono*, bem como das formas de autodefinição do grupo estudado. Esta categoria revela uma complexidade com relação ao sentido empregado, já que num primeiro momento, parece implicar uma idéia de propriedade territorial cujo fundamento se dá numa relação desigual e mercantil.

A princípio, considerei que a presença de alguns elementos presentes nesse sistema de relações, como o parcelamento da terra em lotes, a propriedade particular, o pagamento da *renda*, o trabalho de *diária*, entre outros, se caracterizava como um paradoxo. Isto porque a categoria *terra do dono* delimita *lotes* de terra vinculando-os a um proprietário. Ao meu ver, isto feria as finalidades últimas do sistema de *uso comum da terra*, onde a terra em si jamais pode ser vista como um monopólio familiar.

Tais sistemas e seus aspectos fundamentais foram empiricamente observados e registrados por alguns pesquisadores e cientistas sociais. Nesses estudos, o *uso comum* se caracterizou como um tipo de modalidade de apropriação da terra onde o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por determinado grupo doméstico. O controle se dá através de normas específicas acatadas de maneira consensual entre os grupos familiares. Suas especificidades desdobraram-se numa multiplicidade de categorias, tais como *terras de parente*, *terras de preto*, *terras de índio*, *terras de santo*, etc.

Aos poucos fui percebendo que, ao contrário da lógica dominante da propriedade privada, o parcelamento da terra em lotes, foi uma forma reinventada de acesso à terra, que preservou certos aspectos comuns e que garantiu a própria reprodução familiar. Além disso, não houve um desmembramento do território, já que continua sendo considerado *um só*. Neste caso, a idéia de comum – indicada sobretudo pela identidade étnica – subsistiu ao parcelar.

2 Nas trilhas da investigação: algumas considerações sobre a pesquisa em Santo Antonio dos Sardinha

Uma vez que todo trabalho científico é fruto de um investimento de pesquisa para responder a um problema formulado, me parece oportuno, neste momento, fazer algumas considerações acerca deste processo e das etapas realizadas, explicitando os princípios epistemológicos e de métodos utilizados na construção do objeto de estudo e na condução do trabalho de campo. Foram nestes princípios e métodos, expostos a seguir, que procurei orientar as minhas atividades.

O resultado da presente dissertação é fruto da pesquisa que articulou a etnografia e a história oral. Essa combinação me permitiu realizar um trabalho de campo com métodos e técnicas as mais variadas: registro de fontes orais, registro fotográfico, levantamentos censitários, entrevistas, confecções de croqui, anotações em caderno de campo e o exercício da observação participante em diferentes momentos, sejam aqueles relacionados com a organização econômica das famílias, sejam os vida cerimonial e religiosa do grupo estudado.

A idéia de realizar a via trabalho de campo foi orientada, sobretudo, pelas questões que norteavam o trabalho. Se num primeiro momento eu deveria refletir sobre o processo de construção da identidade quilombola em Santo Antonio dos Sardinha, num segundo eu deveria trazer à luz a maneira pela qual os agentes representavam o seu território bem como os processos históricos específicos que geraram as suas formas de autodefinição. Partindo de uma perspectiva Geertziana, ou seja, aquela preocupada em como pensam os nativos, eu deveria entender: como as famílias de Santo Antonio dos Sardinha pensam, e vivem o seu território?

Visitas corriqueiras jamais poderiam me dar acesso a esses tipos de questões, já que mostrariam somente os aspectos mais evidentes no âmbito do universo social estudado. As práticas sociais quanto os princípios de classificação não possuem o mesmo grau de legitimidade e de visibilidade. Há os mais admitidos e outros mais secretos e ocultos que se revelam somente à medida que um certo grau de confiança vai sendo conquistado.

Para apreender os princípios de classificação nativos e ter acesso às suas práticas e visões de mundo, portanto, tive primeiramente que lançar mão de uma observação localizada marcada presença no espaço social estudado. Foi essa permanência que me permitiu vivenciar os acontecimentos-chaves que se circunscreviam naquele universo, desde os mais pitorescos e cotidianos, até os mais solenes e especiais. Com a realização do trabalho de campo durante,

aos poucos, fui construindo os dados, obtendo outras informações e aumentando o nível de compreensão/interpretação da realidade estudada.

Tive que passar por um processo de aprendizado progressivo até compreender certos princípios de classificação que são operados em Santo Antonio dos Sardinha: a maneira como classificam o seu território, como se autoclassificam, ou como narram a sua história, a delimitação das suas fronteiras, o sentido dado a certas *brincadeiras* e práticas rituais, sua rede de parentesco, enfim, um conjunto de aspectos que, articulados, explicam como o grupo social organiza e vive a vida coletiva.

Nestas ocasiões eu pensava que somente o exercício do *ouvir* isento de perguntas ansiosas poderia me dar acesso às classificações nativas; há aqui a possibilidade de uma espontaneidade da fala que muitas vezes é atravancada com uso do gravador, por exemplo; ou então com a formação de perguntas direcionadas. Neste sentido, as conversas informais representaram um grande trunfo para o avanço da pesquisa, e uma importante ferramenta no sentido de evitar receber respostas em que o informante procura apenas agradar e satisfazer o pesquisador. Cabia a mim neste caso saber o melhor momento de aplicar um ou outro recurso metodológico, ou seja, realizar entrevista com roteiro previamente elaborado ou estabelecer conversas informais.

2.1 O olhar, o ouvir e o participar

Com relação aos princípios norteadores da pesquisa, posso dizer que foram pautados nas faculdades do *olhar*, do *ouvir* e do *participar* dadas pela inserção da pesquisadora no universo social pesquisado. A faculdade do *olhar* e do *ouvir* nesta prática apresenta, pelo menos, duas discussões fundamentais. A primeira, ressaltada por Roberto Cardoso de Oliveira, nos chama a atenção para o *olhar* e o *ouvir* direcionados, ou melhor, orientados por uma questão ou por determinadas questões que nos propomos a investigar. Neste sentido, não é um *olhar* e um *ouvir* casual, despidos de críticas e atenção. Pelo contrário, vem marcado pelas primeiras impressões e delimitado pelas nossas leituras e pela emergente construção do nosso objeto de estudo.

Com um *olhar* e um *ouvir* formatado pela teoria, podemos selecionar informantes e os eventos considerados relevantes e que merecem ser entendidos. Saber olhar e ouvir cria as

condições para melhor realizar a participação na vida social dos informantes. Além disso, podemos precisar o que exatamente queremos buscar e compreender em relação aos diferentes acontecimentos.

A segunda discussão gira em torno da seguinte situação: no momento da pesquisa de campo eu deveria olhar o universo social pesquisado com os olhos de um nativo, ou seja, “apreender o seu ponto de vista”, ao levar em conta as palavras com as quais pensam e organizam o seu universo social (GEERTZ, 1998).

Mas poderia eu ver o mundo, a realidade, com os olhos de um nativo? Ou perceber o mundo a partir do seu ponto de vista? Seria possível querer arrogar-me deste princípio sem cair na ilusão de - como um camaleão – eu iria fundir-me no universo social estudado, e virar um nativo? Para responder tais questões, me reporto mais uma vez a Geertz (1998) e suas reflexões epistemológicas suscitadas pela publicação póstuma de Malinowski.

Para este autor, seria uma ilusão ver o mundo tal como um nativo o vê, pois “o etnógrafo não percebe aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é o ‘com que’, ou ‘por meio de que’, ou ‘através de que’ os outros percebem” (GEERTZ, 1988, p. 89-90). Ou seja, o que o pesquisador deve procurar descobrir e depois analisar são as formas simbólicas – palavras, imagens, instituições, comportamentos, relações – com as quais os nativos se representam a si mesmo e para mundo. De certo, para captar os conceitos de experiência-próxima (conceitos nativos), o pesquisador de campo deve sempre se valer de sua sensibilidade e intuição sociológicas, de sua perspicácia e capacidade de observação, e lançar mão de ferramentas teóricas apropriadas.

Neste sentido, nos meus exercícios de ouvir, pude perceber que a categoria de autodefinição utilizada pelos informantes é *preto*, e que além desta, outros conceitos de experiência-próxima me faziam compreender os aspectos da organização social do grupo. Portanto, apreender o significado que algumas expressões como *terra de dono*, *parentesca*, *assinatura e festejo*, representavam para o grupo estudado, foi um dos grandes desafios desta pesquisa, e o que, por fim, me levou a compreender o conjunto de práticas sociais que iriam definir a identidade étnica do grupo e a sua coesão.

O *olhar* e o *ouvir*, além disso, não consistem numa operação unilateral e de mão única, realizada somente pelo pesquisador que detém o controle de tudo e de toda situação; ao contrário, além dos recorrentes imponderáveis a que estamos sujeitos ao iniciar a nossa investigação, também somos constantemente analisados e, neste sentido, ouvidos, observados e classificados por nossos interlocutores.

O olhar do pesquisador, assim como a construção do seu objeto, é totalmente orientado pelas ênfases que seus informantes dão a determinados aspectos do seu universo social; muitas vezes, é o objeto de estudo que se “impõe” ao pesquisador, e não o contrário. Certamente, as recorrentes falas sobre um determinado aspecto podem nos estimular a conduzir as nossas análises para determinada direção. Neste sentido, não é somente o pesquisador quem conduz a pesquisa, este também é conduzido por ela. A pesquisa, além de ser resultado de uma construção do olhar do pesquisador, também inclui a participação do olhar do nativo.

O exercício de descrever a minha experiência de trabalho de campo traduz uma análise que não é só minha, justamente porque chamo a atenção para aspectos que incorporam múltiplas evocações e pontos de vista. Nesse sentido, não vejo o que vejo somente com os meus olhos. O olhar do pesquisador, já orientado e guiado previamente por um horizonte antropológico, se refaz, e se reconstrói novamente, pois os nossos interlocutores também nos ensinam a olhar as coisas do mundo social a partir do seu ponto de vista.

Para ilustrar esse argumento, chamo a atenção para a forma como fui orientada a perceber o espaço social; alguns informantes me ensinaram a ver de forma diferenciada certos caminhos ou paisagens, casas ou utensílios. Foi dona Chica, por exemplo, que me chamou atenção para reconhecer quando uma *roça* de arroz já está na sua segunda colheita, no momento em que caminhávamos perto de uma; ou para o nome curioso do cemitério. Seu Aniceto chamava a atenção para a antiga pedra, *do tempo da escravidão*, localizada na porta da igreja, que era utilizada para moer mamona. Naudinha me ensinou o nome das *veredas* e a sua localização, e outras tantas vezes que andei no *mato* na companhia de outras pessoas que me chamaram a atenção para os múltiplos aspectos de um lugar, que sem a suas interferências, tais elementos dificilmente seriam percebidos.

A partir dessa experiência de interconhecimento começava a me inserir no cotidiano das famílias de Santo Antonio. Para isso, foi fundamental que eu também acompanhasse algumas de suas atividades, como ir para *roça* ou *pegar coco no mato*. Quando falava que gostaria de acompanhá-los, eles riam e faziam uma expressão de surpresa, como se aquilo fosse algo muito “desagradável” pra mim. Ficavam preocupados, pois diziam que era muito longe, e como me disse uma vez seu Aniceto: “senhora, romper mato não é bom não!”.

As diferentes etapas de campo também se constituíram em diferentes momentos da minha interação com os informantes, onde aos poucos, um outro nível de relação ia sendo construído. A participação nos eventos cotidianos, bem como em rituais e eventos públicos

funcionam como um “abre-te sésamo” para o campo. Além de apresentar vantagens em termos de observação e análise, também apresenta vantagens práticas, já que se configuram como uma excelente ocasião para fazer contatos.

2.2 O exercício da auto-análise

O termo “nativo” foi utilizado como categoria operacional para realizar este exercício de autoanálise. Alguns antropólogos chamam a atenção para este termo, assim como para as problemáticas de seus usos, como Geertz (1998) e Florence Weber (2009). Um dos sentidos de sua adoção neste trabalho, no entanto, foi o de objetivar com precisão a minha posição analítica enquanto pesquisadora, já que este termo nos permite a construção de uma delimitação com relação aos sujeitos que se está analisando (WEBER, 2009, p.28).

O uso deste termo também me remeteu a uma reflexão sobre a relação entre o sujeito pesquisador e o objeto de estudo; a relação clássica traz á cena um sujeito neutro, deslocado e em posição exterior bem demarcada em relação a seu objeto de estudo, como se fossem entidades separadas. No entanto, é difícil tratar essa relação de maneira cartesiana, já que ela se dá numa dinâmica de afetos e trocas; como demarcar a análise objetiva do pesquisador e a sua subjetividade? Por mais que o rigor científico exija a adoção de uma perspectiva de objetivação dos fatos, o objeto de estudo é construído por um ponto de vista de um pesquisador que se identifica com o seu tema, e em grande parte profundamente “impactado” por ele.

Neste sentido, gostaria de acrescentar que fui amplamente impactada pelo meu objeto de estudo, e que a minha posição de pesquisadora foi superposta a outras posições que me foram atribuídas no decorrer da pesquisa. Em outras ocasiões, como na época dos festejos, ficou até mesmo suspensa, já que estes são momentos que por si só já são carregados de ambiguidades. Nessas ocasiões, portanto, fui levada a participar do processo que eu mesma estava estudando. Como outro nível de relação com os informantes havia sido conquistado, tomei a liberdade de opinar, certas vezes, em relação a algumas questões, ou “adotar o comportamento nativo” de usufruir dos momentos festivos, fosse dançando, fosse rezando para os santos, fosse em alguns momentos confraternizando no *botequim* com um grupo de pessoas com as quais passei a estabelecer laços de amizade.

A reflexão sobre esta relação ambígua e dialética entre “sujeito” e “objeto”, ou entre

pesquisador e nativo, foi bem colocada por Adorno (1995). Segundo este autor, não existe uma fronteira rigorosa entre o pesquisador e o objeto estudado. O sujeito que conhece, também está se conhecendo; o sujeito que analisa, também está sendo analisado; sob estas condições, o pesquisador analítico se converte ou é convertido em objeto de análise, passando a partir de então se tornar um nativo aos olhos de quem o analisam. Durante a pesquisa, portanto, me tornei uma “nativa” em pelo menos dois momentos: ao me colocar enquanto objeto de análise de mim mesma, e ao ser colocada enquanto “objeto de análise” por parte dos meus nativos.

Ao empreender uma análise de “fora” ou “distante”, estava buscando uma forma de me colocar vigilante e atenta aos possíveis obstáculos epistemológicos do percurso. Isto é realizar um esforço de auto-análise (BEAUD, 2007). Ou seja, uma forma de ficar atenta aos pré-conceitos, e de buscar explicitar as primeiras impressões, medos, angustias, os processos de escolha do tema de pesquisa, as posições que foram assumidas, os engajamentos, entre outros. Isto porque a autoanálise, como foi dito anteriormente, comporta uma dimensão de “distanciamento” social, ou de delimitação da posição de pesquisador.

Tentei ter como guia este fundamento durante a realização do meu trabalho de campo. Era uma forma de demarcar uma fronteira, de me apresentar para “o outro” – já que, ao chegar em Santo Antônio dos Sardinha, me apresentei como estudante. Para mim, assumir esta posição naquele momento também era uma maneira de dar fundamento para o que eu estava fazendo ali, que não era fazer turismo, por exemplo. Estava trabalhando, por mais estranho que às vezes pudesse parecer. Além, é claro, de ser uma forma de ter um pouco mais de controle sobre as minhas relações estabelecidas e sobre os dados coletados.

No entanto, à medida ia me inserindo no universo social pesquisado, outras posições, para além daquela de pesquisador/estudante, me foram atribuídas. Enquanto pesquisadora, contrariando o princípio de exterioridade, eu passava a me tornar um nativo perante os informantes: alguém que também constantemente passava a ser observada na medida em que um lugar ia me sendo atribuído no espaço social local. Se em certos momentos eu era vista como uma estudante, em outros passei a ser apresentada como amiga, ou mesmo como “filha branca”; em outras ocasiões, fui solicitada como fotógrafa para registrar algumas ocasiões solenes. A posição de analista acabou dando lugar, em certos momentos, à de participante atribuído pela consolidação dos laços de amizade e confiança.

Este processo de análise e atribuições pelo qual passei durante meu trabalho de campo está relacionado ao mútuo desejo de reconhecimento desencadeado com a minha chegada.

Neste sentido, todos os meus passos eram vigiados. Esta talvez seja uma das sensações mais desagradáveis do trabalho de campo. Aliás, os moradores de Santo Antonio são exímios observadores; em várias ocasiões fui surpreendida com a sagacidade dos seus sentidos, tais como o olhar e o ouvir, principalmente.

Certa vez andando com uma das minhas principais informantes numa das ruas de Santo Antônio, ela me disse que a sua mãe havia acabado de passar por ali; curiosa, perguntei como ela sabia disso; então me respondeu que estava vendo a marca da sua pisada no chão de terra. Complementou dizendo que sabia identificar todas as pisadas de seus parentes mais próximos e precisar a hora em que haviam passado em determinado lugar. Então perguntei se ela saberia identificar a minha pegada, ela disse que o tempo não havia sido suficiente para isso.

Além da memória visual, o registro sonoro também é realizado com bastante domínio, já que os diferentes tipos de sons também não passam despercebidos. Muitos informantes sabem, por exemplo, identificar quando é o barulho do motor do caminhão do leite, ou do ônibus da escola, ou da moto que traz os legumes para a venda. Quando o som não é reconhecido, sabem que se trata de um carro forasteiro. Outro aspecto que chamava a atenção era a velocidade com que as notícias circulavam. Quando algum evento digno de ser comentado ocorria, em poucos instantes todos sabiam. Certo dia fui convidada para almoçar na casa de uma informante; em poucas horas, todas as famílias de Santo Antonio já sabiam do convite e passavam a fazer comentários a respeito.

Nesse aspecto, se trata de um universo social onde todos sabem o que os outros estão fazendo: a que horas levantam, que horário vão para a *roça* ou pro *mato*, se vão para o médico, etc. os mínimos elementos que permitiam algum tipo de interpretação e análise eram observados. E eu não ficava fora deste controle.

Por eu gostar de usar saias, ou roupas compridas, fui muitas vezes identificada com uma evangélica; por estar sempre tomando notas ou fazendo perguntas, diziam que eu era uma detetive; ou então era identificada como uma pessoa “diferente”, de “outra classe”, já que consideravam que eu tinha um “estilo de vida” diferente e de cor “branca”. Algumas perguntas eram muito frequentes, como a minha idade, o meu estado civil, e o meu local de moradia.

2.3 O uso da memória oral e a seleção dos informantes

Com fins de recuperar a trajetória histórica do processo de territorialização de Santo Antonio dos Sardinha, passei a fazer o registro dos relatos orais de alguns informantes. Tal recuperação revelou-se de fundamental importância para que eu pudesse entender os processos pelos quais o grupo se constituía enquanto sujeito autônomo e coletivo no âmbito de sua própria história.

Com relação à seleção dos primeiros informantes, a princípio, eu estava orientada por uma pretensão cronológica: passei a adotar a idade enquanto um dos seus principais critérios de escolha por considerar que os *velhos* possuíam uma memória dos fatos antigos a respeito de Santo Antonio; estava de certa forma, influenciada pelas ideias de Bosi (1987), segundo a qual os velhos são depositários de uma memória. Além disso, este critério havia sido reforçado pelos próprios informantes, já que como eu, também consideravam os *mais velhos do lugar* como guardiães de sua memória.

Em Santo Antonio, *velho* é uma categoria muito recorrente, e sempre surgia nos relatos e depoimentos que se referiam a sua história *antiga e velha*. Era como se dentre os principais acontecimentos antigos, os *velhos* surgissem como os personagens principais desta história que passava a ser narrada. Mesmo aqueles informantes que não haviam pertencido ao mesmo espaço-tempo destes personagens, falavam deles como se fossem seus contemporâneos.

Dentre os principais informantes, destaco aqui o morador mais antigo de Santo Antonio, seu Raimundo Luz, de 83 anos. Quando explicitava meus objetivos, que naquele momento era levantar informações históricas, todos os moradores me orientavam para eu ir até a casa de seu Raimundo, já que é considerado um bom conhecedor da história mais *antiga* do grupo, bem como detalhes sobre seus antepassados.

Seu Raimundo Luz deixou demarcada a legitimidade do lugar da memória entre os moradores mais antigos – inclusive considerando a sua própria importância como guardião - pois assim que iniciamos a nossa primeira entrevista, ele me falou que muitos dos acontecimentos históricos transcorridos em Santo Antonio lhe foram repassados pelos “mais velhos”, principalmente pelo seu avô e seu pai, que segundo ele, gostavam muito de contar histórias. Num trecho do seu depoimento, ele nos deixa entrever que o contato direto com esses antepassados lhe dava então uma posição de guardião da história de Santo Antonio com relação aos moradores mais novos: “muitos contam sobre o começo de Santo Antonio, mas

pessoas de 30 anos, 40 anos abaixo, eles não contam Santo Antonio, porque os mais velhos eles não encontraram, né?”.

À medida que eu ia aprofundando o trabalho e que gradativamente outros informantes iam se revelando, pude perceber que a representação do território e a sua história também estava presente nas gerações mais novas. Pensar que a memória fosse somente anunciada pelos mais velhos seria proceder a um engessamento do seu lugar e manifestação, já que esta não se refere somente aos acontecimentos vividos pessoalmente por alguém, mas também se refere aqueles acontecimentos “vividos por tabela” (POLLAK, 1992). Neste sentido, eu não poderia subestimar a memória herdada – com a qual há uma profunda identificação - e sociabilizada aos mais jovens, seja por meio de histórias escutadas a partir dos relatos dos mais velhos, ou pelos rituais vivenciados no presente.

É importante considerar ainda que quase não foi possível obter informantes entre a geração considerada mais jovem. O principal motivo era que grande parte deles se encontravam temporariamente viajando para outros estados para trabalhar nas chamadas *firmas*.⁵ Tanto as entrevistas quanto as conversas informais se concentraram, portanto, entre os considerados mais *velhos* e os representantes de uma geração intermediária.

Na série de entrevistas que realizei com meus principais informantes, todos os relatos orais aludiam a determinados acontecimentos comuns e que foram classificados no âmbito de uma memória coletiva. É importante acrescentar ainda que os relatos orais em que se baseiam esta pesquisa, se constituem em versões e em pontos de vistas, uma vez que estão permeados pela subjetividade dos informantes. Estes incorporavam aos seus relatos “detalhes” com a intenção de impressionar a pesquisadora, ou simplesmente falar para contemplar o que eles imaginavam o que eu desejava ouvir.

Também gostaria de explicitar que no âmbito da minha pesquisa, o termo relato oral recobre não só uma série de relatos a respeito de fatos não registrados por outros documentos, mas também é entendido como uma importante técnica para a obtenção de informação, principalmente por ter me dado acesso às informações poucos disponíveis em documentação escrita.

Ao operar na passagem do relato oral para a escrita – principalmente no momento das transcrições das entrevistas - busquei exercer com cuidado essa função de “transmissor” ou de “tradutor” a qual incorporamos neste momento. Isto porque transmitir um conhecimento que ouviu de alguém não é fácil. Por mais que tenhamos a intenção de fazer

essa transmissão o mais fiel possível entre o que foi narrado pelos informantes para um público leitor, estaremos realizando um difícil trabalho de tradução e interpretação de um modo específico de ser e se organizar. Neste sentido, estaremos sempre acrescentando a nossa própria interpretação àquilo que estamos narrando (QUEIROZ, 1998, p. 18).

O relato oral, portanto, será sempre interpretado pelo pesquisador intermediário. Geertz (1997) sublinha que o ponto de vista do nativo já é uma interpretação do real; logo, poderíamos dizer que nunca trabalhamos com dados de primeira mão, mas sempre com “interpretações de interpretações”.

Ao utilizar o relato, o pesquisador o faz guiado pelos seus interesses, e não pelo desejo do narrador. Portanto, seria uma ilusão achar que a narrativa pode ser conservada o mais fiel possível do seu registro. Uma vez transcrita, a narrativa se transforma num documento sobre o qual se realizam uma série de procedimentos: análises, decomposições, recortes e intervenções do pesquisador, a fim de usar somente as considerações apropriadas aos seus objetivos.

Uma parte do texto também se perde na passagem do oral para o escrito. São os limites da transcrição da linguagem oral para a linguagem escrita, já que esta última nem sempre nos permite a representação dos sentimentos e emoções, tão presentes nas falas dos informantes, através de seus gestos, diferentes tons de voz, pausas, risos, entusiasmo, ou mesmo seriedades e ponderações sobre determinados assuntos.

No entanto, estes gestos e sentimentos expressos nas suas falas, me permitiram perceber, pelo menos num primeiro momento, quais os assuntos que os informantes mais gostavam de enfatizar, e os que preferiam resguardar. Outra dificuldade encontrada na transcrição dos relatos se deu com relação a linguagem bastante particular dos moradores de Santo Antonio dos Sardinha, uma vez que nas suas falas uma série de palavras aparecem com grafias variadas e diferentes da linguagem padrão, além de apresentar também um vocabulário próprio. Na tentativa de respeitar essa variedade linguística, busquei sempre que possível realizar a transcrição sem fazer tantas adaptações. Observa-se também, na leitura dos depoimentos, o uso de certas repetições típicas da oralidade.

Com relação aos informantes devo dizer que além de seu Raimundo Luz, pude realizar entrevistas e muitas conversas com outros selecionados não mais pelo critério da faixa etária, mas pela afinidade alcançada comigo e pela representatividade que detinham no interior do grupo.

Muitos se destacavam por apresentarem um domínio em determinados assuntos:

atividades agrícolas e extrativas, classificação dos recursos naturais, festas e práticas religiosas. Seu Aniceto, por exemplo, é considerado uma das autoridades internas de Santo Antônio. Já assumiu várias vezes a posição de festeiro. É ele quem guarda a chave da igreja, quem lidera - juntamente com Mourão e dona Maria Amália - a realização das ladainhas e novenas, e também é um dos responsáveis por tocar o sino da igreja durante algum evento especial. É também responsável por demarcar as covas no cemitério, lugar que também é conhecido entre os moradores locais como “Pau D’arco de Aniceto”.

Com seu Zizi e dona Lili, conversava sobre a história de Santo Antonio e sobre os festejos de Terecô. Com Chica e Sônia, falava muito a respeito de narrativas míticas, a classificação de espaço, dos recursos naturais e a coleta do coco babaçu. Com dona Maria Amália, considerada “a melhor dançadeira de tambor de crioula da região”, muitas foram as noites em que conversávamos sobre o catolicismo popular. Com seu Ribinha - “maestro do tambor de crioula”- conversava sobre o tambor de crioula e aspectos dos rituais. Com Batista e Neném – este último apontado como um articulador local – falava sobre as atividades agrícolas, e sobre o festejo. E com Domingas e Irinaldo, conversava principalmente sobre terecô e encantaria. Enfim, a relação estabelecida com esses informantes, de distintas classes de idade, me permitiram o acesso a variados aspectos da história e da organização social de Santo Antonio dos Sardinha, fundamentais à sua caracterização sociológica e identitária.

Principais Informantes:



Figura 2 Raimundo Luz- morador mais antigo de Santo Antônio dos Sardinha e apontado como principal detentor da memória do grupo (Fotografia de Maria Tereza Tabulsi- novembro de 2012)



Figura 3 José Preto- festeiro do festejo de 2012 (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)



Figura 4 José Wilson- desempenha várias funções nos rituais realizados no povoado (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012)



Figura 5 Sonia- desempenha a função de cantora dos hinos na Igreja, na foto prepara sua filha para a

cerimônia de batismo (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)



Figura 6 Luis Rosa- detentor do saber sobre as atividades agrícolas e extrativas (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012)



Figura 7 Tinoca- desempenha a função de mãe de santo no salão de terecô de Fedegoso (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)



Figura 8 Aniceto Rosa- guardião da chave da igreja de Santo Antônio (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)



Figura 9 Maria Amália- detentora do saber das atividades extrativas, das plantas medicinais e considerada a *rainha* do tambor de crioula (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)



Figura 10 Francisca- detentora do saber das atividades extrativas e das plantas medicinais (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012)



Figura 11 João Batista- exerce a função de coveiro e tocador de tambor de crioula (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012)



Figura 12 Domingas- filha de santo do terecô (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012)



Figura 13 Ribinha- mestre do tambor de crioula de Santo Antônio (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)



Figura 14 Irinaldo- pai de santo de terecô (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012)

2.4 O trabalho de campo, suas etapas e a (re)construção do objeto

O trabalho de obtenção de informações compreendeu cinco etapas, realizadas entre os meses de abril e novembro de 2012. A primeira etapa de campo teve como principal objetivo a retomada de contato com o grupo estudado, e foi realizada no mês de abril, entre os dias 19 e 21. As etapas subsequentes foram dedicadas à obtenção de informações destinadas a recuperar a formação histórica e social de Santo Antonio dos Sardinha. A segunda etapa foi realizada entre os dias 09 e 13 de maio. Neste período, realizei as primeiras entrevistas com alguns informantes, e aproveitei também para acompanhar alguns eventos do calendário religioso.

A terceira etapa de campo aconteceu no mês de junho, entre os dias 09 e 15. Nesta etapa me dediquei ao aprofundamento da recuperação da caracterização histórica e sociológica do grupo e para fazer um levantamento das relações de parentesco. A quarta etapa teve como objetivo a realização do que denominei de censo, ou seja, um tipo de levantamento realizado com a utilização de uma ficha previamente elaborada com a finalidade de apreender alguns elementos da organização econômica das unidades familiares de Santo Antonio dos Sardinha. Essa ficha procurou contemplar aspectos relacionados com as atividades agrícolas e extrativas das famílias

Por fim, a última etapa, que compreendeu o período entre os dias 07 e 19 de

novembro, quando realizavam o principal festejo do calendário religioso: o festejo de Santo Antonio, em homenagem ao santo padroeiro da comunidade. Em todas as etapas de campo anteriores, todos os informantes faziam referência a essa festa, apontando-a como um dos mais importantes eventos, e para o qual eu já havia sido convidada diversas vezes. Aproveitei este período principalmente para acompanhar os principais momentos da sua realização, como *o levantamento do mastro, a novena, o juízo, o dia da festa, e o lava-pratos*.

Devo acrescentar ainda a realização de uma viagem pontual para Santo Antônio entre os dias 18 e 20 do mês de agosto de 2012 para acompanhamento do tradicional *festejo de terecô* que acontece na localidade de Fedegoso.

Em vez de trabalhar com as diferentes localidades do território de Santo Antonio dos Sardinha - designados de *povoados* - escolhi para a realização das entrevistas e obtenção de informações somente o núcleo central e mais antigo do lugar, também denominado de Santo Antonio, e que é composto pelas localidades de *Sítio, Alto e Fedegoso*. As 15 entrevistas que eu pude realizar ao longo do trabalho de campo foram feitas, portanto, somente com os moradores destas localidades.

À medida que ia realizando as entrevistas, ia dando início ao trabalho de transcrição das gravações, e após este trabalho, dei início à classificação do material, incluindo também nos relatórios os dados do caderno de campo, onde realizava informações sistemáticas ao longo de todas as etapas. A classificação do material obedeceu uma lógica que estava em consonância com os temas e capítulos que eu pretendia construir.

Com relação ao levantamento dos aspectos sociais e econômicos do grupo, que denominei de censo, realizei a aplicação de um total de 20 fichas. Além de um melhor entendimento do mecanismo dos processos produtivos, os dados me permitiram contabilizar um total de 29 famílias e 91 moradores, dentre os quais 40 eram homens, 30 mulheres, e 21 menores de 16 anos. O morador mais velho que reside no local tem 84 anos. Os dados do censo demonstraram também que grande parte dos membros familiares se encontram viajando, e que a composição das famílias é constituída principalmente pelos chefes de domicílios e seus filhos pequenos. Muitos chefes de domicílios moram sozinhos, já que seus filhos ou já casaram ou então se encontram morando em outros Estados.

As entrevistas também apontaram estas situações de dispersão da unidade familiar em atividades econômicas diversas, que não se limitavam ao trabalho na terra, seguindo uma lógica interna de deslocamentos com objetivo de manutenção da unidade familiar na terra (MARTINS, 2012).

O trabalho de campo gradual bem como o processo de obtenção de informação permitiram que aos poucos eu fosse reconstruindo o meu objeto de estudo. Paralelamente a percepção de que cada vez mais a questão da construção da identidade quilombola em Santo Antonio dos Sardinha ficava cada vez mais tangencial, eu percebia que eu deveria seguir em direção a uma análise das lógicas e relações internas que regiam o processo de territorialidade de Santo Antonio dos Sardinha.

Além disso, os dados empíricos me revelaram um novo elemento: a categoria *terra de dono*. Esta forma de autodefinição do território me fez perceber que este é um processo vivenciado por determinados agentes sociais concretos e que possuem certas especificidades, mesmo que em determinados momentos possam vir a ser analisados estatisticamente a partir de representações externas homogêneas. Neste sentido, a análise dos dados bem como o entendimento das categorias nativas, me levaram a optar por uma abordagem centrada no particular, no que o grupo possuía de mais específico. Neste caso, dei preferência para análise do processo de territorialidade e das formas de autodefinição a partir da percepção dos entrevistados.

A situação empírica também apontou para o fato de que o território não pode ser pensado apenas na sua dimensão geográfica. As fronteiras de pertencimento extrapolam os limites físicos e se superpõe num entrecruzamentos de diferentes planos sociais. Além disso, os dados empíricos apontaram para o fato de que os chamados *festejos tradicionais* bem como o conjunto de ritos e representações se caracterizam como um dos principais elementos que alimentam as formas de solidariedade e coesão do grupo.

Todos esses pontos bem como as etapas de campo puderam ser desenvolvidos de forma a atender aos objetivos propostos. O trabalho realizado, contudo, sofreu alguns tipos de limitações, uma vez que em determinados momentos suscetível aos “imponderáveis da pesquisa”. Durante uma etapa da pesquisa, as famílias de Santo Antonio dos Sardinha estava vivendo um período de *luto*, em virtude do falecimento de um *filho do lugar*, e de um outro morador que vivia no povoado vizinho.

Mas se por um lado - em virtude deste triste acontecimento – eu não pude realizar algumas atividades previamente planejadas⁶, por outro eu pude identificar a formação de uma rica e extensa rede de laços de pertencimento e formas de solidariedade entre os povoados que

⁶ Em virtude do período de luto, todas as atividades foram suspensas, fato que me impossibilitou de realizar visitas nos outros povoados que compõem o território, bem como acompanhar a colheita do arroz.

compõe o território. Além disso, o período de luto também me fez perceber um forte sentimento de família e parentesco presente entre os moradores de Santo Antonio - já que todos se diziam estar de *sentimento* - bem como a importância que dão para determinados preceitos e rituais.

2.4.1 A Confeção do Croqui e o uso da Fotografia: dois importantes instrumentos no trabalho de campo

A confeção do croqui me permitiu visualizar melhor a disposição das diferentes unidades domésticas, bem como os principais marcos que estabelecem a delimitação do território. As diferentes representações gráficas elaboradas com a ajuda dos meus informantes me chamaram a atenção para o fato de que os agentes sociais locais detêm o reconhecimento dessa territorialidade e o domínio da espacialidade.

Além disso, durante esse exercício de elaboração de croqui, pude notar que existiam outros princípios classificatórios em jogo, para além daquelas denominações evidentes. A porta da casa de Budi, por exemplo, era designada de *rodoviária*, pois era onde os alunos aguardavam o ônibus da escola. Uma casa que, à princípio, julguei “abandonada” foi classificada como *cozinha de Santo Antônio*, ou *cozinha de festa*, que somente é ativada nos tempos do festejo. Se formos operar a nível espacial, tais princípios se tornam ainda mais justapostos. Aos poucos, percebi que a distribuição espacial das casas obedecia a uma lógica de parentesco, e que a classificação do espaço estava diretamente relacionada com este aspecto.

Grande parte das casas dos filhos, por exemplo, localizavam-se em proximidade com dos pais e irmãos. Além disso, havia uma outra distribuição espacial que dizia respeito ao sistema de herança e direito da terra por famílias, constituindo fronteiras dentro de outra fronteira territorial maior e mais abrangente. Cada território desses – constituído por um *grupo de parentesco*⁷ - possuía uma autoridade central.

⁷ *Grupos de parentescos*: reúne um conjunto de *grupos domésticos*, integrados por laços de parentesco e compadrio, e relações de reciprocidades. Cada *grupo doméstico* é integrado por pais, filhos, netos e seus respectivos cônjuges (ANDRADE, 1999, p.n19-34).

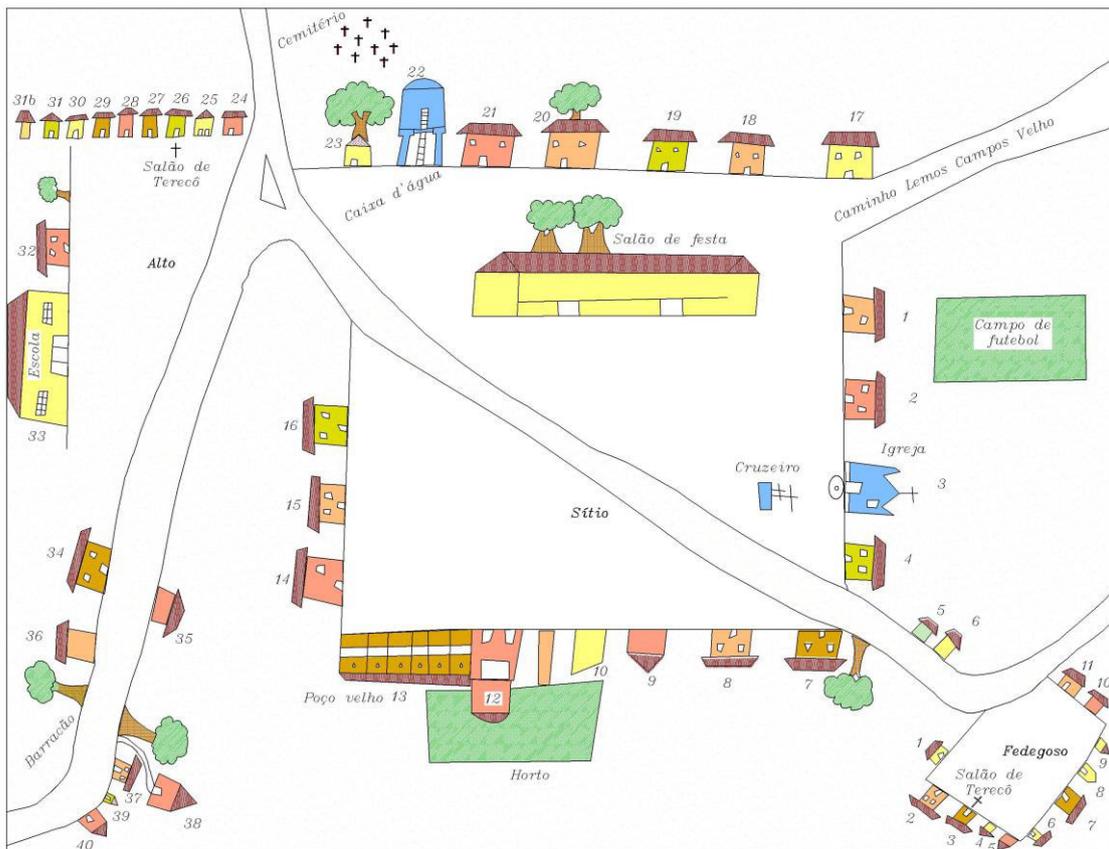


Figura 15 Croqui de Santo Antônio dos Sardinha- Desenho de Fernando Rosa e diagramação de Nívea Raposo

Com relação ao uso da fotografia, foram feitos muitos registros fotográficos durante todo o trabalho. Uma das vantagens da fotografia é que além de documento, ela serve de grande auxílio à nossa memória. O ato de fotografar, porém, não passou despercebido em Santo Antonio. Mesmo não sendo profissional, me senti atuando como fotógrafa algumas vezes, pois bastantes foram as fotos tiradas que não tiveram uma finalidade de atender as exigências da pesquisa. Foram feitas, sobretudo, para atender a pedidos e encomendas, principalmente das mães, que queriam ter uma lembrança dos filhos registrada em uma foto. Ou mesmo das próprias crianças, que faziam inúmeras poses para que eu pudesse fazer o registro. Fui convidada para fotografar batizados, aniversários e até mesmo uma *visita* ao cemitério.

Sem dúvidas, a fotografia exerce um fascínio sobre os moradores de Santo Antônio, além de ser bastante apreciada. Muitos informantes, no momento das nossas conversas, me convidavam a olhar fotos ou a assistir os *DVDs dos festejos*. E posso afirmar que esta

mediação via fotos se tornou um dos meios responsáveis por ampliar a minha rede interna de contatos, já que me permitia uma maior aproximação com determinados informantes. Logo percebi que devolver as fotografias se tornava um ótimo pretexto para estabelecer longas conversas e consolidar vínculos e laços de reciprocidade. Como forma de retribuição às fotos que aos poucos eu ia devolvendo, recebia de volta alguns presentes, como frutas, bolos, galinhas, e até mesmo convites para almoçar em diversas casas.

3 QUANDO GRITÔ A LIBERDADE: A HISTÓRIA DE SANTO ANTONIO DOS SARDINHA, SEGUNDO OS INFORMANTES

3.1 Como foi o começo...

Bem, em primeiro lugar, vou lhe informando logo como foi o começo de Santo Antonio: quando a Lei veio, que criou depois que foi descoberto o Brasil, aí começou a descer esses portugueses, povo rico, mais esperto! Aí aqui pra nós chegou um português chamado por nome Antonio Sardinha, né? Chegou outro aqui em Bom Jesus, vizinho da data Santo Antonio, esse chamava-se Francisco Marco, português também. Teve outro e já focou mais distante, aqui um povoado chamado Costa, vizinha Conceição Salazar; esse era outro português, era outra fazenda, chamava-se Dr Alvim Salazar; então esse Sardinha ficou aqui no meio deles dois. Ai ele voltou a Portugal, foi e conseguiu trazer os pretos pra cá pra fazer o assentamento dele; eles trouxeram da África, da costa africana; vinha preto de Moçambique, e assim sucessivamente eles trouxeram muitos pretos, vinha direto embarcado pelo navio até Pernambuco, de Pernambuco desembarcava e descia procurando aqui a região daqui do Maranhão, essa parte que vinha pra cá. (depoimento: Seu Raimundo Luz – maio de 2012)

Pois é, a história de Santo Antônio que eu conheço que me passaram, é que aqui era uma fazenda né? Aqui era uma fazenda de escravo, e o dono dessa fazenda chamava-se Sardinha, do pessoal que vinha de Portugal. E ai a primeira negra que eu seu que veio pra cá, foi uma senhora de nome Flor e aí veio pra cá. Ai daí começou a espalhar os negros, então os negros daqui ia também ali pro São Francisco que era também outra fazenda, né?! A história que nós sabemos é essa. (Neném, maio de 2012).

O começo da *história antiga e velha* de Santo Antonio dos Sardinha é apresentado nos dois relatos ora apresentados aqui. Os informantes partem de um “início” que encontra sua justificativa histórica ancorada numa memória coletiva que foi construída e transmitida ao longo das gerações. Para explicar o surgimento desta comunidade, seus relatos sublinham a existência do que eles denominam de *fazendas*, um conjunto de grandes propriedades agrícolas na região controladas pelos chamados *portugueses*. Santo Antônio dos Sardinha teria se originado, portanto, no âmbito do processo de aquisição da propriedade, do povoamento e mais tarde declínio de um estabelecimento que na época ficou conhecido por *Fazenda Sardinha* ou *Data Santo Antônio*, cujo domínio era exercido pelo *português* Antonio Sardinha.

O termo *fazenda* usado para nomear estes antigos estabelecimentos, parece nos remeter a uma representação geográfica dos limites da grande propriedade. Parece apontar também para o local de residência do *branco*, ou uma espécie de sede administrativa, também classificada por vezes de *feituria* ou *assentamento*. Certa vez, perguntei para seu Raimundo

Luz o que ele queria dizer quando falava de *feitoria*, então ele me respondeu que esta era “a *fazenda de preto*, onde ficava a senzala onde os *pretos* moravam”, e ficava localizada junto “à Casa Grande do *branco*”. No seu relato, este termo aparecia em contraposição ao termo *centro de roça*, termo usado para designar os locais de *roça* que se expandiam a partir da constituição da *feitoria*.

Neste sentido, Santo Antonio dos Sardinha ao mesmo tempo que abrigava a sede da Casa Grande, também era local onde ficava situado a *feitoria*. A Data Santo Antônio fazia limites com outras *fazendas* que se estabeleceram na região, também sob a vigência de grandes proprietários portugueses, designados de *brancos das fazendas*. O depoimento de seu Raimundo Luz faz menção a pelo menos três *fazendas*, com seus respectivos proprietários:

Quadro 01: Fazendas de algodão da região do Médio Meariam

Estabelecimento	Proprietário	Classificações
Fazenda Santo Antonio	Antonio Sardinha	Português; branco
Fazenda São Francisco	Francisco Marco	Português
Fazenda Conceição Salazar	Alvim Salazar	Português; Doutor

Para entendermos melhor a constituição desses estabelecimentos e, por conseguinte, o contexto de surgimento do território de Santo Antonio dos Sardinha, devemos nos reportar a um período histórico do maranhão que foi marcado pelo processo de expansão de um sistema agroexportador cujo modo de produção estava baseado no tripé grande propriedade, monocultura e trabalho escravo.

Este processo foi intensificado a partir do século XVIII com a criação da Companhia Geral do Comércio Grão-Pará e Maranhão em 1755, pelo então ministro do governo português Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal. Neste momento a economia maranhense passa a despontar no cenário do sistema colonial, e o Estado passa a constituir-se num núcleo exportador de matérias-primas para o mercado europeu, principalmente de arroz e algodão.

Dentre as principais funções da Companhia, estava a de estabelecer as condições de comércio na região e monopolizar o tráfico de escravos. A Companhia também iria criar uma série de incentivos para o estabelecimento das lavouras, introduzindo melhores técnicas agrícolas e fornecendo créditos para os colonos comprarem escravos, e sementes com a

finalidade de avançar os plantios nas áreas mais férteis, geralmente mais próximas aos grandes rios navegáveis (SÁ, 1975).

Todo esse suporte fez com que a agricultura do Maranhão se expandisse apoiada principalmente na cultura do algodão, que na época era a matéria-prima fundamental para suprir as demandas da crescente indústria têxtil inglesa. Desta forma, as boas condições de mercado - já que nesse momento a Inglaterra deixava de contar com a produção americana em virtude da declaração da independência das 13 colônias inglesas em 1776 - fizeram também com que o Maranhão se tornasse, depois de Pernambuco, o maior exportador de algodão da Colônia, tendo a região de Itapecuru como uma das mais ricas do Estado (BARBOSA, 2005).

A economia algodoeira maranhense teve seu período de apogeu entre os anos de 1760 a 1888. No entanto, a partir da segunda metade do século XIX, passa a ocorrer um processo de “crise do algodão”, desencadeado, sobretudo, pelo fim da Guerra de Secessão e pela entrada do algodão da Índia e do Egito no mercado internacional. Nesse período, a produção de algodão maranhense é voltada a atender o mercado interno, com o desenvolvimento da indústria têxtil no Vale do Itapecuru.

Somando-se a esses fatores, verifica-se ainda extinção do tráfico de escravos e a consequente alta do seu preço. Tais fatores contribuíram para o processo de “decadência do sistema agroexportador”, traduzida principalmente na desvalorização dos estabelecimentos agrícolas – das fazendas de algodão. Com a emergência desta crise, muitos proprietários não encontraram mais alternativas para manter a sua empresa agroexportadora. Em muitos casos, a solução encontrada por parte dos proprietários das fazendas – já enfraquecidos economicamente - foi a transferência, doação ou concessão de extensões de suas terras aos ex-escravos.

Será, portanto, com a crise do sistema agroexportador e com a desagregação das grandes fazendas de algodão, que irá se consolidar no Maranhão, especificamente na região de estudo, um processo de ocupação das terras pelos ex-escravos e libertos, uma vez que estes se mantiveram nas terras face ao abandono dos antigos proprietários.

Muito dessas situações, que foram fundadas historicamente no processo de desagregação e decadência das grandes propriedades - e que por sua vez foram entregues, doadas ou abandonadas por seus proprietários face à decadência – foram identificadas e elencadas por Almeida (2006), Sá (1975), Andrade (1999), e Souza (2008). Embora sejam situações historicamente diferenciadas entre si, apresentam certas similitudes, principalmente no que diz respeito ao *uso comum* da terra e dos recursos naturais, e nas formas próprias de

autodesignação por parte dos agentes sociais no âmbito de suas territorialidades específicas (PEREIRA JUNIOR, 2011).

A dissolução da grande propriedade provoca um desmembramento desses extensos domínios. A partir de então, passa a surgir uma constelação de pequenas unidades produtivas, autônomas e baseadas no trabalho familiar. É nesse contexto, que surge o povoado de Santo Antonio dos Sardinha, núcleo social a partir do qual o território passa a ser gradativamente ocupado pelas unidades familiares. Em Santo Antonio, os ex-escravos designados *pretos*, permaneceram na terra, cultivando, sobretudo o arroz e o feijão:

(...) Depois que acabou, eles (os pretos) tomaram de conta. Se apossaram, como eram preto, ficaram porque preto mesmo não tinham pra onde ir, né? E aqueles pretos que eu acho que foram mais espertos localizaram áreas como deles, com certeza foi assim, porque comprar, o branco não vendeu, branco não vendeu terra, branco foi embora desgostoso. Branco morreu, branco foi embora, voltou lá pra Portugal, pra França, mas branco não vendeu terra pra preto, deixou ai; agora os pretos que ficou, preto era escravo, preto era mandado de branco, num tinha pra onde ir, e tinha que ficar ai mesmo.

Ainda sobre o abandono da *fazenda* por Antonio Sardinha, Seu Raimundo conta ainda que este ao partir não levou nada:

(...) *Mas quando ele foi embora, ficô tudo, num sabe, ele não levo nada, deixo tudo ai e foi se embora.*

3.2 Lavouras de Algodão e Memória de Cativoiro

Como apontam os depoimentos, na região de estudo a economia do sec. XIX esteve ancorada na grande lavoura de algodão. No interior das *fazendas* se concentrava uma população de negros escravos utilizados como mão de obra para o trabalho na lavoura. No caso da Data Santo Antonio, como nas demais *fazendas* localizadas por aquela região - localidades hoje pertencentes aos municípios de Pedreiras, Codó, Bacabal e Lima Campos - o algodão era o seu principal produto.

Devido a esse contexto histórico do sistema escravista e do povoamento desses estabelecimentos a partir da presença de uma população negra de origem africana, essas

fazendas também são classificadas na linguagem nativa como *fazenda de preto*, *terra histórica* e/ou *terra de preto*, conforme indica o depoimento de seu Ribinha:

Era de 04 em 04 léguas, de 10 em 10 léguas era uma fazenda de preto, era assim que era; Santo Antonio dos Pretos era outra fazenda de preto; a Conceição Salazar, lá era outra fazenda de preto, era do branco Salazar; parente desse branco Salazar aqui de Bom Jesus. (...) Antes, aqui era fazenda Sardinha; aqui Bom Jesus era fazenda Francisco Marques Salazar; bem aqui na frente era uma fazenda de preto, era Santa Rita, era Luis Costa. Então era outra terra de preto; então era assim, tudo limitante onde era terra de preto; Aqui pra parte poento que era limitada com Bom Jesus, terra do Bom Jesus, terra histórica, terra de preto, terra também que foi os descendentes primeiro. (...) Ó!, bem ali a onde eu fui é outra fazenda de preto, que é a gleba Conceição Salazar.

Este depoimento aponta também para a constituição de uma serie de *fazendas de preto* limitantes entre si, além daquelas já mencionadas por seu Raimundo Luz: Santo Antônio dos Pretos, Fazenda Santa Rita (propriedade de Luis Costa), Miragaia (Bacabal) e Sanganhã (Codó). Em outros depoimentos, se refere ainda a São João da Jansen, São Pedro Major Ladislau, e Gororoba, também classificadas como *terras de preto* e *terra de escravo*.

Quadro 02: Fazendas de Preto “limitantes”

Estabelecimentos
Santo Antonio dos Pretos
Fazenda Santa Rita
Miragaia
Sanganhã
São João da Jansen
São Pedro Major Ladislau
Gororoba

Estes estabelecimentos não viviam isolados entre si. Pelo contrário, existia entre eles uma série de relações de troca e também comerciais. O *branco* Sardinha, por exemplo, para solucionar seu problema de mão-de-obra, comprava seus negros escravos num lugar que os informantes chamam de Sanganhã, uma localidade do município de Codó que ficava situada nas proximidades do rio Itapecuru, e que, de acordo com o depoimento de seu Raimundo Luz, era o local onde *acumulava* os *pretos* que vinham de Pernambuco.

É de Sanganhã que vem uma negra escrava chamada Flor, comprada pelo antigo senhor Sardinha, e que chega a Data Santo Antônio trazendo seus filhos. Este fato demarca na memória oral - a partir da *descendências dos pretos* - o início do processo de ocupação da fazenda pelos denominados *pretos*, processo no âmbito do qual mais tarde viria a se constituir o território de Santo Antônio dos Sardinha:

E assim sucessivamente eles trouxeram muitos pretos, vinha direto embarcado pelo navio até Pernambuco, de Pernambuco desembarcava e descia procurando aqui a região do Maranhão, essa parte que vinha pra cá. Ai eles cumulava aqui num interior por nome Sanganhã, município de Codó do outro lado do rio Itapecuru; lá os pretos desciam e ele saía daqui e ia comprar esses pretos, foi como Sardinha foi e fez umas compras dos pretos pra trazer pra essa fazenda aqui de Santo Antonio dos Sardinha, aonde chegô ele comprar a minha bisavó, ele trouxe; a minha bisavó chamava-se Flor, esse era o apelido dela; chamavam Flor, não sei se era Florinda, ou Floriza, mas nós conhecia por Flor; quer dizer meus pais, porque eu não conheci minha bisavó; ai então ela veio e já trazendo os filhos: era os mais velhos que era meu avô Jerson, veio Cirilo, o outro chamava-se Abelardo, uma filha mulher chamada Cipriana, ai ela veio pra cá, pra essa fazenda. (seu Raimundo Luz)

Seu Raimundo Luz considera que os primeiros *pretos* que chegaram na data Santo Antônio a partir de Codó, foram trazidos da África:

Então nesse sentido, ele não trouxe só ela, a senhora ta entendendo? Não veio só ela, veio mais pessoas dessa idade, pessoas velhas, mas o que eu conto porque esse meus pais como neto me contavam (...). A Flor já veio com esses meninos dela, quando ela foi comprada lá no Sanganhã pra cá, já veio trazendo esses filhos. O certo é que vamos dizer é que esses pretos já são o que? Uma base de .. São da África né? É, são da África!

Interessante notar que todas essas classificações da terra fazem menção aos antepassados negros escravos, designados pelos seus pares, como *pretos*. Portanto, ao analisar os depoimentos, pude considerar que o designativo *preto* se referia tanto para o escravo que veio da África ou comprado em Sanganhã, quanto para o seus *descendentes*.

Dentre os *pretos* que foram comprados em Sanganhã, veio um por nome de Geraldo Sardinha, o outro bisavô de seu Raimundo Luz. Geraldo Sardinha ocupou o cargo de “feitor do branco”, e dentre outras atividades, era o encarregado de “tomar conta da fazenda quando o *branco* saía para viajar pra Portugal”. Mas embora feitor, não *açoitava os pretos*, já que esta era uma tarefa executada pelo chamado *carrasco*.

Ele (o feitor) não açoitava os pretos, não; mas qualquer coisa que errasse quando o branco chegasse repassava todinho, contava o que o preto tinha feito, se fosse preciso castigo, o branco mandava, as pessoas dele que ele tinha pra executar (seu Raimundo Luz).

Quando se referiu ao seu bisavô, seu Raimundo Luz fez outras referências a África surgem no seu depoimento, dessa vez com relação a algumas nações, pois se referiu a ele como um *preto bijagó*, que seria o *preto tolo*, em contraposição ao *preto angola*, considerado *preto brabo*:

Preto bijagó eram os pretos como o Geraldo, que era o meu bisavô, ele foi um preto bijagó, é um preto sem ter assim, num tinha assim uma ideia, uma estrutura, era um preto que se a senhora dissesse: “senta bem aqui!”, aqui ele ficava; ele passava o dia e não levantava não. Ele não tinha aquela inteligência de sair, ele ficava ai até quando a senhora chegasse; então, agente chamava eles, esses pretos bijagó! É o preto angola é porque era os pretos brabo! Era os pretos com qualquer coisinha eles se espalhavam, eram escravo mas era revoltoso. Sofreu muitas pessoas desse tipo de gente, eu não cheguei a ver, mas meus avós me contavam, disse que quando dava assim um preto zangado, o preto revoltava contra o feitor, eles tinha aquela pessoa, carrasco, eles davam o nome de carrasco, aquele carrasco é que batia, que matava, eles não pegava pra bater de pau nem matar não, fazia aquele poço, aquela cacimba funda, e ali pegava aqueles caco de vidro e jogava dentro; qualquer coisa assim eles contavam; se o preto fosse um preto revoltado, eles pegavam aquele preto, pegava e empurrava ele, e lá se acabava, lá não tinha água, não tinha comer, não tinha sossego pra dormir e até morrer.

No *tempo da escravidão*, se dizia que em Santo Antonio *tudo era na tarefa*. Seu Ribinha me relatou uma vez que o *rojão de todo santo dia* era:

Colher palmito, pisar 1 alqueire de arroz e botar cavalo pra escramuçar. Se fosse panha de algodão, a mulher no dia que ela fosse panhar, se ela panhasse 3 arroba de algodão num dia, daquele dia em diante todo dia ela tinha que panhar 3 arroba de algodão! Se ela não panhasse quando chegava em casa tava no bolo.

O algodão colhido em Santo Antonio era transportado num carro de boi até Pedreiras, na época ainda uma freguesia do município de São Luis Gonzaga. O território de Pedreiras também abrigou muitas fazendas no período colonial, que destacavam-se pelas suas grandes

colheitas de arroz, feijão e algodão. O site oficial do município⁸ faz menção as principais fazendas da época: Fazenda Santa Amália (atual Lima Campos), fazenda São Francisco (citada no depoimento de muitos informantes), e fazenda Bom Jesus.

Por ser banhada pelas águas do rio Itapecuru, considerado um dos principais rios de escoamento da produção oriunda das lavouras dessa região, Pedreiras, se destacou como um importante centro comercial da época e principal ponto de escoamento da região. A produção das lavouras era transportada das fazendas até um porto existente naquela cidade denominado Porto Grande; dali os produtos eram escoados pelo rio Itapecuru em botes e canoas.

3.3 As Assinaturas e a noção de uma só família

Diferentes depoimentos assinalam uma genealogia que remonta a ancestrais negros escravos, cuja principal referencia, como vimos anteriormente, é a negra Flor. A partir deste tronco, viriam os *pretos da primeira remessa*, como aponta seu Raimundo Luz, ou seja, seus primeiros descendentes, e de onde, *de geração para geração, veio vindo Santo Antonio*.

⁸ Fonte: <http://www.pedreiras.ma.gov.br/porta1/intro.asp?iIdMun=100121139>. Último acesso: 19.10.12.

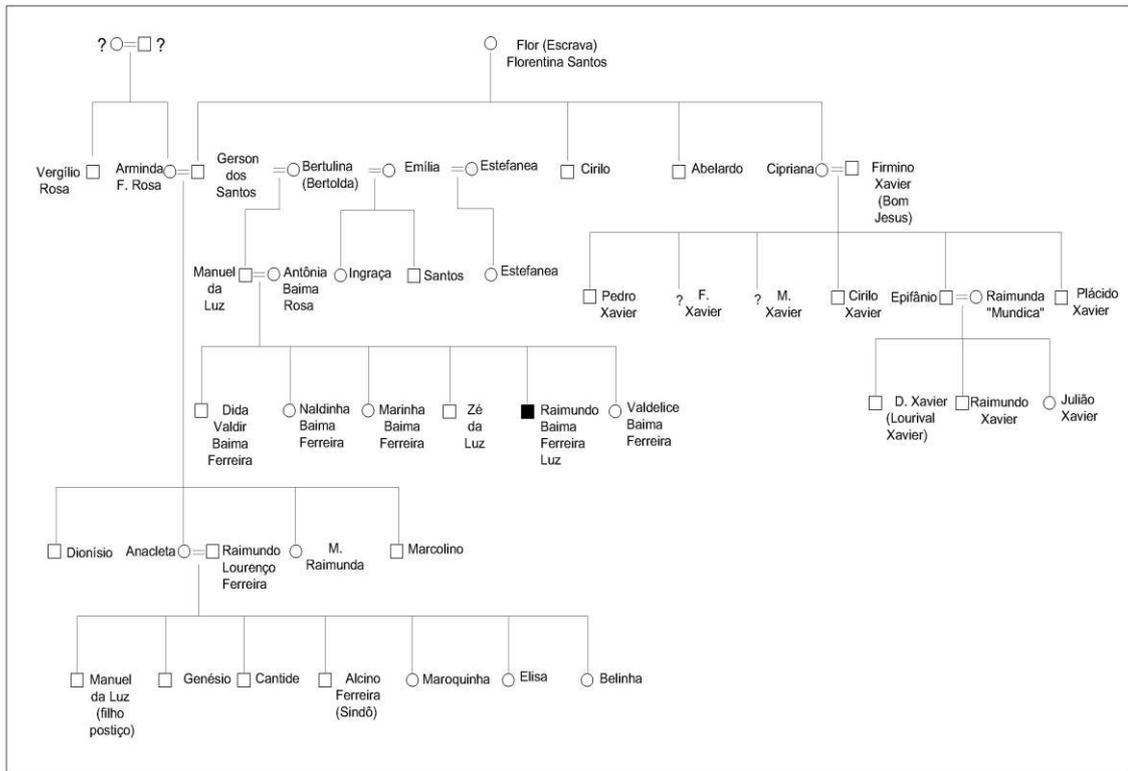


Figura 16 Genealogia das principais *assinaturas* a partir da fundadora de Santo Antônio dos Sardinha

Por outro lado, na montagem do mapa genealógico, pude perceber que Geraldo Sardinha também é um nome que precisa um importante lugar na noção de *parentesca* em Santo Antonio dos Sardinha. Juntamente com a *negra* Flor, ele também expressa um ponto de partida do qual teria se originado todas as *assinaturas* que configuram o que hoje os informantes designam de *uma só família*. Mais que isso, estes nomes apontam para uma origem étnica comum. Ou seja, seus descendentes são explicitamente reconhecidos, entre si, como *parentes*, assinalando um princípio de pertencimento (BARTH, 1997).

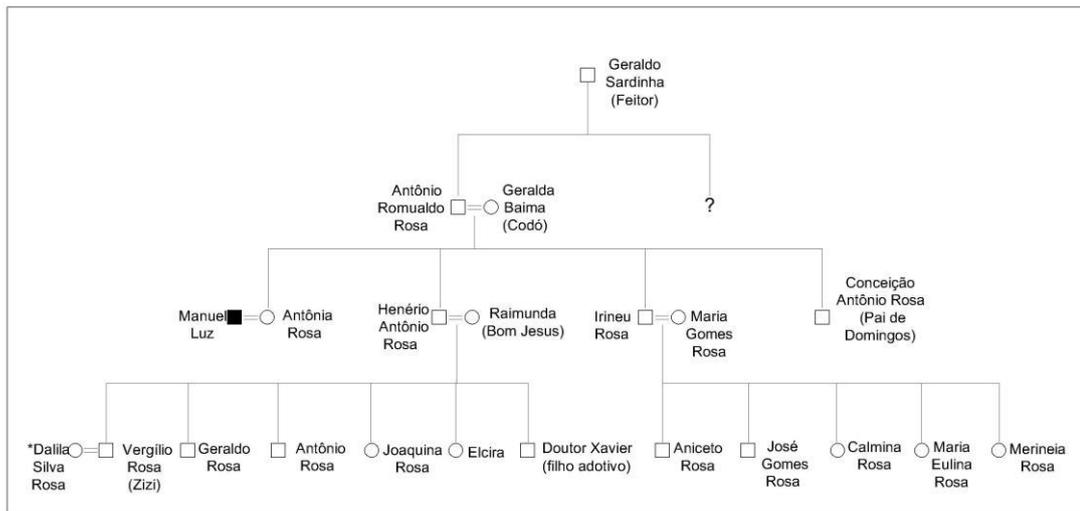


Figura 17 Genealogia da assinatura Rosa

É importante considerar que a noção de *uma só família* é empregada para se referir à genealogia do grupo, tomando como referência os ancestrais escravos. No entanto, embora num primeiro momento esta noção possa ser identificada de forma homogênea, na verdade ela se refere a uma ampla rede vertical e horizontal de parentesco que foi constituída ao longo do tempo por distintos núcleos familiares, cujos diferentes nomes de família são denominados em Santo Antonio de *assinaturas*.

Dessa forma, as principais *assinaturas* que constituem a noção de *uma só família* em Santo Antonio são as seguintes: Rosa, Xavier, Baima e Ferreira. As duas últimas se referem à genealogia composta a partir dos descendentes da Flor; já as *assinaturas* Rosa e Xavier teriam sido originadas a partir dos descendentes de Geraldo Sardinha.

Nos chama a atenção o fato de Geraldo Sardinha ter recebido o que seu Raimundo Luz denomina de *assinatura de branco*. Isto porque naquela época, não eram só os estabelecimentos que recebiam a patente do proprietário, mas grande parte dos negros escravos eram obrigados a adotar o nome do *branco*. Assim, de acordo com seu Raimundo, todos os *pretos* da fazenda eram Sardinha:

E o feitor do Branco era meu bisavô, chamava-se Geraldo Sardinha. Sardinha por quê? Porque o meu bisavô assinava pela assinatura de branco, todos os pretos da fazenda dele era Sardinha; Bom Jesus, era Marco, do Costa era Salazar, lá era o doutor Alvim Salazar, era branco também, português. Ai ficô Santo Antonio. Ai veio passando de geração pra geração, veio pra meus avôs.

Seu Raimundo nos conta, por sua vez, que após a abolição, os designados *pretos* não passaram mais a adotar o nome Sardinha. A partir de então passaram a incorporar novas *assinaturas*, ou nomes de famílias. Temos o exemplo de Romualdo Rosa, filho de Geraldo Sardinha, que ao contrário do pai, não assinava com o nome do referido senhor:

Romualdo Rosa (filho de Geraldo sardinha), quer dizer, Romualdo já ele não pegou mais, como é que se diz, assim a ser escravo, porque em 88 foi liberado né? Quer dizer, era filho, mas não quis mais pegar esse negócio de Sardinha, mas ainda teve deles ai que ainda hoje se assina Sardinha, mas não foram escravo.

A *assinatura* Ferreira, por outro lado, representa um bom exemplo de como as relações de parentesco também vão se configurando a partir de relações que extrapolam os próprios limites internos do território de Santo Antonio. Ferreira é, portanto, uma *assinatura* que é trazida por um agente externo, chamado de Raimundo Lourenço Ferreira:

A minha tia chamava-se Anacleto, já ficou com o marido, o esposo dela chamava-se Raimundo Lourenço Ferreira; então foi como surgiu essa assinatura de Ferreira aqui dentro de Santo Antonio; eu mesmo também me assino porque ele foi um pai adotivo de meu pai; era cunhado e foi quem criou, então vem vindo o santo Antonio de geração a geração.

Raimundo Lourenço Ferreira foi um dos nomes que eu mais ouvia nos relatos dos informantes. Seu Raimundo me contou que ele era um *preto* de outra *fazenda*, localizada num lugar chamado de Santa Amélia do Cazuca. Sua mãe, que se chamava Henriqueta, havia sido escrava dessa fazenda. Ele veio para Santo Antonio quando se casou com Anacleto, que por sua vez era neta da velha Flor e tia do seu Raimundo Luz. Mesmo vindo de outra *fazenda*, Raimundo Lourenço ocupou um papel de destaque em Santo Antonio dos Sardinha, passando a constituir-se numa das principais autoridades de Santo Antonio, sendo respeitado por todos os grupos familiares.

P: Dona Maria, porque aqui em Santo Antonio se fala muito em seu Raimundo Lourenço:

R: Porque era um dos donos que nós já conhecemos né? De nosso tempo pra cá, era ele que era o dono daqui; a casa dele era bem ali, onde é a casa de Pedim, era uma casa grande! tinha uma pedra dessa aqui, ó (mostra a pedra da igreja); naquele tempo, ele aqui era respeitado, respeitava todo mundo e todo mundo respeitava ele.

Uma de suas funções era a de estabelecer as áreas de *roça* a cada ano; além disso, administrava outras situações de interesse comum, como a limpeza de ruas, terrenos e poços. Era uma espécie de mantenedor da ordem social:

O velho raimundinho Lourenço dizia assim: nesse ano nós vamos botar a roça pra cá! Ai todo mundo atendia ele, o que ele dissesse era atendido quando fosse ano que vem, ele dizia assim: esse ano nós vamos botá aqui no caminho de São José, aí ia todo mundo pra lá. Quando fosse no outro ano, ele dizia assim: esse ano vamos tirá aqui no pasto do Vai quem quer, aí todo mundo ia. No dia de limpar o poço aqui, ele mandava uma pessoa de casa em casa avisando que tal dia ia se limpar o poço, pois nesse dia tinha que tá todo mundo lá, o que não fosse ele mandava buscar onde estivesse, ia buscar e o cabra vinha mesmo trabalhar. No dia de limpar o caminho, ele mandava com 8 dias: primeiro sábado de junho vamos limpar a estrada! ai ele contava, e hora dessa já tava todo mundo. E ai a primeira estrada que era limpada aqui era a do caminho da Pedreira, até topá no Bom Jesus. Lá voltava, ai pegava o caminho de Olinda e limpava. Ai, ia pra São José, limpava, depois é que limpava esse caminho de Lima Campos. O certo é que eles limpavam quase tudo num dia, que era muita gente. (Seu Raimundinho, 2003).

Havia uma comunicação muito grande por parte dos agentes internos com relação aos outros agentes oriundos não só das propriedades limítrofes, mas também de outras localidades da região, que tinham em comum com Santo Antonio o fato de também serem uma *fazenda de preto*. Muitos em Santo Antonio dizem ter *parentes* também que moram no território de Bom Jesus e no de São Francisco, compondo assim, uma outra noção genealógica para explicar esse “encontro de famílias”, qual seja, a de *preto misturado*:

(...) Ele cortou pro Miragaia, que é Bacabal; pra lá, ele produziu logo uma família (risos). E ai realmente dessa família pra lá foi que misturou duas famílias, que é o pai dessa aqui era filho dele, a minha mãe era filha dele, mas já é preto misturado: preto de Sanganhã e de Miragaia com Santo Antonio (seu Ribinha).

Outro depoimento vem precisar um pouco melhor a noção de *parentesca* existente em Santo Antonio dos Sardinha:

Todo mundo aqui é parente. Aqui, a parentesca é assim: pelos menos, é um casal né, se eu não só parente seu, mas já sô desse aqui, ai eu faço parte da parentesca, que tenha consideração, porque o parente é o que considera o outro, ai já é mesmo parente. Se eu não sô seu, mas sô dele. Vocês dois são um casal, mas se eu sô parente dela e não sô seu, eu so da mesma parte. Nós somos tudo parente. O Zizi mais o Aniceto são dois primos legítimos e o Raimundo da Luz. Já eu sou primo deles mais no segundo grau, lá no fim da soca, mas o sangue é um só. Porque o velho Raimundinho Lourenço mais a Velha Supriana é quem vem fazendo essa geração todinha, porque do Sanganhã pra cá eles trouxeram essa parentesca e a veia Supriana era Irma do Velho Gessão e trouxe essa parentesca de lá pra cá. Aqui nascendo os filhos, foram criando e ia casando um com os outro, um com outro e aí ta tudo.

Sendo assim, em Santo Antonio dos Sardinha, a noção de *parentesca* recobre tanto os laços consanguíneos quanto os laços de reciprocidade e compadrio existentes em relação aos “parentes de consideração”. Assim, quando dizem que pertencem a *uma só família*, não estão se referindo a uma noção de família que se restringe ao grupo conjugal e filhos, mas a uma ampla rede de parentes que inclui tios, primos, padrinhos, filhos de criação, parentes e protegidos.

3.4 Quando Gritô a Liberdade

Na memória oral, o ponto de transição que demarca o declínio da lavoura de algodão, seguido do fim do regime escravista, e como consequência o processo de construção de autonomia do grupo, é o ano de 1888, ano em que oficialmente se declara o fim da escravidão no Brasil. Após essa data, *o branco vai embora, deixando a terra à toa*. A partir deste momento, *o preto se achou liberto*:

Ai nesse movimento o português foi embora, quando grito a Lei áurea em 1888; ai o Brasil não aceitou mais esses portugueses e franceses aqui na área, foram embora; mas pensando ele que voltava, e os que ficaram também pensavam que ele ainda ia voltar, aonde aconteceu esse bisavô meu que era o feitor do branco, Geraldo, quando o branco saia pra viajar pra Portugal, ele era responsável que ficava tomando de conta da fazenda (...). A terra ficou com o feitor, ficou à toa aí.

A data de 1888 representa, portanto, um marco de grande significado no tempo histórico de Santo Antônio dos Sardinha; além de explicitar as condições históricas da passagem das terras para o controle efetivo do grupo – e sua posição de autonomia traduzida na expressão *preto liberto* – é também a partir desta data que se inicia a contagem oficial de realização do tradicional festejo do Santo padroeiro:

E essa tradição da festa começou na data que o branco fundou, 1888, e ai os pretos se achô liberto. E hoje tá ai essa festa com tradição; já dessa data que eu to lhe falando que o branco foi embora, nós já vamos comemorar esse ano 124 anos; esse festejo hoje ta um festejo muito grande, nunca deixamos cair também... O festejo agente continua, tem baile dançante, e assim sucessivamente.

O festejo, nesse sentido, representa 124 anos de comemoração da liberdade dos *pretos*. Daí a importância que a festa representa para a comunidade. Os relatos orais apontam que *o branco não fazia festa, apenas rezava*, ou ainda que *festa do branco era só com oração*.



Figura 18 Fachada da igreja de Santo Antônio em celebração aos 124 anos do festejo (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)

Um episódio mítico fazendo referência a *liberdade do preto* e ao sentido de comemorar essa nova condição é narrado por muitas pessoas em Santo Antonio: eles dizem que quando *gritô a liberdade, preto brincou 03 dias e 03 noites tambor de crioula sem parar*. Até então, os designados *pretos* só tinham a permissão de *brincar* tambor de crioula somente

uma vez por ano. No entanto, depois que *gritô a liberdade*, passaram a realizar o festejo em honra de Santo Antonio e muitas *brincadeiras* de tambor. O relato de seu Ribinha traz um pouco desse sentimento de *preto liberto*:

Meu bisavô, chamado Gersão como eu já falei, ele era escravo; quando acabou a escravidão, ele ia tocando carro de boi, pra ir deixar na Pedreira; quando ele chegou na fazenda, que agente chama Bom Jesus, o nome não é bom Jesus! Ali era fazenda Francisco Marques Salazar, mas bom Jesus era Centro, o nome de Centro que eles botavam, mas aonde era a feitoria era no São Francisco; quando ele chegou lá no São Francisco, preto tava brincando tambor que poeira cobria! já determinação da escravidão. Aí preto disse:

- Ei Gersão rapaz! p'onde tu vai rapá?

- eu vou deixar carro de boi, rapá!

- se besta rapá! vamo brincar é tambor que nós já ta liberto! Suspende canga de boi rapá!

Ele só fez suspender canga de boi, caiu dentro do tambor, brincou 1 semana lá; ele não veio mais aqui não, daí mesmo ele cortou desmantelado (risos); torô aqui ó, pro Miragaia, torô aqui pra outra fazenda de preto, Miragaia. Lá ele brincou ... ai ele cortou aqui pro Brecão, foi brincar ali no Sanganhã, era outra fazenda de preto.

Existe uma devoção ao Santo padroeiro do lugar que também está ligado á fundação de Santo Antonio dos Sardinha. Muitos informantes relatam que o antigo senhor Antonio Sardinha, por ser devoto de Santo Antônio, trouxe uma imagem do Santo de Portugal, e mandou construir uma igreja especialmente para abrigá-la. A Igreja foi construída de madeira e foi toda feita por um carpinteiro que, assim como os demais denominados *pretos*, também teria vindo de Sanganhã:

Ai eles foram procurar fazer, nós tinha aqui aquela igreja aculá, eu conheci ela ainda como feita da feitoria né, ela era uma igreja bonita de tábua assim, mas ela tinha assim um quartinho que era um santuário, aqui na frente era uma área feita toda de peiturio, a frente e lateral. Então toda lá dentro era toda forradinha de tábua, nesse tempo tinha muita madeira, cerrava e fizeram toda forrada. Foi feito por um carpinteiro que ele trouxe de Sanganhã. Ele vai a Sanganhã, o branco, quando chegou lá viu a igreja de lá, o altar, viu todas as coisas, ai ele contratou esse carpinteiro e trouxe pra cá, e ele veio fazer. A daqui era do mesmo jeito da de Sanganhã, ela tinha os castiçal feito de madeira, as coisas tudo bonita, **coisa histórica**; agora o altar alguns anos atrás ai foi preciso reformar a igreja, ai tiro fora e os menino num deu de preservar pra segurar e acabou, mas nós ainda tem aquela pedra ali, tem esse sino, e tem estes castiçal que eu to lhe falando e eles são assim, ai continuou Santo Antonio dos Sardinha.

A igreja de Santo Antonio já passou por algumas reformas; atualmente não é mais de madeira, mas sim de alvenaria. Mas até hoje abriga o que seu Raimundo classifica no

depoimento acima por *coisa histórica*, que são insígnias da ocupação ancestral do seu território, como por exemplo: os castiçais de madeira que foram feitos a mando de Antônio Sardinha, a imagem do *Santo Padroeiro* (a mesma que teria sido trazida por Antonio Sardinha de Portugal), uma balança antiga, pesos, um sino, e uma grande pedra redonda usada no passado para moer mamona.

Além de comprovar a ancianidade de ocupação do território, esses objetos podem ser caracterizados como “objetos biográficos” ou “arrimos de memória”, “uma vez que envelhecem com o seu possuidor e se incorporam à sua vida” (BOSI, p. 360). O possuidor neste caso, é toda a comunidade de Santo Antonio. São um bem coletivo que narram a história do grupo e como tal são objetos insubstituíveis que escapam às contingências das interações sociais. Mais do que um sentido estético ou de utilidade, tais objetos são símbolos que dão uma afirmação de identidade ao grupo.



Figura 19Objetos preservados pelos moradores que remetem à memória do lugar (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, junho de 2012)



Figura 20 Visão interna da igreja com destaque para o sino ao fundo (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, junho de 2012)

4. SANTO ANTONIO E OS PLANOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Para realizar a caracterização sociológica do grupo estudado, escolhi como ferramenta teórica o conceito de “planos de organização social”, proposto por Geertz, em seu ensaio “Formas e variação na estrutura da aldeia balinesa”.

Pensar um território em termos dos seus planos de organização seria o mesmo que pretender expor os seus diferentes modos de agrupamento, já que cada plano consiste num “conjunto de instituições sociais baseadas num princípio de afiliação completamente diferente, uma forma diferente de agrupar indivíduos, ou mantê-los separados” (GEERTZ, 1999, p. 280).

Em Santo Antonio dos Sardinha, pude perceber que havia diferentes princípios de afiliação que fundamentavam a vida social e que ao mesmo tempo definiam fronteiras e pertencimentos. Aos poucos comecei a discriminar os planos mais significativos, e também perceber a formas e os momentos em que se entrecruzavam. Laços familiares, econômicos, políticos e religiosos, portanto, iam fornecendo o contexto de organização de suas atividades. No princípio considerei o plano do *parentesco*, como um dos mais significativos. No entanto, outras formas de pertencimento iam sendo notados. No plano da memória, por exemplo, percebi que havia um sentido de orientação e referencia a um lugar comum que confere aos moradores de Santo Antonio um vínculo ao território que ocupam, e esse reconhecimento lhes confere estabilidade e equilíbrio. Tal memória foi constantemente evocada, seja através dos relatos dos “tempos antigos”, dos nomes dos antepassados, nas histórias em que foram os protagonistas.

Intercruzando-se com o plano da memória, havia também o plano religioso, que se refere principalmente à manutenção dos rituais e ao sistema de crenças do grupo estudado. Neste aspecto, os integrantes das comunidades que integram o território de Santo Antonio dos Sardinha se agrupavam religiosamente em fronteiras bastante fluidas. A realização dos *festejos* aparecia como principal e maior obrigação partilhada. Esse sentimento servia para estabelecer um vínculo fundamental entre as pessoas de Santo Antonio dos Sardinha.

O plano econômico, por sua vez, compreende um conjunto de regras relativas à utilização dos recursos naturais e das formas de trabalho. Marcava um sistema de relações de troca que estabelecia uma interligação entre as distintas unidades familiares.

A seguir, apresento alguns dos principais planos de organização social presentes em Santo Antonio dos Sardinha. A disposição em tópicos separados justifica-se para possamos

melhor visualizar cada um e perceber o que estruturam, mas convém salientar que eles se interpenetram formando uma rede de regula as relações sociais internamente ao grupo estudado.

4.1 Os laços *de parentesco* e o plano doméstico

Os laços de parentesco formam um dos principais planos organizativos em Santo Antonio dos Sardinha. Estes, compostos por laços de consanguinidade e afinidade, regulam uma serie de atividades domésticas culturais, econômicas, políticas e religiosas. Como vimos anteriormente, a noção de *parentesca* se constitui numa das principais categorias do grupo, havendo uma profunda identificação com tal categoria. Não há uma distinção entre o sentido de *pertencer a uma só família* e *morar no mesmo território*, como sempre me apontavam os informantes.

São os vínculos de parentesco que concretamente organizam os grupos na realização das diversas tarefas da vida cotidiana, definindo, por exemplo, grupos de trabalho coletivo. Estes grupos são formados a partir da composição de membros que se reconhecem e se sentem mais relacionados entre si do que com outros membros. A organização das cerimônias religiosas e rituais, a construção das casas, o trabalho na *roça*, entre outras atividades, são alguns exemplos que serão orientados pelos vínculos de parentesco. Além disso, são os princípios de descendência e herança que regem o controle do território e das áreas de cultivo.

Um aspecto que me chamou a atenção foi o fato de que a disposição espacial das unidades residenciais refletia uma lógica de parentesco, pois em cada núcleo concentrava-se um grupo de parentes sob a mesma *assinatura*. Pude verificar, a partir dos relatos orais, que este tipo de esquema espacial que reproduz no seu interior esta divisão, vem se desdobrando ao longo das diferentes gerações.

Assim, historicamente, para cada parte do território, um nome de família era atribuído: no nascente, ficavam as terras de Marciana; na parte norte, a família do Siriaco; já no poente, se localizava a família do Xavier; na parte Sul, o velho Aminto, tal como aponta o depoimento de seu Ribinha:

Aqui na parte nascento era Marciana, moça marciana, o pai dela chamava Supriano, velho Supriano; aqui na parte norte era Siriaco, e antes de ser Siriaco era seu Mercides; aqui poento era Supriana, que era a família Xavier, era Supriana mais a minha vó, elas era duas primas legítimas, uma filha dum irmão a outra de outro; e aqui na parte Sul era do velho Aminto; e isso aqui era o quião do velho Raimundinho Lourenço.

Atualmente, ainda podemos encontrar a mesma lógica que orienta o mapeamento do espaço social, embora se verifiquem novas configurações, desencadeadas ao longo do tempo. É possível perceber, por exemplo, que a *assinatura* Rosa, se concentra principalmente em *Fedegoso* e *Sítio*; Já a *assinatura* Ferreira, está concentrada na parte que designam de *Alto*. Neste sentido, enquanto “unidades afetivas, os povoados deixam entrever que o sistema de parentesco pode ser traduzido em termos de representações espaciais” (ALMEIDA, 2006, p. 149).

Cabe ressaltar que Santo Antonio não existem apenas a esses nomes de famílias. Há outras *assinaturas*, embora não possuam a mesma força simbólica. Além disso, um mesmo nome de família pode referir-se a distintos lugares e até mesmo distintas territorialidades. Embora indicativos de pertencimento a uma determinada localidade, ou mesmo a uma porção do território, estes podem se achar dispersos perpassando entre distintos povoados e territórios, chamando a atenção para os laços que se estabelecem para além das fronteiras físicas.

No domínio doméstico, a unidade básica de parentesco são as famílias, ou unidades domésticas. Durante todas as etapas de campo fiquei hospedada na casa de seu Aniceto e dona Maria, sua esposa. Sua família é composta por seus três filhos consanguíneos, os dois filhos de “criação”, seus 13 netos e cônjuges. Cada um de seus filhos, todos casados, já constituíram outras *unidades domésticas*, ou seja, moram em outras casas com suas respectivas famílias. Atualmente, na casa de seu Aniceto e dona Maria, moram seus dois netos, Cleison de 12 anos, e Fernando de 14 anos. Estes, além de auxiliarem nas diferentes etapas do calendário agrícola – como acontece com todas as crianças a partir de uma determinada idade – também auxiliam nos afazeres domésticos e demais atividades, como por exemplo, molhar as plantas, varrer a casa, entre outras.

É comum as crianças serem adotadas por tios e avós. As crianças são membros importantes na organização social e econômica das famílias. Auxiliam nas diferentes etapas do calendário agrícola, das atividades domésticas e dos rituais. Neste sentido, “sua presença é fundamental para o funcionamento da unidade doméstica” (ANDRADE, 1999, p. 35).

Como pude perceber, durante o dia a casa de seu Aniceto era muito frequentada. Alguns de seus outros netos – aqueles que não foram adotados – passavam o dia por lá, geralmente fazendo todas as refeições. Seus filhos e suas duas noras, também se faziam constantemente presentes. Por condições da frágil saúde de dona Maria naquele momento – o

que às vezes a deixava inviabilizada de cozinhar – Sônia (uma de suas noras) sempre a ajudava nos seus afazeres domésticos.

A maioria das casas é de *taipa*⁹ e coberta com telhas. Todas possuem água encanada e nos seus fundos há a existência dos *quintais*, como são chamados os terrenos delimitados por cercas e que no seu interior possuem uma variedade de benfeitorias e plantações. Quando perguntei o que eles chamavam de *quintal*, obtive a seguinte resposta: *o quintal é feito, é onde planta. A partir da porta da cozinha pra frente, tudo já é quintal!*

Dentre as benfeitorias dos *quintais*, as principais são: galinheiros, casas de banho feitas de palha, fossas, *girau*, *paiol* e *canteiros*¹⁰, chiqueiro ou *curral* e hortas (para a plantação de feijão, quiabo, vinagreira, e ervas medicinais. Além dos *canteiros*, há também em todos os *quintais* uma rica variedade de espécies frutíferas, sendo que as mais verificadas foram: banana, limão, manga, laranja, carambola, maracujá e mamão.

Com relação as ervas medicinais, estas são usadas com muita frequência para preparar uma série de remédios caseiros, também são chamados de *remédios do mato*, aqueles oriundos do *mato* ou cultivados em canteiros e hortas. Se destinam a uma série de sintomas e tratamentos. Em Santo Antonio, as mulheres detêm um grande conhecimento sobre ervas e raízes com propriedades curativas, e sempre fazem uso desse saber quando precisam. Costumas preparar banhos, benzimentos, xaropes e chás, sempre seguindo o calendário lunar para realizar esses preparos.

Certa ocasião acompanhei dona Maria Amália preparando uma grande quantidade de mamona para fazer o azeite a partir da extração do seu óleo. Segundo ela este *remédio é bom para muita coisa: quebra de resguardo, olho vermelho, gripe, etc.*

Uma vez ganhei de presente um desses *remédios* preparados em casa e feito por dona Maria. Foi recomendado para usar quando eu estivesse com dor de cabeça. Em outra ocasião, fui presenteada com um *lambedor* com propriedades expectorantes. Também ganhei de presente um vidro de *rapé*, que segundo Chica é muito bom para constipação.

Nos *quintais* das casas, todas as unidades familiares criam animais, principalmente porcos e galinhas. Os animais criados são destinados para a alimentação e venda. Também são vistos como uma forma de poupança para garantir as provisões na época do festejo.

⁹ Um tipo de técnica de construção que utiliza barro e talos vegetais para erguer as paredes.

¹⁰ Estes são termos nativos. *Girau* é termo usado para designar o local onde se lavam louças e roupas, e o *paiol* se refere a uma pequena casa de taipa que é usada para armazenar os grãos oriundos da colheita, como o arroz e feijão, além de compras de feira e ferramentas de trabalhos. O termo *canteiro* se refere a pequenas plantações suspensas de ervas e leguminosas, principalmente a vinagreira ou *cuxá*. Interessante acrescentar que durante o período dos festejos, o *paiol* transforma-se num quarto destinado a hospedar os convidados.

Quando estão “aperreados”, vendem algumas cabeças de gado para cobrir casas, arrumar os salões de festas, etc.



Figura 21 Grupo de parentes trabalhando na construção de uma casa (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro de 2012)

4.2 formas de solidariedade e lógica de deslocamento: a dinâmica interna da produção familiar

O trabalho agrícola, o extrativismo vegetal e o mineral são as atividades econômicas que garantem o sustento das famílias. Essas atividades obedecem a etapas circunscritas a um a um calendário específico, cuja divisão do tempo segue uma lógica cíclica, que se repete ano após ano. Neste sentido, férias, horários de trabalho e as folgas nos dias santos, são regidos pelo calendário dos ciclos naturais (de acordo com as estações de inverno e verão) e pelo calendário de ritos.

Esta não submissão a horários padrões do tempo oficial - regido pelo relógio – está em estreita consonância com a noção de autonomia atribuída ao trabalho agrícola e à extração do babaçu, já que se relaciona à detenção dos meios de produção e decisão dos horários propícios para o desenvolvimento das atividades. Além disso, os sistemas de trabalho são regidos por diversas formas de solidariedade, ou seja, formas de ajuda mútua onde os trabalhadores se revezam nas fases mais difíceis do ciclo agrícola.

4.2.1 O Trabalho na Roça

Os principais produtos cultivados em Santo Antonio são o arroz, o feijão, a fava e o milho. São plantados juntos, numa técnica chamada de *consórcio*. O plantio em maior número de *linhas* sempre é o de arroz, devido a prioridade que este ocupa na economia do grupo, além de ser o principal item da dieta alimentar. Em Santo Antonio, o arroz também é sinônimo de prestígio e poder. Quanto mais sacos de arroz armazenados, maior o número de convidados que uma família pode receber, no período de um festejo. Além disso – juntamente com a amêndoa do babaçu – funciona como uma das principais moedas na lógica interna. Muitos favores e trocas são pagos ou retribuídos em sacos de arroz.

O arroz raramente é vendido, pois se destina ao que chamam de *despesa*. Mandam para os filhos que moram em outras cidades mais próximas, utilizam nas festas. Enfim, o arroz é utilizado em diferentes momentos, sendo um importante item na reprodução material das famílias.

As etapas do calendário agrícola são distribuídas a partir de um vocabulário específico que exprime uma forma de representação, principalmente com relação a classificação dos recursos. Quase não se referem à categoria mês para demarcar a organização e execução das atividades; preferem se referir à noção de *época*: época de roçar, de plantar, etc. A seguir, segue uma descrição das diferentes etapas do ciclo agrícola.

A primeira etapa do ciclo que os informantes costumam se referir diz respeito a escolha e demarcação do terreno destinado à implantação das áreas de cultivo, que ocorre no mês de julho: *olhar o mato e marcar a área, medindo as braças*. Após a demarcação do solo, no mês de agosto, passam a limpá-lo; segundo os informantes, esta é a *época de roçar o mato com a foice*. A partir de setembro uma série de atividades sequenciais são iniciadas, quando dão prosseguimento às etapas de *derriba* – que consiste na retirada de *paus e palmeiras machos* (que não botam cachos) – e de *aceiro*, que é uma limpeza feita à margem da *roça*, para que o fogo não se espalhe.

Em outubro, realizam o que denominam de *queimada* ou *queima*. Esta etapa de *queimar a roça* é realizada preferencialmente nos períodos lua cheia, pois segundo os informantes *o mato nasce graúdo e fica melhor para se trabalhar*. Após essa etapa, o terreno fica por um tempo “abandonado”.

De janeiro a dezembro inicia-se a etapa da *coivara* que consiste em fazer a limpeza do terreno. Os restos de pau que não foram queimados são recolhidos e queimados novamente. Após essas etapas, coloca-se veneno por cima do *mato* que cresceu depois da *queima*, e aguarda-se de 8 a 15 dias para iniciar os plantios. Entre os meses de março a abril inicia-se a *época da segunda capina*.

Nos meses de junho e julho vivencia-se a época do *arroz maduro*, quando se inicia o momento da colheita, também conhecida como *panha de arroz*. Após a colheita, são realizadas as atividades de *bater o arroz*, que consiste levar o arroz para *debulhar*, ou seja, tirar a sua casca. Esta atividade é feita em grupo de parentes, pois todos combinam o dia certo para levar o arroz para a usina.

Todas as tarefas do trabalho agrícola são assentadas e executadas a partir do trabalho familiar. Há um sistema de parceria e formas de solidariedade e de ajuda mútua que visam complementar a força de trabalho das unidades domésticas, reguladas por vínculos de reciprocidade.

O *dia trocado* ou a *troca de dia*, por exemplo, ocorre principalmente entre os grupos de parentes (pais, filhos, genros, primos, etc). Este sistema também funciona a partir de uma lógica da dívida, uma vez que cada trabalhador deve ter a obrigação de retribuir ou “pagar” pelo serviço que recebeu de um parente ou amigo próximo. Há, no entanto, uma outra espécie de forma de trabalho designada por *dar o dia*. Neste caso, não se tem a obrigação de retribuir pelo serviço prestado, já que este é considerado como uma ajuda.

Em épocas mais dispendiosas do ciclo agrícola – durante a colheita, por exemplo - além da mão de obra familiar, os chefes das unidades familiares contratam o serviço de terceiros a partir do pagamento de uma *diária* no valor aproximado de 25,00 reais. O chefe da unidade familiar que contrata os trabalhadores e que aciona a sua rede de parentesco para solicitar cooperação no trabalho tem por obrigação ainda cobrir as *despesas* das refeições dos trabalhadores durante o turno de trabalho. Ou seja, pelo menos o almoço fica por sua conta. Neste caso, a refeição é preparada em casa pelas mulheres, ou, quando a *roça* fica num local muito distante, é feita em algum *paiol* próximo. Para cumprir suas atividades, as mulheres acordam bem cedo e se deslocam até o local onde vão cozinhar, levando consigo todos os utensílios e mantimentos necessários. O alimento é cozido em fogareiro.

Quem não tem *terreno* próprio para cultivar, geralmente paga a chamada *renda* para o *dono* do *terreno*, que corresponde a uma porcentagem da quantidade do produto final que foi colhido na sua safra, geralmente dois sacos de arroz¹¹ por linha¹².

Em outros contextos eu também verifiquei o acionamento de formas de solidariedade e ajuda mútua. A horta do *povoado* foi construída em trabalho de mutirão, coordenado e implantado por um grupo de mulheres membros da Associação Comunitária. Os homens tiveram uma participação na fase de tirar os *talos* e madeiras para a construção das cercas e *canteiros*. Toda a manutenção é feita pelas mulheres, que se dividem em grupos para molhar, limpar, capinar, plantar e colher as hortaliças. Cada uma é responsável por três canteiros e tudo que é produzido neles é destinado à venda para a Secretaria Municipal de Agricultura de Lima Campos.

O cálculo econômico anual elaborado pelos grupos familiares pressupõe, por sua vez, uma separação de parte dos membros das unidades familiares, principalmente da geração jovem. Estes se dispersam Brasil a fora ocupando-se de outras atividades econômicas, realizando um fluxo de movimento espacial, designado por Martins (2012, p. 27) de *deslocamentos*. Segundo esta autora, é necessário entender que “a manutenção da família na terra depende dos deslocamentos de alguns dos seus membros”.

Um novo contexto se apresenta, diferente daquele onde a produção agrícola se apoiava somente na mão de obra familiar, e que os membros das famílias somente fossem *lavradores*¹³. Atualmente há uma conciliação entre o trabalho na terra com outras atividades, incluindo aí as assalariadas. Neste caso, o migrante tem uma importância fundamental para a manutenção da reprodução das famílias. (mudança do lugar da produção)

Os deslocamentos são ocasionados por diferentes fatores; não há uma única causa que ocasione as viagens, e o intervalo de permanência de tempo varia de pessoa para pessoa. Em Santo Antonio dos Sardinha, muitos jovens se deslocam temporariamente para outros Estados da federação em busca de melhores oportunidades de vida, principalmente para São Luis, mas também para São Paulo, Minas Gerais e Brasília; Nesses lugares trabalham nas chamadas *firmas*, ou empreiteiras que contratam sua força de trabalho para ocupar vagas oferecidas na construção civil e setor agrícola. Também foi possível identificar muitos deslocamentos para áreas de extração aurífera, os conhecidos *garimpos*¹⁴.

¹¹ 01 saco de arroz = 40 a 45kg.

¹² 01 linha = 25 braças = 50m²

¹³ categoria nativa para designar aquele que trabalha com a na terra.

¹⁴ Para aprofundar sobre o tema de migrações e deslocamentos, ver Martins (2012).

Na família de um casal de informantes, os seus dois filhos já tinham ido trabalhar em São Paulo e em Minas Gerais. Jardel, o mais velho de 22 anos, me disse que havia trabalhado em São Paulo de “armador” na construção civil, e que trabalhava de carteira assinada. Relatou que esperou concluir o seu ensino médio para fazer sua primeira viagem, que durou nove meses. No período do meu trabalho de campo, ele havia recentemente realizado a sua terceira.

Foi como uma expectativa de *rito de passagem*, que o seu irmão mais novo, Jardiel de 19 anos, realizou sua primeira ida para longe de Santo Antônio. Assim que completou dezoito anos, se preparou e partiu para Minas Gerais para trabalhar em fazendas cortando milho e cebola. Em uma das etapas de campo, pude observar a sua preparação para realizar sua segunda viagem, só que dessa vez iria para São Paulo, pois “estava sem serviço”. Quando perguntei por que ele iria viajar, ele me respondeu que não queria mais trabalhar de *roça*: *nasci os dentes trabalhando de roça!*, acrescentou.

Para um jovem de Santo Antonio, a primeira viagem tem um sentido de iniciação, pois representa um ingresso num mundo adulto. Sua saída representa a aquisição individual de recursos e rompimento da dependência em relação à família (MARTINS, 2012, p. 101). Economizam bastante no período em que permanecem fora, e quando retornam podem gastar o montante em passeios ou na aquisição de alguns itens como roupas, perfumes e motocicletas. Muitos deles (entre os 18 e 25 anos) ainda são solteiros, não tem filhos e moram com os pais, e isto lhes confere um certo desprendimento, já que ocupam uma posição secundária na unidade de produção familiar. Ainda não tem um vínculo grande com a terra, se comparada como a dos seus pais ou avós.

Não querer mais trabalhar de *roça* é algo muito comum entre os jovens de faixa etária de 18 a 26 anos. Constata-se esse dado logo de imediato, pois a maioria dos moradores dessa faixa etária estão morando em outra cidade. Às vezes me perguntava se estes deslocamentos dos estratos de baixa renda por uma questão de sobrevivência não poderia desfaltar o funcionamento da economia camponesa, por uma simples questão de crise de sucessão: quem dentre eles iriam repassar o ofício dos pais? Eles estariam abandonando a terra e o trabalho agrícola? Acredito que estas sejam perguntas que mereçam um maior aprofundamento empírico para encontrar suas respostas.

A princípio, posso considerar que para alguns agentes, os deslocamentos para as chamadas *firmas* e *garimpos* não propiciam um abandono da agricultura, principalmente quando estes são casados e com filhos. Neste caso, as viagens estão diretamente relacionadas com a manutenção sua e da sua família na terra, e as outras atividades, incluindo o trabalho

assalariado, acaba funcionando como um complemento da sua renda e condição de sua permanência.

Em Santo Antonio, percebi que entre os homens casados, havia esta preocupação. Quando viajam, deixam suas esposas em casa, na função de zelar pelo lar e cuidar dos filhos. Estas recebem uma soma de recursos financeiros enviados pelos seus companheiros que estão trabalhando fora, e que é utilizado para custear nas despesas da casa e dos filhos. Geralmente costumam viajar depois do plantio: *só viajam depois que deixam a roça toda pronta!*, demonstrando que há uma conciliação as etapas do calendário agrícola e os seus períodos de viagem.

Outro aspecto que pude observar é que no período em que passam fora, os agentes não perdem o vínculo com o seu local de origem. Geralmente voltam na época dos festejos, passam um tempo com a família e depois retornam novamente a viajar.

O termo *roça* utilizado pelos informantes designa mais que um conjunto de práticas relativas ao plantio dos produtos alimentares e às regras de divisão sexual e etária do trabalho. Compreende assim um estilo de vida. Expressa uma representação particular do tempo, uma noção de espaço peculiar que orienta a forma de uso da terra e pela forma de realizar os seus ritos de passagem.



Figura 22Roça de arroz (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, maio de 2012)

4.2.2 As Atividades extrativas

Em Santo Antonio dos Sardinha a maioria das mulheres se dedicam às atividades extrativas, principalmente à coleta do coco babaçu, nas áreas em que denominam de *mato*.

Realizam esta atividade durante todo o ano, embora haja os períodos de abundancia e escassez do produto. Quebram em média de 2 a 4 kg por dia e o dinheiro adquirido com a venda das amêndoas é destinado à compra de alimentos.

O babaçu é considerado uma palmeira muito rica, pois dela se aproveita tudo: *da palha ao estrumo é aproveitado, não se perde nada*. Da sua palha é possível fazer uma grande quantidade de construções, como cercas, *latadas*¹⁵, *cozinhas* e *botequins*. A palha é classificada ainda de algumas formas, de acordo com o seu uso: *palha mansa* seria a palha fechada, tirada do olho da palmeira e melhor aproveitada para fazer cercas; já a *palha braba* seria a aberta, considerada melhor para cobrir casas (*porque atura mais um pouco*) e as *latadas*.

Aproveitam ainda a sua casca para fazer carvão, bem de grande utilidade numa casa onde quase todos os alimentos são cozinhados no *fogão de barro*; da palmeira aproveitam o palmito, e o seu tronco que quando está seco e envelhecido serve para fazer adubo; além disso, o próprio coco também é utilizado, principalmente para o preparo do azeite.

Em Santo Antonio, a palmeira do babaçu é associada ao universo feminino. Uma informante uma vês me disse que *a palmeira geme quando vai botar cacho. Como a mulher, ela leva nove meses para botar coco* (Chica).

Certa ocasião - quando de fato começava a me inserir no cotidiano de Santo Antonio – acompanhei Sônia, uma das minhas principais informantes, na sua tarefa de *buscar coco no mato*. Tínhamos combinado de realizar essa tarefa para que ela me mostrasse como era feita a preparação do azeite. Neste mesmo dia também nos acompanharam dona Chica e Crescência, vestidas de forma apropriada para a tarefa: toca na cabeça, calça e blusa de mangas compridas, além de levaram um saco de estopa, um facão e algumas bananas para o lanche.

Quando Sonia chegou, disse que não íamos mais buscar coco, pois a sua comadre não estava em casa (tinha ido levar a mãe no hospital). Segundo ela, íamos até a sua casa pois nessa época é muito difícil encontrar coco, e ela sabia que na casa da sua comadre havia uma grande quantidade. Fiquei desapontada, pois acabava de descobrir que Sonia planejava buscar coco na casa de uma pessoa, e não no *mato*, como de costume. Era como se ela quisesse me agradar, e fosse somente por isso. Expliquei pra Sonia que para mim era mais interessante acompanhar uma ida de verdade pro *mato*, quando alguém realmente fosse. Mas assim que percebeu o meu desapontamento, falou que iríamos, então, no *mato* de qualquer jeito. Ela foi

¹⁵ *Latada* é uma espécie de cobertura feita a partir da palha da palmeira do babaçu, mas que não se destina a cobrir as casas, pois sua finalidade maior é apenas fazer sombra. A forma como é colocada – com a palha aberta – não protege o suficiente da água da chuva.

em casa, pegou um facão e um saco de estopa, e seguimos o mesmo caminho que Chica e Crescência. No caminho, encontramos Luis na *roça* de seu Aniceto colhendo o arroz de seu pai. Ela perguntou pra Luiz onde estavam Chica e Crescência, e Luiz respondeu que elas tinham entrado em frente o *paiol*. Fomos, então, ver se encontrávamos elas.

Bem em frente ao *paiol*, passamos por debaixo de uma cerca e entramos *mato* adentro, passando por uma *vareda* (caminho aberto no mato por onde passam o gado para pastar), chegando até ao *pé da serra* (área íngreme), numa área classificada como *solta* ou *quinta* (área de babaçual e também onde são plantados capim para fazer pasto pro gado). Realmente não encontramos nenhum coco no chão naquela área. Sonia me falou que Luis, seu marido, uma vez tirou durante um mês inteiro duas *carradas* (uma *carrada* = uma caçamba = \$ 120,00) de pedra sozinho desta serra para vender, logo em seguida acrescentou: “minha irmã, pobre sofre e não tem nada!”.

Resolvemos voltar e procurar pelas duas mais à frente. Logo Sonia avistou no chão o rastro de um saco sendo empurrado de uma margem a outra do caminho e disse que agora elas estavam naquele lugar, numa área de *mato alto* (que não ta roçado) ou de *capoeira antiga* também cercado, que segundo ela pertencia a Tinoca; depois me mostrou um monte de babaçu no chão de um lado e outro (à medida que vão colhendo o coco, vão colocando na margem da estrada, formando um monte; depois que acabam de coletar numa determinada área, passam pra outra).

Passamos por debaixo da cerca de arame e avançamos um pouco. Sonia gritou por Chica, mas ela não respondeu; então decidimos por voltar e aguardar na estrada. Na volta, Sonia me mostrou que o eles chamam por *soca*, um pé de arroz que nasce do antigo pé que já foi colhido.

Depois de alguns instantes, Sonia ouviu de longe as vozes das duas vindo do *mato*. Ficamos esperando até elas aparecerem. Pegaram parte do babaçu que estava no chão (com o cuidado pra não ficar tão pesado, pois a caminhada de volta era um pouco distante), colocaram dentro do saco, amarraram e depois colocaram na cabeça. Em seguida voltamos.

Quando chegamos no *sítio*, acompanhei Chica até a sua casa. Ela depositou o coco junto a outros no chão, do lado de fora da sua casa, numa *latada*. Entrei na sua casa e ficamos conversando; logo Domingas chegou e começou a participar da nossa conversa. Foi uma conversa em família, pois logo se juntou a nós o seu filho Junior, que na noite anterior havia chegado de viagem, estava voltando de Goiânia. Este, ao lembrar de mim da época em que estive nos festejos de Santo Antonio e Morada Nova me falou: “bebeu da água de santo

Antonio não vai embora tão cedo”. E comentou da saudade que se sente de lá quando se está morando fora: “quem viaja fica com muita saudade da festa de Santo Antonio”



Figura 23 Quebradeiras de côco babaçu (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, junho de 2012)

4.3 Os arrimos de memória

Considero a memória do grupo como um dos principais elementos que asseguram a manutenção da identidade coletiva do grupo, e, por conseguinte, um dos principais elementos estruturadores dos planos de organização social¹⁶. As pessoas estão reunidas em torno de uma memória comum, e este elemento constitutivo comum às suas vidas faz com que se sintam pertencentes ao mesmo grupo.

Segundo Pollak (1992), uma vez constituída, a memória efetua um trabalho de manutenção, coerência e continuidade responsável por influir na organização das gerações do presente e do futuro. Além disso, constitui-se - tal como a identidade - num valor disputado em conflitos sociais e intergrupais.

Essa face política da memória, a qual Pollak (1992) nos chama a atenção, a coloca enquanto um elemento de resistência frente a ameaças externas que um território possa vir a sofrer. Como forma de se colocar em posição de disputa frente à sociedade geral, pode ser acionada enquanto elemento de reconhecimento de direitos e de identidades, ou como

¹⁶ A ligação entre memória e identidade, foi colocada por Michael Pollak no seu artigo intitulado “Memória e Identidade Social”, publicado pela Revista Estudos Históricos, RJ, em 1992.

ferramenta política fundamental, ao se transformar num documento de comprovação da ancianidade da ocupação terra.

A memória é compreendida aqui de um conjunto de acontecimentos vividos e percebidos pelo grupo e que foram construídos coletivamente. Além disso, caracteriza-se como um fenômeno seletivo, em parte herdado, em parte construído. Isto significa considerar que por ser um fenômeno seletivo, somente os acontecimentos políticos e sociais mais significantes para um grupo ficam registrados. Por sua vez, muitos desses acontecimentos são vividos apenas no imaginário, já que não estão situados dentro do mesmo espaço-tempo de muitas pessoas do grupo. Por meio de um processo de socialização – e aqui os rituais religiosos exercem um papel fundamental – estes acontecimentos vão sendo repassados ao longo dos anos, de forma que mesmo os mais jovens, passam a ter um alto grau de identificação com esta memória.

De acordo com os relatos orais, a história de Santo Antônio dos Sardinha remonta a pelo menos um século e meio. Em todas as entrevistas – mesmo com as nuances dadas pela subjetividade dos informantes - percebi que havia uma volta a determinados acontecimentos significativos para o grupo, grande parte acontecimentos vividos no imaginário. A interpretação desse material me levou a considerar a existência de uma “memória coletiva”.

Considere-se tratar estes eventos recorrentes como marcos da história de Santo Antonio, ou como aponta Bosi (1987, p. 339), como “pontos de orientação e de demarcação”, pontos estes de grande significado para o grupo, a partir dos quais a história social das famílias, segundo os informantes, pôde ser estruturada. Assim, dentre os principais arrimos de memória, destaco:

- A compra de negros escravos em Codó (primeiros antepassados). Este relato se caracteriza como uma espécie de mito de origem do grupo;
- a libertação dos escravos em 1888, episódio que é narrado como: “quando Gritô a liberdade!”;
- O abandono das terras pelo antigo senhor;
- A origem da Festa de Santo Antônio, a partir da libertação dos escravos (a partir de 1888);
- A posse das terras pelos “mais velhos” (1ª geração de descendentes), seguido por um processo de distribuição das terras;
- A compra e venda de terras.

A análise dos dados também me levou a considerar a construção de uma memória elaborada pelos seus agentes como forma a dar legitimidade ao seu processo de autonomia. O sentido de construção vem, portanto, do entendimento de que houve uma hierarquização de certas datas, e valorização de determinados personagens e acontecimentos no âmbito do processo histórico de Santo Antonio dos Sardinha.

Não só a presença destes marcos, mas a sua organização enquanto acontecimentos políticos e sociais de profunda relevância para o grupo, em função das suas preocupações sociais e políticas, é que confere à memória o seu caráter de construção. Além disso, a continuidade desta narrativa dentro do tempo se torna uma importante referencia na construção da identidade do grupo. Ou seja, o sentimento de coerência e continuidade dentro do tempo ancora a re(construção) de uma imagem de si, para si e para os outros.

4.4 Entre santos e encantados: os *festejos* do calendário religioso

Há pelo menos 123 anos os agentes sociais de Santo Antonio dos Sardinha realizam um *festejo* tradicional em homenagem ao santo padroeiro. Este *festejo* se constitui, portanto, no principal acontecimento social e ritual que é realizado no território. É um momento onde se fortalecem os laços de parentescos, onde a fé e a devoção aos santos são renovadas, e onde se fortalecem os elementos que compõem a identidade e a coesão do grupo; neste sentido, possuem um papel ativo no âmbito do processo social do grupo estudado. Sob o seu prisma foi possível verificar todo um sistema de classificação simbólico que é partilhado coletivamente e que é responsável por compor um processo dinâmico de criação e recriação de uma visão de mundo

Além dos rituais aos santos do catolicismo popular, os moradores de Santo Antonio são praticantes de uma manifestação religiosa por eles designada de *brincadeira* de Terecô, onde é muito forte a presença de entidades espirituais denominadas por eles de *encantados*. Os encantados se fazem presente quando estão incorporados em transes de longa duração durante os *festejos* de terecô, ou participando do dia-a-dia do grupo estudado, prestando trabalho de cura espiritual e atendendo a pedidos de seus clientes.

O principal *festejo* de Terecô de Santo Antonio dos Sardinha é o festejo de São Raimundo Nonato, e todos os anos sempre tem inicio no dia quinze de agosto, independentemente do dia da semana que recaia a data. Esta data representa um dia santo, o dia de São Raimundo Nonato. Interessante dizer que os participantes do ritual também são chamados de *romeiros*, em alusão aos peregrinos que são devotos do santo na região.

No ano de 2012, o festejo completou 38 anos de realização. Foi iniciado de maneira simples e modesta, mas ao logo dos anos foi contando cada vez mais com novos participantes e novos grupos de terecô e umbanda na sua realização.

Este festejo foi fruto de uma promessa realizada por mãe Tinoca. Em 2003, em uma conversa que tive com ela, ela me disse que antes dessa promessa, vivia doente, “sem ter percepção do dia e da noite”, nem forças para andar. Foi quando seu pai a levou para fazer um tratamento com uma mãe de santo de Bacabal, após muitas tentativas fracassadas com médicos de Pedreiras. Após o tratamento, mãe Tinoca disse que ficou “curada”, então como forma de agradecimento pela dádiva alcançada e ao mesmo tempo para cumprir com suas “obrigações”, passou a realizar o ritual.

Atualmente o festejo reúne uma grande quantidade de terreiros, oriundos de diversas localidades, principalmente de Bacabal, Codó, Lima Campos, Pedreiras, São Luis Gonzaga e São Luis.

Segundo o depoimento de seu Raimundo Luz, os *pretos* acrescentaram o aspecto festivo à tradição portuguesa de culto aos Santos do catolicismo popular. Sobre este aspecto, Moura (2012, p. 108) considera que “resignificando elementos portugueses, os negros reafirmavam, com celebrações, valores e visões de mundo de suas origens, criando uma síntese de culturas ao sobreporem rituais diversificados, afirmando suas tradições. São aspectos inconteste de que festas de santo de tradição portuguesa, associadas a danças e rituais africanos estão na formação do *ethos* das comunidades negras rurais que formam os quilombos contemporâneos”.

Moura chama a atenção ainda para a “cultura da festa”, processo dinâmico de criação étnico-identitária, onde aspectos sagrados e profanos se entrelaçam. Os festejos religiosos são os eventos de maior força e significação, já que enlaça o pertencimento ao grupo, transmitem-se valores e se reafirma a identidade.

4.4.1 O *festejo* de Santo Antonio dos Sardinha

O *festejo* de Santo Antonio dos Sardinha é chamado de *festa mudada*. Isto porque no calendário oficial do catolicismo, comemora-se santo Antonio no dia 13 de junho. Na comunidade, por sua vez, sua comemoração foi transferida para o mês de novembro, já que, de acordo com os informantes, junho é um mês de muitas chuvas e época da colheita de arroz, fato este que torna a sua realização muito dispendiosa nesse período.

Mesmo assim, no mês de junho, as famílias de Santo Antonio se organizam para saudar o santo. Nos treze primeiros dias do mês – período que denominam de trezena – realizam todas as noites na igreja uma cerimônia com rezas, ladainha e hinos aos santos. No ultimo dia de cerimônia - no dia 13 de junho - uma procissão é realizada para homenageá-lo.

Neste dia, assim como nos demais dias santos, é feriado em Santo Antonio. Grande parte dos moradores passa a se dedicar aos preparativos da cerimônia, através da ornamentação da igreja, limpeza do *sítio*, entre outros. Além disso, todos fazem uma fogueira na porta de suas casas, que é acessa no fim da tarde, instantes antes da procissão com o santo sair. O cortejo percorre as principais ruas do povoado, e todos os participantes levam velas na mão. Em cada janela de todas as casas do povoado também são colocadas velas acesas. O fim da celebração acontece na igreja, quando todos já voltaram da procissão e passam a realizar a ultima reza da trezena, fechando um ciclo de quarenta e quatro dias seguidos de reza¹⁷. A partir de então, aguarda-se o mês de novembro para a realização do festejo.



Figura 24 Procissão de Santo Antônio (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, junho de 2012)

¹⁷ Como maio é um mês dedicado a Nossa Senhora, em Santo Antonio os moradores realizam reza na igreja durante os 31 dias do mês. Logo que finaliza o mês de maio, iniciam-se as rezas para Santo Antonio, somando-se um total de quarenta e quatro dias de rezas.



Figura 25 Procissão de Santo Antônio chegando na igreja (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, junho de 2012)

A seguir, faço uma breve descrição das principais etapas do festejo que acompanhei durante o mês de novembro de 2012:

- Levantamento do mastro (quinta-feira, 08 de novembro de 2012)

Em Santo Antonio, o dia do levantamento do mastro, é uma ocasião muito especial, pois marca oficialmente o início do *festejo*. Foguetes anunciaram a alvorada, e por volta das 5:00h da manhã, muitas pessoas já estavam ocupadas com algumas atividades, principalmente com a limpeza da área que fica nos arredores da igreja, do cruzeiro, e dos *botequins*. Neste dia também seria feito o *assentamento* do novo *cruzeiro* feito de ferro¹⁸, para substituir o *antigo*, de madeira. Além disso, seria realizado o batismo das crianças de todos os povoados próximos.

Por volta das 16 horas, uma comitiva principal – formada por homens – seguida de um grande grupo de participantes formado por moradores locais e convidados, foram buscar o mastro no *povoado* vizinho de Nova Luz. O percurso até o pé da *serra* – feito de caminhão – foi bastante animado, com muitos fogos, batuques e brincadeiras.

No momento da escolha da árvore que ia ser cortada, houve um pequeno desentendimento entre seu Aniceto e seu Raimundinho. Este último não estava de acordo com o fato de que o *pau do mastro* já havia sido escolhido pelo *dono do terreno*. Mas mesmo contrariado, seu raimundinho acabou acatando a decisão de seu Aniceto, que era a de levar o *pau* já escolhido.

¹⁸ Feito pelo filho do dona Maria Amália.

Após a escolha do mastro, deu-se início a sua cerimônia de benzimento, feito com orações e banho de cachaça. Em seguida, foi feito o seu corte, ao som da seguinte cantiga entoada pelos *brincantes*:

ô viva ô reviva
 ô tornou revivar
 Mastro do santo que vai derrubar!

Seu Raimundinho foi o primeiro a lançar o machado, seguido do revezamento de mais algumas pessoas. O mastro saiu carregado por um grupo de homens do povoado, e o percurso de volta - desta vez todos à pé – foi realizado com bastante alegria e entusiasmo, com muitos cânticos referidos a este momento¹⁹:

Ô lerê siriê
 Ô lerê síria
 Eu não saio daqui
 Sem tomar!²⁰

Olha cabra que berra
 Mamãe ta chamando
 Berra, berra
 Mamãe ta chamando

Antes de chegar na igreja, um grupo de mulheres com ramos de murtas²¹ aguardavam o mastro, que passou a acompanhar o cortejo. Dentro da igreja, o mastro foi enfeitado e no seu topo foi colocado uma bandeira com a imagem do Santo Antonio. Após esse momento, bem em frente à igreja, o mastro foi levantado com muita emoção.

¹⁹ O costume de cantar determinados versos durante o percurso do buscamto do mastro se chama *cantar o mastro*, e é uma etapa do ritual considerada muito importante, pois dela vai depender animação do momento.

²⁰ Se refere à ingestão de alguma bebida alcoólica.

²¹ No momento em que os homens vão buscar o mastro, um grupo de mulheres sai para colher ramos de murtas para o enfeite do mastro. Elas ficam aguardando num local próximo a uma das entradas do *povoado*.



Figura 26 Buscamento do mastro no pé da serra (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)



Figura 27 Recepção do mastro pelas mulheres com ramos de murta (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)



Figura 28 Levantamento do mastro (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)

- As novenas

A noite seguinte do levantamento do mastro é também conhecida como *primeira noite*: a primeira das nove noites seguintes de rezas e ladainhas realizadas na igreja. Cada noite, é regida por um grupo de parentes, e o seu representante direto é chamado de *dono da noite*. Este é responsável por dar os foguetes para serem lançados na ocasião do início e fim da reza, e também por oferecer um lanche a todos os participantes.



Figura 29 Momento de rezas na igreja (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)

- *A nona noite* ou o *dia da festa* (sábado, dia 17 de novembro de 2012)

A última noite da novena é também conhecida como o *dia da festa*, pois é quando acontece, após a reza, um grande *baile dançante* no *salão de festas* para uma grande quantidade de participantes. Desde o início do dia, muitos convidados e membros da família vindos de outras localidades já se encontravam em Santo Antonio. Além disso, todo o sítio estava repleto de barracas armadas por vendedores de bebida e refeição.

Durante o dia, a igreja foi enfeitada com flores e muitas velas. No canto esquerdo, estava localizado um andor já todo ornamentado com flores e a imagem de Santo Antonio. Além disso, na semana anterior, a sua fachada havia sido pintada, bem como a velha porta de entrada havia sido substituída por uma nova. Esses reparos foram frutos de pagamentos de promessas feitas a Santo Antonio por alguns moradores.

Durante a noite, a reza foi acompanhada por um banda de sopro, com oito músicos da região, que sempre são contratados para a época do festejo, e assim como grande parte dos demais convidados, estavam hospedados no povoado. A igreja estava mais cheia do que os demais dias, pois abrigava os chamados *romeiros*, como são chamados os devotos dos santos que viajam pela região para acompanhar os festejos que são feitos em sua homenagem.

Após a missa, a banda de música ficou tocando em frente à igreja, e muitas pessoas ficaram reunidas dançando ao som de músicas dos tempos antigos. No *salão de festas*, uma banda de Pedreiras fazia sua apresentação com músicas atuais, de ritmos muito apreciados pelos moradores da região, como forró, tecno-brega e reggae. A banda tocou a noite toda, e o baile só encerrou ao amanhecer.



Figura 30 Banda animando o festejo (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)

- O dia do *Juízo* (domingo, 18 de novembro de 2012)

Juiz ou júizo é como é chamado o cortejo com os representantes dos *donos da festa*. Geralmente estes são em numero de três. O primeiro e principal *dono* – aquele que *tira a preferência* para realizar o festejo – escolhe, dentre a sua rede de relações de parentesco e compadrio, mais dois *donos* para lhe ajudar na realização. Os representantes que participam do cortejo são crianças eleitas para assumir este cargo, geralmente *filhos* ou *netos* dos *donos da festa*.

O cortejo do *juízo* sempre acontece ao meio-dia. Neste domingo, na exata hora, ao som das musicas tocadas pela banda tradicional, o grupo de crianças representantes do *juízo*, saiu percorrendo algumas ruas do povoado, todas vestidas com roupas brancas e se dirigiu para a casa do principal *festeiro*. Lá, de forma cerimoniosa, foram servidas com um almoço especial. Após o almoço, tanto as crianças quanto os outros presentes se dispersaram em outras atividades. A banda de músicos seguiu para o *botequim*, e ficou tocando por toda a tarde, e de forma alegre e descontraída, muitas pessoas dançavam.

Por volta das 17horas, a banda parou de tocar em virtude dos preparativos para o inicio da procissão de Santo Antonio, era chagada a hora de *tirar a procissão*. Dentro da igreja, muitas velas foram distribuídas para os *romeiros*, que aguardavam com muita emoção seu inicio. Muitos estavam ali pagando promessas, andando descalços com pratos de velas na cabeça. A procissão seguiu dando a volta no *povoado* e antes de retornar para a igreja, parou aos pés do *cruzeiro*, onde muitos passaram a rezar e a depositar suas velas. Em seguida, todos

entraram para a igreja para assistir a realização da missa que ia fechar o ritual daquele ano. A missa foi acompanhada pelos músicos da banda, e no seu encerramento, foram cantados muitos hinos para os santos. O momento mais emocionante – quando muitos estavam chorando - foi quando se cantou o hino de despedida a Santo Antonio:

Adeus meu Santo Antonio adeus
 Até o ano que vem
 Se Deus me conceder a vida
 E meu santo Antonio também.



Figura 31Almoço para as crinaças do júizo (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)

- *Lava-pratos* (segunda, 19 de novembro de 2012)

O *lava-pratos* marca o encerramento do ciclo da festa, e ao mesmo tempo, o início de um novo ciclo, já que neste dia são apresentados os *festeiros* do ano seguinte. O repasse deste título acontece na manhã de segunda-feira, na igreja do povoado. O *festeiro* antigo faz seus agradecimentos e repassa a responsabilidade pela organização do ritual ao próximo candidato. Anteriormente em Santo Antonio, os *donos da festa* eram escolhidos através de sorteio; hoje em dia, por sua vez, sua escolha ocorre através do que eles chamam de *tirar a preferência*: um candidato se manifesta publicamente e diz que deseja ser o *festeiro* do ano seguinte. No

repasso deste ano, ficou oficializado que a festa de 2013 será regida pelo seu Aniceto e sua família. A sua *preferência* já estava acordada entre os moradores de Santo Antonio. Aliás, até o ano de 2016, todos os *festeiros* já foram escolhidos.

O encerramento do *festejo* também é marcado com a apresentação do tambor de crioula, aguardado por muitos com bastante expectativa.



Figura 32 Apresentação do tambor de crioula no lava-pratos (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, novembro de 2012)

4.4.2 *Brincadeira de Terecô*

Ir para Santo Antonio dos Sardinha num contexto de festas realmente é uma experiência social bastante interessante, absorvente e intensa, ainda mais quando estamos falando dos festejos de Terecô. Conhecido também por Tambor da Mata ou Mata, o Terecô é uma manifestação da religiosidade popular maranhense, de origem afro-brasileira, e que em Santo Antonio dos Sardinha, recebe também outras denominações, como *brincadeira* e *Verequête*²².

Ainda é um sistema religioso pouco conhecido e pouco estudado. Possui alguns elementos em comum com outras manifestações religiosas afro-brasileiras, como a Umbanda e a Mina, dentre eles, o transe e o ritual com tambor. Em alguns terreiros, também pode ser conhecido por “encantaria de Barba Soeira”, entidade que é sincretizada com Santa Bárbara, santa que é muito apreciada e cultuada pelos terecozeiros e pelos *encantados*.

²² O Vodum jeje Tói Verequete esta acima de todas as entidades encantadas e é considerado o padrinho das encantarias.

Estudiosos da religião afro-brasileira apontam que o Terecô se originou em Codó e suas redondezas a partir de práticas religiosas de negros escravos das fazendas de algodão. A expressão Mata seria, portanto, uma alusão a sua origem rural e, ao mesmo tempo, uma forma de diferencia-lo do Tambor de Mina, sistema religioso afro-brasileiro surgido na capital.

Com relação a sua matriz africana, Mundicarmo Ferreti (p. 296, 2012), aponta que trata-se de um sistema religioso onde a cultura africana foi mais sincretizada e, “apesar de exibir elementos jeje e alguns nagô, sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (angola, cambinda), e sua língua ritual é, principalmente o português.”

Embora sua presumível origem em povoados negros de Codó, o Terecô está muito difundido em vários outros municípios vizinhos, como Bacabal, Pedreiras, Lima Campos, São Luiz Gonzaga, Peritoró, municípios estes que compõe a denominada região do Médio Mearim, ou região dos cocais, e que no passado escravocrata, abrigaram grande quantidade de fazendas de algodão. No entanto, é notória a supremacia do município de Codó com relação a alguns aspectos formais que dizem respeito a este sistema religioso, uma vez que muitos pais de santo, para abrirem suas tendas, necessitam de um alvará, ou uma espécie de autorização que é retirada neste município, mais precisamente por intermédio de Bita do Barão, famoso pai de santo codoense responsável por conceder esta certificação.

Interessante notar que essa alusão a sua origem rural, surgido no interior das matas, longe da vista dos senhores e da polícia, está presente nos relatos dos moradores de Santo Antonio, e também nas narrativas das entidades espirituais que ali se manifestam.

Isso nos chama atenção para o fato de que, para além de sua instituição formal, em terreiros ou tendas, muito provavelmente o Terecô ou Tambor da Mata já existia enquanto ritual religioso, só que manifesto de forma discreta, em meio às densas matas ou em quartos fechados. (falar do depoimento de dona lili, quando eu perguntei a ela sobre isso). Nesse aspecto, é uma manifestação muito antiga, tão antiga quanto a Mina.

Mundicarmo Ferreti (2012, p. 305) reforça essa idéia: “embora Codó não tenha terreiros tão antigos como o de São Luis, é possível que o Terecô tenha surgido antes da Mina, com a realização de rituais na ‘mata do coco’ por escravos de fazenda de algodão do município”.

Segundo Mundicarmo Ferretti (2012, p. 298), em terreiros de São Luis, a “linha de Codó” é associada à “nação” Caxias, “reverenciada na Casa de Nagô, que para uns líderes religiosos, remete a Caxeú (na África), e para outros, ao município maranhense de mesmo nome (Caxias); de onde Codó foi desmembrado, cujo nome também pode ter sido derivado de Caxeú”.

Muitas coisas me chamaram a atenção durante as minhas participações nos *festejos* de Terecô em Santo Antonio dos Sardinha, mas gostaria de destacar algumas: a saída dos médiuns incorporados para os diversos ambientes do lugar e a proximidade afetiva que se instaura a partir de então entre os *encantados* e as pessoas em geral; o fato do ritual seguir dia e noite por 5 dias consecutivos, com apenas dois intervalos, um por volta das 10h da manhã e o outro por volta das 15:00h da tarde, sobretudo destinados a alimentação dos participantes; e o uso termo *brincadeira* para designar o ritual de Terecô.

Uma das estratégias adotadas pelos *brincantes* de Terecô para que este ritual possa prosseguir sem suspensão durante vários dias e noites, é o revezamento entre os grupos de cada terreiro. Quando os representantes de um terreiro ou de uma tenda, liderados por um pai ou mãe de santo (e isso inclui não só os médiuns, mas cozinheiros, assistência, diretoria e músicos), estão muito cansados, estes se recolhem, e um outro terreiro assume o lugar de comando no salão. Dessa forma, os grupos vão se revezando entre si, de forma a possibilitar que a *brincadeira* não termine antes do prazo. Ainda assim há alguns participantes que nunca param, a não ser em momentos de cochilos alternados, mas logo voltam a *baiar*.

Brincadeira é uma categoria adotada não só pelos praticantes do Terecô, mas por todos aqueles de uma forma ou de outra, interagem com este universo. O uso dessa expressão nos evidencia, por certo, um elemento recreativo muito forte e presente nos rituais do Terecô. Não só os humanos se divertem, e passam a comemorar, beber, cantar e dançar durante os dias do festejo. As entidades, e sobretudo elas, também vêm com essa finalidade. Mas também se manifestam para atender às pessoas que precisam delas.

Certa vez, conversando com seu Zizi, ele me disse que havia começado a fazer uma *brincadeira* de Terecô durante um final de semana do mês de maio. Achei estranho, porque em visitas anteriores a Fedegoso, tive conhecimento de que lá o Terecô era realizado somente em agosto; então perguntei a ele o motivo, e sondei se era uma espécie de promessa da sua parte, mas ele me falou que maio era um mês muito triste em Fedegoso, e que então fazia a *brincadeira* para alegrar os dias.

Com relação a parte rítmica e performática dos *brincantes*, posso dizer que os giros contínuos em torno do próprio eixo, ou em volta do salão, constituem uma característica marcante do terecô. É muito comum também algum médium ficar dançando em frente ao tambor, em movimentos que lembram a dança do tambor de crioula. Outros passos e gestos corporais também são observados, como saltos, envergaduras com o tronco inclinando ora para frente, ora para trás, movimentos marcados de ombros, principalmente nas mulheres. Há *encantados* que quando percebem que estão sendo observados, começam a compor e a exibir

uma linda dança, às vezes bastante sensual quando incorporados em mulheres, tal como um dançarino que faz seu momento de solo para a plateia.

O terecô em certas horas se torna um ritmo muito frenético. No ritual de 2003, a parte musical era composta por quatro tocadores de cabaça, um tocador de tarol, e dois abatazeiros que tocavam os tambores. Um tambor central era tocado deitado e marcava o tempo, e outro, amarrado na cintura do tocador fazia os toques dobrados e os improvisos. Os tambores são de pau, cobertos com coro de veado e tocado com as mãos. Por vezes, a expressão Tambor da Mata também era utilizada para designar o tambor, o seu toque e ritmo durante o ritual; em outros momentos, é ritmo também é chamado de Terecô. (falar da marimba e do sax)

Os *encantados* quando incorporados gostam muito de cantar, e por isso estão sempre criando novas cantigas, ou relembrando as antigas. As cantigas no terecô também cumprem um papel de ensinamento e transmissão de valores. Não só transmitem uma visão de mundo, mas também atuam como instrumento de formação de novas gerações e de informações sobre o sistema de crença partilhado pelo grupo (M. FERRETTI, 2011).

Lembro de que sempre que seu Colin Maneiro queria pontuar alguma coisa comigo, sempre recorria a uma de suas cantigas, dentre seu extenso repertório autoral. Particularmente me lembro de uma que ele cantava quando queria me dizer que com ele as coisas deveriam ser tratadas de modo sério e comprometido:

“o meu papel é branco, a minha tinta é preta
Mas eu só ando na letra,
Escrito com a caneta”



Figura 33 Fachada do salão de terecô (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, setembro 2012)



Figura 34 Filha de santo decorando o salão de terecô (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, maio de 2012)



Figura 35 Ritual de terecô (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, maio de 2012)

4.4.3 O encontro com os *encantados*

As entidades espirituais recebidas pelos praticantes dessa manifestação religiosa são chamadas de *encantados*. Quando incorporados durante os festejos, cantam e dançam em transe de longa duração. Além de se manifestarem nos momentos de festa, prestam trabalhos de cura espiritual para a comunidade, a atendem a pedidos dos seus *clientes*.

Encantado é um termo genérico para designar entidades espirituais que não são africanas. Acredita-se que foram espíritos humanos, e que ao contrario das demais pessoas,

não morreram, mas “se encantaram”, se transformando numa nova maneira de ser, passando a existir num mundo invisível, do qual podem retornar ao “mundo da matéria” em distintas formas de manifestações e contextos variados.

No terecô, as entidades encantadas estão organizadas em famílias, sendo a principal, a constituída pela “família da mata de Codó”, que está sob a chefia de Légua Bogi Buá da Trindade²³. É dessa família, que descendem algumas das principais entidades encantadas que são recebidas em Santo Antonio dos Sardinha, como seu Preto Velho e seu Colin Maneiro. Como todos encantados dessa família, estes são irreverentes, brincalhões e gostam muito de bebida. Além disso, são muito temidos por todos, pois possuem fama de vingativos e que podem castigar, ou mesmo tirar a vida daqueles que lhes desobedecem ou lhes desrespeitam. Quando vem à terra, convivem bastante com os humanos, estabelecendo com todos que comparecem nos terreiros, relações de afeto e clientela. “dançam, cantam, bebem, conversam, contam suas histórias, fazem amigos e protegidos, dirigem cerimônias rituais, fazem cura, resolvem problemas de toda sorte” (PRANDI, p 218)

Por este motivo, são considerados entidades ambíguas, já que em muitas situações não são tratadas como espíritos, mas como seres humanos de carne e osso, com poderes excepcionais. Além disso, são também consideradas ao mesmo tempo entidades dadivosas e perigosas, pois ao mesmo tempo que podem curar, podem provocar doenças.

“Tem encantado do mesmo tanto que tem pecador”. Certa vez me falou seu Preto Velho, uma das entidades encantadas que *passa* em Santo Antônio dos Sardinha. Crescência, a mãe de Irinaudo, me contou que seu filho passou a receber encantados quando ainda era criança, tinha por volta de 10 anos. Na época, ela ia buscar coco e levava o filho para lhe ajudar, mas quando chagava no *mato* ele não deixava fazer nada porque ficava correndo de um lado para outro, se jogando na mata de tucum. Aos 17 anos ela descobriu quem era o encantado que o filho recebia, pois este se apresentou dizendo que se chamava Colin Maneiro.

Certo dia, ela contou que seu Colin Maneiro *em cima* de Zé Willian²⁴ estava *irradiando*²⁵ em Irinaudo, fazendo com ele andasse de joelhos por todo o *sítio*, fato que o fez ficar com os joelhos em carne viva. Segundo ela, isso aconteceu porque seu filho

²³ De acordo com Mundicarmo Ferreti (2012), trata-se de uma “controvertida entidade espiritual, apresentado em Codo como ‘príncipe guerreiro’ ou preto velho angolano e, em São Luis, como filho adotivo de Dom Pedro Angassu, oriundo de Trinidad, ou como um caboclo ‘da Mata’. É também apresentado como um vodum cambinda (na casa das Minas – jeje) ou como um misto de Légba (correspondente daomeano de Exu) e do vodum Polibiji”.

²⁴ Um dos principais pais de Santo da Região. Seu terreiro fica em Morada Nova, povoado vizinho de Santo Antonio.

²⁵ Neste depoimento, *irradiação* seria o mesmo que sentir de sentir a presença do encantado. Dizem que a irradiação é muito mais forte e “ruim” do que a sua manifestação.

levava a sério a sua missão. Na ocasião, seu Colin disse que se Irinaudo seguisse direitinho o que ele tava dizendo, ele nunca mais ia fazer nada com ele.

Crescência disse ainda que mesmo Irinaudo sendo mais novo do que ela, qualquer coisa que ele diga ela obedece: “ele é mais novo, mas o encantado dele é mais velho!”. Ou seja, há um profundo respeito pela entidade. No entanto, embora sejam muito temidas, “são depositárias de grande confiança e encaradas como defensores pelos terecozeiros” (FERRETI, 2012, p.), estabelecendo tanto com estes quanto com as pessoas que frequentam os terreiros, relações de afeto e clientela: “dançam, cantam, bebem, conversam, contam suas histórias, fazem amigos e protegidos, dirigem cerimônias rituais, fazem cura, resolvem problemas de toda sorte” (PRANDI, 2001, p 218).

Lembro que a primeira vez que encontrei com seu Colin Maneiro foi na época da minha primeira visita a Fedegoso para acompanhar um festejo de terecô. Dali em diante, nos encontramos mais algumas vezes em Santo Antonio, ou em Morada Nova²⁶, onde, sem dúvidas, seu Colin Maneiro é a principal liderança. Na época, ficava surpresa com toda essa proximidade humana e da forma como assumia uma personalidade própria, se tornando uma outra “figura”, diferente de seu Zé William, o seu *cavalo*, como designam a pessoa na qual as entidades se manifestam.

Tive a oportunidade de reencontrar seu Colin Maneiro durante as minhas etapas de campo. Para mim foi uma nova surpresa saber que agora, além de Morada Nova, ele também estava presente em Santo Antonio, já que é a principal entidade recebida pelo pai de santo Irinaldo. Também tive a oportunidade de conversar com ele no festejo de terecô, acompanhado no mês de agosto de 2012, *em cima* de seu Zé William.

²⁶Embora faça limite com santo Antonio dos Sardinha, o povoado de Morada Nova pertence ao território de Bom Jesus.



Figura 36 Seu Preto Velho *em cima* do pai de santo Irinaldo



Figura 37 Festejo de Terecô em Fedegoso (fotografia: Maria Tereza Trabuasi - Agosto de 2012)



Figura 38 Tambor da Mata em Fedegoso ao amanhecer do dia (Fotografia de Maria Tereza Trabulsi, agosto de 2012)

4.4.4 A partida: acompanhando um ritual de morte

Em mas das etapas de campo fui surpreendida logo cedo com a notícia de que uma senhora, mãe de uma moradora do povoado Barrocão, havia falecido. Sua filha era casada com João Cararrosa, filho de José Cararrosa, um dos moradores mais antigos, que veio do Ceará e que comprou de Raimundo Lourenço uma porção de terra de Santo Antonio dos Sardinha, e por lá estabeleceu moradia com sua família há pelo menos 30 anos.

Todos os moradores de Santo Antonio suspenderam suas atividades quando receberam a noticia. Quem estava para *roça* ou *pro mato* voltou, quem estava cozinhando parou, as aulas do colégio foram canceladas. Cleison foi na *roça* chamar seu pai e dona Maria Amália também foi chamar seu marido. Sonia me disse que quando uma pessoa morre, todos de Sato Antonio se mobilizam ajudando a preparar o velório e principalmente ajudando a cozinhar para os *visitantes*.

Fui acompanhando Sônia até o local em que estava previsto para acontecer o velório. Fomos caminhando, e logo se juntaram a nós outras pessoas, que também se dirigiam para o local. Ao chegarmos no *povoado* Barrocão, havia poucas pessoas. Mourão, Naudinha e Sonia entraram, foram consolar os parentes e logo começaram a ajudar nas tarefas. Iniciou-se uma divisão de trabalho: os homens passaram a cortar a carne (dias antes, seu Cararrosa havia matado um boi para vender a carne, logo ele ainda tinha grande quantidade de carne congelada), e as mulheres cuidavam de limpar, temperar e cozinhar.

Parte das mulheres se ocupavam de catar arroz, outras de preparar o tempero da carne e do feijão, e um outro grupo cuidava da limpeza e de cozido da carne e do feijão. Para tanto, foram utilizadas duas cozinhas (angélica separou a gordura da carne para derreter e fazer sabão); a preocupação principal era de não deixar faltar comida para as *visitas*. Havia também a organização das cadeiras na frente da casa para receber as pessoas. Algumas mulheres chegavam trazendo panelas grandes de suas casas para ser cozinhado o arroz. Um dos filhos do seu Cararrosa chegou trazendo um saco de arroz dizendo que seu Aniceto tinha mandado. Perguntei para Sonia se seu Aniceto tinha dado o arroz, ela me disse que ele tinha emprestado, que quando “ele pilar, ele vai pagar”.

Na parte interna da casa, havia os cuidados com o preparo do corpo para a passagem. O responsável em fazer isso foi Neném, que me disse já ser acostumado. Antes e depois da sua assistência tomou um cálice de cachaça da terra para “dar coragem”. Deu início ao procedimento primeiramente tirando a dentadura, despindo o corpo, depois passando um pano molhado para fazer a limpeza e depois vestindo o corpo com uma vestido branco escolhido pela filha. Após isso, o corpo foi coberto com uma toalha branca. Após ter sido depositado dentro do caixão, a cama e o cochão foram retirados e colocados do lado de fora da casa: “a cama fica um bocado de dia do lado de fora, panhando sol e sereno, depois passa álcool e pronto, bota de novo pra dentro, não tem nadinha não, agente só queima quando é doença feia” (Crescência).

Enquanto isso, os integrantes da família tentavam entrar em um acordo para saber a onde iriam fazer enterro da senhora. Sua filha, moradora de Barrocão – território de Santo Antonio, disse que a vontade da mãe era de ser enterrada ali mesmo, em Santo Antonio, mas a outra parte da família, que morava no povoado de Olho D’água, no município de São Luis Gonzaga, queria que a mãe fosse enterrada por lá. No final, decidiu-se levar o corpo para Olho D’água; os moradores de Santo Antonio ficaram um pouco contrariados com a decisão já que não estavam fazendo a vontade da falecida, e diziam que a senhora estava zangada, fato este que podia ser comprovado pelo rápido processo de inchamento de corpo. Por volta das 10:00h da manhã chegou um carro para buscar o caixão, que saiu de Santo Antonio por volta das 15h da tarde. Um grupo de cinco pessoas de Santo Antonio foi para o outro povoado com a função de prestar apoio e solidariedade, mas, sobretudo, prestar auxílio durante a *sentinela*.

Os rituais fúnebres de *despesa*, *visita* e *sentinela* são cumpridos com muita obediência e cerimônia em Santo Antonio. Eles designam por *despesa* o conjunto de gastos despendidos pela família do ente que morreu, geralmente nos gastos da *sentinela* e das *visitas*. Os gastos principais são com os preparativos do almoço para receber as pessoas que vem prestar a

última homenagem e solidariedade à família. Geralmente mata-se um boi, compra-se carne de porco (leitão), e arroz; além disso, há os gastos com velas e café. Para esta cerimônia que acompanhava, os informantes me disseram que havia sido preparado por volta de 15 kg de arroz e 50 kg de carne.

A *Sentinela*: consiste em velar o corpo durante toda a madrugada, rezando o terço, até o momento do *sepulcro* no cemitério local. E as *visitas* são as chamadas celebrações, “quase uma missa”, onde “oferece-se atenção a alma daquela pessoa”, para salvar o ente que partiu, e ocorrem no período de 15 dias, 1 mês, 6 meses e 1 ano (obs: a visita de 6 meses de Pedin, ocorrerá dia 18 de novembro, no período da festa de Santo Antonio, que acontecerá nos entre os dias 17, 18 e 19 de novembro. Um dia, encontrei com seu Domingos, o *festeiro* desse ano, e ele disse que já havia falado com o padre para celebrar uma missa neste dia), e depois só anualmente, durante o dia de finados.

Nas *visitas* se faz uma procissão até o cemitério, reze-se o terço, e depois cada pessoa que quiser acende uma vela ao redor da *cova*. Depois todos voltam para a *despesa*, que consiste no almoço oferecido pela família. Após o almoço, as pessoas ficam um pouco com a família e depois vão embora. Segundo Neném, o cemitério local é o mais antigo da região. Além de seu Aniceto, que é o que é responsável por fazer a marcação onde serão feitas as sepulturas, existe a função de *coveiro*. Lá, os mortos são enterrados com os pés para o nascente e a cabeça para o poente. Certo vez, Chica me falou que aos pés do Cruzeiro – situado bem em frente a igreja – há um cemitério de anjinhos, pois todas as crianças que morrem antes de completar 01 mês de vida, são enterradas ali.

A notícia desta segunda perda chocou muito os moradores de Santo Antonio, já bastante abalados com a morte de um *filho do lugar*, como costumam dizer. E ainda não havia nem feito um mês do seu falecimento. Segundo os moradores, maio e junho foram meses “muito pesados”. Todos estavam *de sentimento*, e além disso, muitos informantes me disseram que estavam com *pressentimentos* sobre as mortes que ocorreram nos últimos dias. Pressentiam através de sinais, como sonhos (Sonia e Jardiane), pássaros que agoram²⁷ morte (Angélica e Crescência) e noites mal dormidas. Até mesmo seu Colin Maneiro, havia dito na última quinta-feira, quando foram acender uma vela no salão e esta ficou estalando muito, que logo outra pessoa ia morrer.

²⁷ Prenúncio de morte.

5. TERRITORIALIDADES E IDENTIDADES EM QUESTÃO

Em Santo Antonio dos Sardinha existe uma variedade de categorias utilizadas para se referir tanto à autodefinição dos agentes sociais quanto para nomear os espaços que integram o território reconhecido pelas famílias. Tais categorias integram um sistema de classificação que organiza a vida social e definem pertencimentos a partir de laços de parentesco e compadrio. Ademais de balizar a vida coletiva, contribuem para a caracterização da identidade étnica do grupo.

Para falar da consolidação do território de Santo Antonio, dei ênfase às formas de definição dos informantes, sendo que o próprio termo território aparece como uma das categorias nativas de classificação do espaço. Busquei trazer à luz as relações sociais ancoradas num conjunto de práticas, saberes e rituais que assinalavam para a construção social do território a partir do entrecruzamento de diferentes planos de organização social. Nessa perspectiva, o processo de territorialização em Santo Antonio se baseia na relação das famílias com a terra, com os recursos naturais, e nas interações que os próprios agentes sociais estabelecem entre si.

A presente análise também opera com a noção de territorialidade, compreendida como um processo de reorganização social, que implica numa forma de redefinição do controle da terra por parte de um grupo social específico, e da continua reelaboração da cultura e da relação com seu passado (OLIVEIRA, 1998). Operar com esta noção em Santo Antonio dos Sardinha implicou em considerar os processos pelos quais o grupo consolidou historicamente o seu território através do controle das terras.

Como o território não é algo que existe por si só, mas fruto de uma construção, o termo especificidade foi utilizado para traduzir um processo localizado, com agentes específicos e seus termos próprios. Assim, o conceito de territorialidade específica, empregado por Almeida (2006) para explicitar a diversidade de formas de apropriação da terra no Maranhão – cada uma com suas especificidades e com suas características peculiares - vem considerar neste trabalho o processo histórico diferenciado da territorialização em Santo Antonio.

Segundo Almeida (2006) as territorialidades específicas podem ser entendidas como domínios de extensões de terra entrelaçados por diferentes planos organizativos, construídos historicamente com base em relações sociais específicas. Estas situações foram identificadas e classificadas pelo referido autor como terras de preto, entre outras classificações. Neste caso, terra de preto seriam aqueles territórios apropriados por descendentes de negros escravizados

em sistema de usufruto comum, ou em sistemas que articulam apropriação familiar e apropriação comum dos recursos da natureza.

O sistema de uso comum da terra aparece na literatura antropológica como um elemento “invariante” para caracterizar as chamadas territorialidades específicas (PEREIRA JUNIOR, 2008, p. 38), não obstante os seus processos históricos diferenciados. No entanto, o processo de territorialização em pauta apresenta uma diferente forma de relação das famílias com a terra. Em Santo Antonio, a relação com a terra em determinados planos sociais, não é pensada de forma comum, mas de forma parcelar.

Considero que tal característica seja um dos principais elementos a apontar uma especificidade para se pensar o seu território, já que como considerou Pereira Junior (2008, p. 37), “cada situação histórica de acesso à terra possibilita a formação de uma determinada territorialidade específica”.

A situação empírica apontou que esta forma diferente de apropriação da terra - que em determinado momento se constituiu numa particularidade, ou melhor, numa especificidade - é explicitada localmente através da categoria terra de dono. Será esta categoria, portanto, que será posta em análise a seguir.

Este processo de territorialização foi analisado a partir da desagregação das fazendas de algodão, em fins de século XVIII, simbolizada pelo abandono da casa-grande. Nesse contexto, a construção dessa territorialidade específica, se constituiu num importante meio que permitiu ao grupo historicamente marginalizado, justificar e garantir a propriedade e o domínio do território por ele ocupado.

Embora o processo de territorialização em Santo Antonio dos Sardinha tenha assinalado uma partilha formal das terras, e de certa forma descaracterizado o original sistema de uso comum, as relações sociais entre os moradores dos povoados não foram desestruturadas. Não houve uma quebra da unidade étnica nem alteração nas práticas de apropriação da terra e demais recursos anteriormente vigentes.

Há uma série de relações que os circunscrevem numa territorialidade e em princípios de pertencimento comum, como por exemplo, a noção de uma mesma família, que simultaneamente lhes confere um mútuo reconhecimento e os distinguem de outros. Neste aspecto, a sólida articulação dos laços de parentesco e solidariedade, além de referências recorrentes a um mesmo antepassado, foram fatores fundamentais na formação de um sentido de território.

A noção de parentesco, por exemplo, cobre as distintas divisões que conformam as designadas terras de dono, nos chamando a atenção para o fato de que os laços de parentesco

e solidariedade explicitam um princípio de territorialidade que vai além de demarcações físicas. A noção de território, neste sentido, nos remete às interações sociais entre as pessoas, entre as famílias e entre os povoados, de acordo com os distintos planos de organização social. Neste sentido, o que caracterizaria suas bases e fronteiras são muito mais as relações sociais que se configuram a partir dos planos de organização social, como já foi demonstrado, do que propriamente seus limites físicos. Neste sentido, suas fronteiras são fluidas, pois ora se expandem, ora se fixam em limites definidos.

5.1 Mas como pensam e vivem o seu território?

Do ponto de vista geográfico, o chamado território de Santo Antonio dos Sardinha pode ser entendido como uma unidade territorial extensa, cujos limites físicos possuem marcos que correspondem aos da antiga fazenda, e no interior do qual existe um conjunto de outras unidades menores, designadas de povoados .

Essa subdivisão em unidades menores obedece a uma lógica política-administrativa, referendada pelos próprios agentes. Estes consideram um povoado autônomo cada núcleo que possui uma associação . Neste sentido, cada povoado é entendido como um núcleo residencial e de trabalho de diferentes unidades domésticas. O principal e mais antigo núcleo, e que é considerado a sede local, recebe o mesmo nome do território: Santo Antonio dos Sardinha. Como vimos anteriormente, foi a partir desse povoado que se desencadeou historicamente o processo de territorialização e autonomia do grupo.

Ao observar o povoado de Santo Antonio a partir de um plano mais restrito, percebi que ali também existia outra subdivisão espacial para designar seus distintos locais. Assim, existiria o que eles denominam de Sitio Velho, ou somente Sítio. Esta denominação se refere a parte considerada mais antiga do povoado, daí a designação de velho ser agregada ao seu nome. Esta parte tem uma grande importância simbólica, pois além de no passado ter sido o local de feitura, atualmente é onde se localiza algumas das principais edificações do povoado: a igreja de Santo Antonio dos Sardinha e o salão de festas. É, portanto, um local onde importantes cerimônias e rituais são realizados.

Bem próximo ao sítio, há um outro local de moradia designado de Alto Alegre ou simplesmente Alto. Ali estão dispostos, além das casas, a escola da comunidade e o salão de Terecô. Um pouco mais afastado, e em sentido oposto, temos Fedegoso. O nome original deste local é na verdade Sítio Novo, e como o próprio nome já demarca, faz referência a um local de moradia mais recente, se contrapondo à parte mais antiga, o Sitio Velho. Passou a se

chamar Fedegoso em virtude de uma planta de mesmo nome que crescia em grande quantidade nos seus arredores. Nesta localidade, além das unidades residenciais, dispostas em forma quadrangular, há também um salão de terecô que só abre uma vez por ano, no mês de agosto durante o período do festejo.

Diferentes representações gráficas por parte dos agentes demonstraram o reconhecimento desse território e o domínio desta espacialidade. Um dos objetivos que havia me proposto a fazer durante o trabalho de campo era percorrer todo o território de Santo Antonio justamente para identificar os marcos adotados pelo grupo, e mencionados naquela ocasião pelos informantes. Além disso, era minha intenção visitar todos os povoados para entender o seu surgimento e a situação atual dos seus habitantes. No entanto, tive que cancelar essas atividades em virtude dos sucessivos falecimentos que interferiram na realização dessa atividade no momento programado.

Restringi a minhas observações apenas ao povoado de Santo Antonio, já que tive bastante tempo para caminhar pelas suas principais ruas, varedas e serras, como classificam algumas de seus espaços de circulação. Além disso, o procedimento da confecção do croqui realizado com a ajuda dos informantes me fez ter uma noção mais apropriada deste território.

A confecção do croqui de Santo Antonio foi feita em dois momentos. O primeiro, de caráter mais abrangente, foi realizado junto com José Wilson (Neném), após ter sondado com os informantes, possíveis pessoas para me ajudar. Segundo eles, Neném saberia me indicar os marcos do território, com suas principais divisas, estradas, e a localização dos outros povoados que o constituíam, além do povoado de Santo Antonio.

Neném procedeu a demarcação principal, que de acordo com a sua representação, geograficamente o território era maior de comprimento do que de largura. No papel que estava em cima da mesa, a medida que ele demarcava com pequenos pontos os principais marcos, e eu ia logo em seguida escrevendo ao lado os principais nomes ditados por ele. Ao final, tivemos um desenho do território de Santo Antonio dos Sardinha com as seguintes marcações:

- Principais divisas: Lima Campos (sede) - Miguel Lourindo (?); Bom Jesus dos Pretos; Baixão; Olinda; Bacabeira; São José dos Mouras;
- Principais Povoados: Santo Antonio dos Sardinha; Barrocão; Nova Luz; Olinda; Queto; Vale do Paraíso (faz divisa com Bom Jesus);
- Outras localidades: Vila Isabel; Solta
- Área de Fazendas;
- Área de babaçuais.

O segundo croqui – representando somente o povoado de Santo Antonio - foi confeccionado por Fernando, o neto de dona Maria de 14 anos. Eu já havia esboçado o meu desenho, dispondo os principais caminhos e fazendo a contagem das diferentes casas. Incluía também outras construções, como a igreja, o salão de festas, a escola, a horta, comércio e botequim, o campo de futebol, e o cemitério. Certa vez, ao conversar com Fernando enquanto fazia o croqui, perguntei se ela sabia desenhar, pois eu estava tendo dificuldades em fazer o croqui. Após alguns instantes, ele me mostrou o desenho de Santo Antonio que havia feito, e estava perfeito. Depois sentamos juntos e fomos conferir o número de casas e seus respectivos moradores.

Os moradores de Santo Antonio procedem a uma classificação dos recursos naturais da seguinte forma: designam de mato o lugar onde é realizada a coleta do babaçu; as serras são as partes mais elevadas do relevo e de onde são retirados uma série de produtos extrativos, como pedras e madeira para a construção das casas. Os terrenos planos, por vezes alagados e destinados às atividades agrícolas são chamados de baixo, e as áreas de capoeiras compreendem todos os lugares onde já implantaram a roça.

Também costumam dar nomes às principais vias de acesso, designados de caminhos - geralmente as vias mais largas que interligam os povoados - ou varedas, como são chamados os caminhos mais estreitos e as sendas feitas mato à dentro, principalmente para dar acesso aos locais de roça, de extrativismo e de pastagem de animais. Dessa forma temos o Caminho da Olinda (caminho que se percorre para ir buscar o mastro); o caminho da Pedreira (principal via de acesso ao povoado); Caminho de São José dos Mouras (que dá acesso a Fedegoso), e o Caminho de Lima Campos ou Caminho da Colônia. Dentre as principais varedas, temos a vareda da onça, temida no passado por todos os moradores, porque era um ponto de onça .

Dentre as categorias que definem os princípios de territorialidade e fundamentam a identidade étnica, temos terra de preto e terra de dono. Em Santo Antonio, a terra é classificada como de preto, demonstrando, portanto, que terra de preto é também uma categoria nativa, e assim como a denominação fazenda de preto, faz uma alusão à antiga feitura e à descendência de negros escravizados.

Terra de dono também é uma categoria que considera a maneira pela qual os agentes representam seu território, uma vez que na lógica jurídica do grupo, o território é pensado como de propriedade dos donos, em sua grande maioria herdeiros de pessoas ligadas entre si desde os tempos de fundação do núcleo.

Com relação às formas de autodefinição dos agentes sociais, pude verificar as categorias preto, preto de sitio, parentesca, donos, herdeiros e descendentes. Estas, acionadas

em contextos diferenciados, explicitam os diferentes modos de vida e de uso dos recursos naturais e se referem a vários fatores, como a uma maneira de se diferenciar dos outros, a uma ascendência escrava, e a um pertencimento.

Alguns traços físicos, como distinções de cor, marcam a diferença. No entanto, outros critérios também são utilizados pelo grupo para demarcar o seu pertencimento: a ligação com os ancestrais escravos, as alianças de casamento e a celebração de rituais comuns. Estas alianças fazem com que pessoas consideradas a priori “de fora” do grupo, passem a ser consideradas pertencentes a ele, independente da característica fenotípica.

Santo Antonio dos Sardinha, portanto, pode ser entendido como uma territorialidade específica que ora atende pela designação de terra de preto, fazenda de preto, ou terra de dono, ou quilombo, e cujos agentes sociais afirmam seu pertencimento pela adoção de algumas categorias de auto-atribuição.

A categoria parentesco comporta um importante elemento de etnicidade em Santo Antonio, já que confere uma forma de identidade a partir de uma ancestralidade comum. Outro importante marcador de pertencimento em Santo Antonio são as crenças partilhadas. Pude perceber este princípio de diferenciação quando certa vez uma informante me relatou que em Santo Antonio todos guardam dia santo: “nesse dia ninguém trabalha!”.

Este respeito aos dias santos, ao mesmo tempo que conferia uma identidade aos considerados integrantes “da mesma família”, também estabelecia um princípio de diferenciação entre os moradores do povoado de Santo Antonio e os do povoado vizinho, chamado Barrocão. Segundo dona Chica, no Barrocão alguns moradores “não respeitam o dia santo”. Ficava evidente uma distinção entre o “nós” e o “eles”. Um dado interessante a acrescentar é que dona Chica estava se referindo a uma família de migrantes cearenses que já mora no local há pelos menos 50 anos.

O que estava em jogo, então, com relação a distinção, não eram os aspectos morfológicos da cultura (BARTH, 1997), mas seus aspectos simbólicos. Os grupos familiares do povoado Barrocão possuem o mesmo padrão de vida que os moradores de Santo Antonio. No entanto, dona Chica estava operando com uma lógica pautada em representações coletivas, neste caso, crenças partilhadas. Era o plano de organização social da religiosidade que estava pautando um princípio de inclusão e exclusão: a crença nos santos e o respeito ao calendário religioso era o elemento que naquele momento estava ao mesmo tempo definindo o pertencimento e a fronteira étnica em Santo Antonio dos Sardinha, e estabelecendo uma diferença com relação aos moradores que não compartilham dessa mesma crença.

Como salienta Barth (1997), um grupo étnico deve ser visto como uma forma de organização social cujos agentes em interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros. Desse ponto de vista, o foco central para a sua investigação passa ser:

[...] a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para a determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar as maneiras desse pertencimento ou exclusão (BARTH, p. 33-34).

Há uma série de outros operadores simbólicos a partir dos quais é possível observar princípios de exclusão e inclusão em Santo Antonio. Um deles relaciona-se com o sentido de pertencimento ao território, expresso na categoria filhos do lugar. A ancestralidade comum é outro operador, cuja noção de assinatura estabelece esse sentido de vinculação. Outro aspecto que pude perceber foi o sentido indissociável entre território e identidade dado pelos informantes quando se reportavam a noção de uma mesma família e de um só território.

Uma vez que a identidade é um sentido atribuído a partir de uma relação social, sua definição está sujeita a relações de força e a processos de disputas (SILVA, 2000). Contrariando a idéia de pensar a identidade e a diferença a partir de um entendimento que tende a fixar o seu sentido, algumas situações de campo me colocaram a reelaborar minhas considerações a partir de um sentido ambíguo de pertencimento.

As situações pelas qual passam alguns agentes que nasceram em Santo Antonio, mas que tiveram que deixar suas unidades residenciais para instalar-se em outros lugares, evidenciou uma dualidade de situação. Primeiramente, há uma assimetria nas relações de poder entre quem ainda mora no território e quem já não reside mais nele. Seu Raimundinho, por exemplo, sempre ocupou um lugar de destaque nos festejos de Santo Antonio. Todos os anos, ele era uma dos principais responsáveis por escolher a árvore que serviria de mastro e realizar seu corte e benzimento.

No último ano de realização do festejo, por sua vez, seu Raimundinho ficou bastante contrariado com o fato de que o mastro já havia sido escolhido previamente sem o seu consentimento. Ao expor seu descontentamento para o grupo, recebeu como justificativa para a sua “exclusão” o argumento de que ele não morava mais em Santo Antonio, e por esse motivo, não estava acompanhando as negociações para a escolha do mastro entre os brincantes.

Este fato demonstrou uma situação de ambiguidade em relação a identidade de seu Raimundinho, pois ao mesmo tempo que se sente e é considerado um filho do lugar, passou a ocupar uma posição diferenciada em relação às tomadas de decisão, uma vez que ficou de “fora” da definição de certas regras relativas a realização do festejo. Neste caso, assumiu uma posição – mesmo que temporária e circunstancialmente – como alguém “de fora”.

5.2 Terra de Dono: uma territorialidade específica

Não é uma tarefa simples explicar a gênese social da categoria terra de dono, a partir do ponto de vista da experiência social do grupo. Na classificação nativa, esta categoria explicita o princípio jurídico de propriedade da terra e de legitimação de divisão territorial engendrado pelo grupo. Explicita um tipo de mapeamento do espaço ou do território, e se refere ainda a uma forma de organização social específica cujas regras irão orientar as relações de produção e de acesso aos recursos.

A sua análise remonta a uma temporalidade passada, mais precisamente no momento em que os agentes sociais reconfiguraram as formas de acesso à terra que foi abandonada pelo antigo senhor, Antonio Sardinha. Sabe-se que a partir do processo de reconfiguração da estrutura agrária brasileira ocorrido em fins do século XIX, os agentes sociais estabelecidos nas regiões de colonização antiga onde se deu a desagregação da grande propriedade, passaram a engendrar uma série de procedimentos específicos com vistas a estabelecer e legitimar seu domínio sobre o território.

Andrade (1999, p. 79), por exemplo, considera as formas de usufruto comum da terra e dos recursos naturais como uma estratégia de autodefesa engendrada em momentos de conflitos. Nesse aspecto, o que vale ressaltar no âmbito da organização social dos grupos, seria sua capacidade de organização e resistência em se manter enquanto tal mesmo diante de pressões externas. Nesse sentido, o sistema de uso comum – distinto da lógica jurídica do Estado que concebe a terra como uma propriedade privada – se configuraria como um elemento central de resistência, uma vez que o procedimento do não parcelamento das terras por determinados grupos asseguraria o controle dessas comunidades sobre seu território.

Sá (1975) e Pereira Júnior (2011), ao analisarem as chamadas terras de santo, destacam que a representação do território como sendo uma propriedade legítima de determinado santo padroeiro, foi uma forma que esses agentes encontraram para garantir o acesso a terra face aos pressupostos de dominação do sistema jurídico dominante. Uma área

identificada simbolicamente como pertencente a determinado santo representaria não um tipo de propriedade privada, mas um tipo de propriedade comunal:

Tomar as terras patrimônio da Santa foi uma forma que os ex-cativos das ordens encontraram de burlar o mercado de terras, garantindo seu domínio sobre determinada fração de terra, o que possibilitou a esses grupos sua reprodução física, social, cultural e religiosa. Tomadas como propriedades privadas dos padroeiros, essas áreas ficavam sob a administração de uma família de ex-excravos e, com isso, foram impossibilitados de serem dispostas no mercado de terras (PEREIRA JUNIOR, 2011, p. 36).

Em Santo Antonio, os agentes sociais desenvolveram uma dinâmica própria para garantir o acesso á terra, e ao que tudo indica, uma maneira de impossibilitar que as mesmas também estivessem dispostas no mercado. A forma de garantir a aquisição do território encontrada foi a titulação das mesmas em nome de determinado número de agentes. Segundo os relatos, esse processo foi liderado por Gerson dos Santos, filho mais velho de Flor, a principal fundadora do lugar. Logo que este percebeu que Antonio Sardinha não iria mais voltar para suas terras, ele foi até um cartório em Pedreiras e deu entrada no processo de compra das terras e de homologação da escritura, conquistando o direito da terra:

Foi quando ele foi embora (Antonio Sardinha), e com isso os outros com uns 6 anos a mais se despertaram, e viram que ele não vinha. Nesse tempo Pedreiras não era cidade, era vila mas já tinha um pessoal assim, pessoa mais instruída, como Francisco Messias da Costa. Ai eles pediam pra ele que arranjava um direito, mas isso ainda foi na época do meu avô, ai quando conseguiu, chegou e trouxe direito já batido no papel, passado pelo departamento de terra, “polongado”, “mologado” e “registrado” no departamento. Ai já veio o Santo Antonio designado de toda área com essa segurança, ai entregou-se o papel, meu avô recebeu dele, os outros companheiros dele que compraram também recebeu, ai ficô (seu Raimundo Luz).

Outro depoimento, dessa vez de seu Ribinha, vem reforçar esse momento de reconfiguração de acesso à terra pelos chamados descendentes. Primeiramente ele faz uma consideração do apossamento das chamadas terras de preto pelos designados pretos após o abandono destas pelo antigo senhor, e em seguida narra sobre a forma encontrada de assegurar o território ocupado, via processo cartorial:

Onde era terra de preto, depois que acabou, eles (os pretos) tomaram de conta. Se apossaram. Como eram preto, ficaram! Preto mesmo não tinham pra onde ir né? E aqueles pretos que eu acho que foram mais espertos localizaram áreas como deles, com certeza foi assim, porque comprar, o branco não vendeu, branco não vendeu terra, branco foi embora desgostoso. Branco morreu, branco foi embora, voltou lá

pra Portugal, pra França, mas branco não vendeu terra pra preto, deixou ai. Agora os pretos que ficou, preto era escravo, preto era mandado de branco, num tinha pra onde ir, e tinha que ficar ai mesmo, e ficaram ai, agora eles arranjaram essas terras por escritura (Raimundo dos Santos Ferreira)

Interessante acrescentar que num outro trecho do seu depoimento, seu Ribinha complementa dizendo que a garantia da terra via escritura foi uma das formas que os pretos encontraram de se resguardarem do processo de compra e venda de terra empreendido pelo próprio governo no âmbito de um crescente mercado de terras, o qual seu Ribinha denomina de “usucapião”:

O próprio governo, e eu não sei se a senhora sabe disso, fez um usucapião no Brasil, e esse usucapião passou muitas pessoas que tinham condição a comprar terra na mão do próprio governo, quando o governo viu que ele já tinha vendido quase o Brasil inteiro com negócio de usucapião, ai ele mesmo resolveu derrubar a lei, só que já tinha muita gente possado como compra, “não, eu comprei aqui, paguei aqui e pronto, eu cerco e aqui ninguém entra!”, com capangaria, com cercado, de uma maneira que o cabra diz assim, eu fazer aqui ó, um variante aqui (risca o chão), se dá o nome de um variante, esse quadro de chão; mil, duas mil, três mil hectare, e tem homem aqui nesse Brasil, homem de 5 mil hectare de terra, de 3 mil, de 2 mil hectare de terra.

Assim, as terras de Santo Antonio foram divididas entre os denominados primeiros descendentes, os filhos da negra Flor, que além de Gersão, se chamavam Supriana, Ciriaco e Mercedes. Eles também são chamados de pretos da primeira remessa ou comarcas, ou seja, aqueles que adquiriram o direito sobre as terras. Esta foi uma geração a partir da qual, todos os seus descendentes diretos passaram a se constituir como herdeiros.

Segundo seu Raimundo Luz, cada qual tinha um direito, concedido por Francisco Messias, branco velho antigo de Pedreiras:

Foi o Antonio Messias, branco velho antigo de Pedreiras, que é o mesmo que conseguiu esse direito pros outros aqui, a senhora tá entendendo! Foi no departamento de terras lá do Rio que ele arranhou isso lá, esses documentos e trouxe. Ele conseguiu o papel pra aqueles que pediram a ele, né? Então ele conseguiu pra Cipriana, conseguiu pro meu avô, conseguiu pro Vergilio, conseguiu pra outros e outros mais, assim que foi. Aí foi ficando, de onde vem a descendência criada em Santo Antonio dos Sardinha por esse sentido.

Conta seu Raimundo Luz que em 1919, seu avô Gersão – que detinha a maior parte das terras de Santo Antonio – transfere-se para Bacabal e vende suas terras para Raimundo Lourenço, na época seu genro, pois era casado com sua filha mais velha, chamada Anaclea. Foi a partir daí – após comprar o direito do velho Gersão - que seu Raimundo Lourenço passou a se tornar a principal liderança de Santo Antonio, e a ocupar uma posição de comando

do território. Além disso, era ele quem possuía a chamada escritura velha, que fazia alusão a toda a área.

Embora demarcado entre os herdeiros, as terras de Santo Antonio nessa época não tinham dono. Segundo seu Ribinha, terra tinha limite, tinha rumo, cada qual com o seu comando. Neste sentido, as análises dos dados nos levam a considerar que num primeiro momento – já com o território disposto em limites pelos herdeiros – as terras de Santo Antonio dos Sardinha estavam organizadas sob uma modalidade de uso comum, uma vez que estas assim como os todos os recursos naturais disponíveis eram apropriados pelas unidades familiares de forma comum. A especificidade de Santo Antonio, neste caso, reside no fato de apresentar um território distribuído entre os herdeiros, no entanto, todos os moradores, se constituindo em herdeiros ou não, compartilhavam locais de roça, rios e igarapés, áreas de mato e serras. As regras de uso comum erigidas pelo grupo eram, portanto, válidas para todos.

O relato a seguir explicita a lógica operada pelo grupo no que concerne a sua organização social em termos de uso comum da terra num período da história do grupo em que a definição das regras era feita por seu Raimundo Lourenço Ferreira:

Aqui antes era terra comum. Criava gado solto no mato. Antes não era demarcado, não era cortado. O Raimundo Lourenço era o mais velho que tinha, era ele que administrava e tudo o que ele dissesse todo mundo obedecia. Tinha muito herdeiro, mas não era cortado para cada qual saber o seu, então era ele quem administrava tudo. Era comum. Todo mundo criava, mas era solto no mato, e por isso as roças tinham cerca. O veio Raimundinho não aceitava uns fazer um pedaço de roça prum lado e outros pra outro lado não. Quando entrava o mês de abril, ele juntava uma turma de 30 a 40 homens e dizia: ‘agora nós vamos escolher uma ponta de mato que dê pra fazer a roça de todo mundo’, aí eles ganhavam o mato e escolhiam. Aqui tinha homem que trabalhava com 25 linhas de roça, uns com 18, outros com 15, com 10. A menor roça, dos mais fracos era de 4 a 3 linhas, mas eram todas num grupo só (...). E a união era muito bonita aqui, sempre a gente foi unido. No tempo de fazer roça, se tivesse um doente ele não precisava pagar. O velho Raimundinho dizia: ‘ó, fulano não pode fazer roça, e nós vamos fazer roça pra ele’, aí todo mundo se reunia e fazia. Se tivesse um pai de família que a casa tivesse caído, ele chamava a atenção de todo mundo e num dia agente fazia a casa: reunia uma tropa de homem e mulher; uns caíam no mato tirando madeira, outros tirando talo, outros tirando cipó, outros carregando e outros já ficavam cavando o buraco. Aí agente armava a casa, cobria, envarava e tapava tudo num dia.

5.2.1 A reinvenção do uso da terra

Em determinado período da história do grupo, por sua vez, ocorreu um processo interno de apropriação e venda de terras considerado ilegítimo por parte dos moradores de Santo Antonio, processo este empreendido por Alcino Ferreira, também conhecido por Sindô,

um dos filhos de seu Raimundo Lourenço Ferreira, quando este já estava bem velho. É considerado ilegítimo porque como consta em todos os depoimentos, Sindô teria se aproveitado da velhice do pai e feito ele assinar – sem saber – uma procuração que lhe transferia o direito sobre todas as terras que estavam em seu nome. Tal episódio inaugurou uma nova etapa no processo de apropriação das terras em Santo Antonio: a compra e venda de terras. A partir de então, as terras passaram a se transformar, ou melhor, a se consolidar definitivamente em terras de dono:

O velho (Raimundo Lourenço) morreu desgostoso, porque o meu tio, que era o Sindô se danou a vender terra aqui, tomando terra da mão dele. Primeira coisa que ele fez foi convencer o velho Raimundinho Braúna - escrivão de Pedreiras, antigamente chamava tabelião a fazer uma procuração pra ele, como se o velho tivesse passando pra ele. Quando esse homem ganhou essa procuração na mão, se danou explorando terra! Isso aqui era umas matas bonita, Sapucaeira, era tão bonito esse Santo Antonio, todo mundo unido, aqui se inventava uma brincadeira de uma hora pra outra, todo mundo brincava, amanhecia o dia, e sempre um lugar assim, lugar de muita manifestação, povo unido e tudo, mas quando ele pegou essa procuração na mão, que o velho não sabia que ele tinha feito isso, ele enrolou o velho, aí convenceu o tabelião, que quando ele levou só para o velho assinar, sem o velho saber, aí ele levou o velho enganado. Quando ele chegou lá aí ele mandou o velho botar a mão, o dedo, ele não sabia assinar, aí o velho perguntou: “não, pra que era aquilo?” o tabelião disse: “não Raimundinho, pra tu botar aqui o dedo”, “mas pra que?”, e ele não explicava o quê que era, ele ganhando naquele tempo 40 conto. Então ele não explicou a verdade pro velho. Ele tinha (o tabelião) de dizer o seguinte: “Ó Raimundinho, tudo o que tu tem tu vai dar só pra um filho!”, porque eram 6 filhos, e ele passando uma procuração só pra um, mas ele sem saber, e ele pra não perder o dinheiro não explicou o véio, aí o véio foi e botou o dedo! ah! mas quando ele paniu essa procuração na mão ele virou o bicho aqui, acabou com Santo Antonio, e se danou vendendo terra escondido do velho!

Após esse episódio, o território passou a sofrer mais divisões internas – as cercas que demarcam os lotes bem demonstram esse fato - correspondentes às propriedades particulares de lotes de terras por determinadas famílias, incluindo aí, agentes sociais considerados como de fora que passaram a comprar terras. Quem não herdou ou comprou o direito, ficou sem terra. Alguns tiveram que ir embora, e outros mesmo permanecendo no território, tiveram que passar a arrendar para colocar suas roças. Frente à ameaça da perda de terras, o grupo então decide fazer uma demarcação, também designado como corte das terras, estabelecendo os limites exatos dos lotes de cada dono:

Quando não era demarcado, quando não era cortado, quem administrava aqui era Raimundinho Lourenço. Aí depois que cortou, cada qual recebeu os seus. Eles botaram na cabeça que tinham que cortar pra cada qual saber a onde era o seu, mas isso foi os filhos dele, eleja tava velho caduco. Aí uns venderam, outros foram embora, outros que não tinham compraram (seu José Rosa).

Após o procedimento do parcelamento das terras, ou do corte, as regras que antes orientavam suas formas de acesso bem como outras formas de organização social do grupo tiveram que ser reconfiguradas. Dentre os principais elementos de alteração destacaria: o pagamento da renda ao dono da terra – já que anteriormente este não era exigido; as regras para a escolha dos locais do roça, uma vez que a partir de então surge a necessidade de se pedir o consentimento ao dono para a sua implantação; a implantação de roças abertas; e por fim, a criação de animais em cercas:

Mas isso mudou depois que demarcaram. Até que demarcaram e cada um mudou pra cada um de seu patrimônio. Ai abriram um decreto que as roças seriam abertas e quem quisesse criar, teria que criar preso. Depois que cortou, cada qual recebeu os seus, uns venderam, outros foram embora. Muitos proprietários que eram donos venderam sua parte (José Rosa).

O corte das terras assim como pagamento da renda ao dono fez com que alguns filhos do lugar fossem embora de Santo Antonio. O pai de Seu Raimundo Leal Ferreira, ou seu Raimundinho como é conhecido em Santo Antonio, por exemplo, era sobrinho do Raimundo Lourenço Ferreira e embora tenha recebido parte da herança, por volta de 45 hectares, a quantidade de terras foi insuficiente para dividir entre todos os filhos. Após algumas dificuldades, se viram obrigados a vender as terras. Na entrevista feita com o senhor Raimundo Leal Ferreira, ele me explicou, com bastante pesar, o motivo de sua saída:

Agora eu me mudei para Pedreiras tá com 16 anos. Aqui é minha terra natal, é meu lugar, nasci e me criei aqui, mas me vi numa hora de sair daqui porque eu não tinha mais o costume de trabalhar de arrendeiro, eu nunca trabalhei de arrendeiro, então pra eu ficar aqui eu tinha que trabalhar de arrendeiro nas terras dos outros, pedindo pra ir botar uma roça: ‘rapaz, menino, me da um corte de roça esse ano’, eu quero tirar um pau, pois eu tive que vim pedir agorinha pra ele, porque eu não tenho mais aonde tire. Aqui tá tudo de dono!

No que concerne ao processo de transferência da propriedade da terra aos herdeiros, outro aspecto que vale ser ressaltado diz respeito ao momento em que realizava a construção da árvore genealógica de Santo Antonio dos Sardinha. A designação herdeiro sempre esteve associada a, pelo menos, dois contextos: para fazer referencia àqueles que herdaram a terra de seus antepassados – transmissão por sucessão a partir da doação originária- e àqueles que se tornaram herdeiros daqueles que adquiriram as terras a partir da compra, passando então a adquirir o direito de propriedade. As análises me levaram a perceber, por sua vez, que a grande maioria dos descendentes do tronco de Geraldo Sardinha, principalmente os que hoje constituem a assinatura Rosa, não herdaram terras. Sua aquisição se deu via compra.

Uma das explicações para essa situação recai no fato de que Geraldo Sardinha, embora feitor da fazenda Santo Antonio – encargo este que lhe deu a responsabilidade de tomar conta da fazenda depois que o branco foi embora – não procurou uma forma de garantir seu direito sobre o território, assim como fizeram outros agentes, deixando, portanto, seus descendentes sem herança. Este fato vem reforçar a avaliação que seu Raimundo Luz faz de seu bisavô, ao considerá-lo um preto bijagó ou preto tolo. Na passagem a seguir, seu Raimundo comenta sobre a sua falta de atitude de procurar um pedaço de terra:

meu bisavô era preto tolo, preto bijagó, ele não teve assim uma atitude de dizer, procurar como ele podia tirar um pedaço de terra, aí os mais espertos foi e pediu pra esse Francisco Messias, aí ele foi pra lá para o Rio quando veio foi com esses documentos e entregou de cada qual o seu. Passaram a ser o dono porque a terra lá foi feito negócio, sem ter assim uma pessoa que vendia, e como ele pode adquirir: por parte de Assis e Maria, viu? Ficou escriturado no documento, nas escrituras, como Assis e Maria que tinha repassado as terras.

Os laços de parentesco em Santo Antonio são traçados a partir de dois troncos principais, embora várias redes tenham se constituído ao longo do tempo. Na situação do grupo de parentes que de certa forma estão mais diretamente vinculados aos descendentes da negra Flor, que se favoreceram de uma série de direitos de descendência, caso que não ocorreu com os descendentes do tronco de Geraldo Sardinha.

Na narrativa dos entrevistados, há certa expectativa de direito frustrada. Seu Aniceto Rosa, por exemplo, bisneto de Geraldo Sardinha, considera uma tragédia o fato do seu bisavô ter ficado sem o direito à terra:

Porque quando os brancos saíram, entregou pra ele (Geraldo Sardinha). No tempo da escravidão deixou ele aqui como dono, aí chegou, que ele não sabia ler né? e tal e aí que quando esse velho que chamava Gersão que era mais estudado aí pra fora, pra Bacabal né?, aí lá ele colocou na cabeça de dizer aqui que tinha comprado, certo de que quando ele chegou, que diz que comprou essa terra aqui, o velho meu bisavô quase morre do coração (...). Ele chegou com essa tragédia e disse pro véio que tinha comprado, aí ele foi, o cartório era como lá diz o outro, passou a escritura pra ele e ele foi e passou pro veio Raimundinho Lourenço, que era cunhado dele.

Em seguida faz um relato de como ajudou o seu pai a comprar um lote de terra em Santo Antonio dos Sardinha:

Depois que nós compramos aqui que nós voltamos pra cá. A gente morava em Fedegoso. Isso aqui tava acabado, acabou, ficou poucas casas. Daqui a velhinha vendeu pra meu pai aí os outros que tinha saíram tudo. E hoje tá continuando de novo, filho, neto e tal, primo, voltando pra cá e aí aqui tamos. E aí tem muito deles

que querem voltar pra cá, e aí não tem lugar pra eles aqui, aqui tá cabendo mal os filhos. Mas tem muita gente, devido esse evento nosso, a essa nossa festa que é muito grande, que tão querendo voltar pra fazer casa e não tem! pra comprar essa terra aqui eu vendi dois gados, aí o cara não quis me pagar, e eu passei foi três dias lá na Pedreiras atrás desse cara, aí meu pai aqui preocupado pensando que o povo aqui já tinha me matado aí esse aqui que foi atrás de mim lá onde eu tava e que me ajudou.

Como vimos, a formação do território de Santo Antonio dos Sardinha parece acontecer em fins do século XIX, após a derrocada da economia algodoeira. Pode-se destacar, a partir dos relatos dos informantes, que o ato de doação informal - já que se tratou de “abandono” – das terras foi concomitante à abolição da escravatura, em 1888. As narrativas enfatizam a condição de preto liberto, condição que contribuiu para o controle das terras por parte dos ex-escravos. Além disso, a reinvenção do uso da terra via processo cartorial como uma forma de formalizar a sua posse, vem evidenciar uma percepção jurídica por parte dos designados pretos, uma vez que nenhuma lei garantia ao ex-escravo a propriedade ou sucessão dos bens móveis e imóveis (ALMEIDA, p. 141).

Num segundo momento, a partir de uma descendência traçada por dois troncos principais, os ex-escravos aparecem como adquirindo as terras e seus descendentes apresentando-se como herdeiros. Mesmo que alguns informantes apresentem as terras nesse período como tendo dono, inexistia uma partilha formal das mesmas. Estas eram mantidas segundo um sistema de uso comum dos recursos naturais. Em outro momento histórico, o processo de territorialização apresenta certos conflitos, que redefiniram os limites tradicionais, chegando a desestruturar a lógica de uso comum.

A noção de terra de dono, portanto, como uma categoria que corresponde a uma territorialidade específica apresentada aqui, vem chamar a atenção para esta forma diversa e específica de acesso à terra que se deu em Santo Antonio dos Sardinha, bem como para a formação social do grupo étnico que a ela se refere. Além disso, terra de dono - tal como num momento anterior caracterizado como terra de preto - é uma categoria pela qual os agentes sociais definem a territorialidade que lhes correspondem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados alcançados com a presente dissertação colocam-se no sentido de contribuir com a reflexão em torno das questões relacionadas com o funcionamento das categorias de autodefinição, principalmente no que concerne a constituição de *territorialidades específicas*. Os aspectos da organização social de Santo Antonio dos Sardinha, trazidos à luz, serviram para demonstrar como a identidade pode contribuir para a consolidação de territórios e engendrar novas formas de partilhamento dos recursos entre grupos familiares a partir dos laços de parentesco.

A idéia inicial de problematizar quais seriam os fatores ou os elementos que interfeririam no processo de transformação de uma categoria de atribuição externa em categoria de autodefinição, foi aos poucos cedendo lugar à verificação dos processos históricos específicos que geraram formas de autodefinição, que muitas vezes contrastam com as categorias oficiais.

O estudo apontou também o fato de que, enquanto grupo étnico, os agentes de Santo Antonio dos Sardinha, guardam suas regras de pertencimento, de inclusão e exclusão, conhecem a história dos seus ancestrais e sabem com precisão onde estão os limites do seu território. No que concerne aos aspectos legais, o território de Santo Antonio dos Sardinha não se encontra numa situação de vulnerabilidade, já que o grupo não está sob ameaça de perdê-lo. Considerei que este seria um dos motivos principais da incipiência no acionamento da identidade quilombola em Santo Antonio. Por sua vez, em determinados momentos, circunscrita na fala de determinados agentes, esta identidade foi acionada, mesmo que de forma tímida.

Isso me fez considerar que deveria evitar uma abordagem rígida entre categorias externas e internas. As autodefinições são relacionais, isto é, fruto de relações e de confrontos. Assim, dependendo do contexto, de quem fala e de onde fala, a categoria quilombola poderia vir a ser considerada uma categoria oficial e generalizante, ou uma forma de autodefinição. Pensar assim significava relativizar o seu significado e considerar a presença de identidades superpostas: ora os agentes poderiam se designar *pretos*, ora poderiam se designar *quilombolas*.

Em Santo Antonio, como colocado anteriormente, não há uma identificação consolidada com a categoria quilombo. Na situação estudada, as formas de autodefinição comportam um léxico de categorias nativas, dentre elas, *pretos*, *pretos de sítio*, *herdeiros* etc.,

acionadas em contextos diferenciados. O Estado, por sua vez, através dos seus aparatos de poder, não costuma se referir a esses agentes pelas suas formas de autodefinição. Neste caso, os agentes dessas áreas incorporam, em determinados contextos, essa nova identidade de *quilombola*, revertendo o estigma e reivindicando direitos sobre os territórios ancestralmente ocupados.

O termo quilombo, neste caso, seria uma identidade política que marcaria uma diferença entre os demais sujeitos de direitos, e também em relação a formas específicas de territorialidade. Uma vez que estes territórios são ocupados secularmente pelos grupos sociais com ancestralidade associada à escravidão, a identidade quilombola implicaria ser mais uma derivação de uma condição étnica, do que um artifício ou manipulação empregado pelos descendentes de negros escravizados.

Operar rigidamente com a categoria quilombola, como aplicável a toda e qualquer situação seria o mesmo que introduzir a lógica da imposição de “emblemas classificatórios”, engendrado principalmente por instâncias de mediação. Nas situações empiricamente observadas o que interessa saber é como os agentes sociais, a partir da dinâmica de sua organização social, se identificam e caracterizam seus territórios.

Ao ressaltar os aspectos da vida social de Santo Antonio dos Sardinha, o trabalho buscou – a partir da visão do grupo – explicitar a forma como histórica e socialmente as famílias definiram e consolidaram o seu território e erigiram a sua identidade coletiva a partir dos vínculos de parentesco e a dinâmica das relações sociais. Tais fatores nos auxiliaram a melhor entender o funcionamento da organização social de Santo Antonio dos Sardinha, ao mesmo tempo que permitiram a identificação da especificidade de seu território.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. Sobre sujeito e objeto. In: ADORNO, Theodor W. **Palavras e sinais: modelos críticos**. Trad. Maria Helena Ruschel. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 181-201.

ÁGUAS, Carla. **Pensamento abissal e o contexto quilombola**. In: O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica dos Programas de Doutoramento do CES/ FEUC/ III, Nº 5, 2011. <http://cabodostrabalhos/ces.uc.pt/n5/ensaios.php>

ÁGUAS, Carla L. P. **“A palavra de Antonio Mulato”**. (2008) In: e-cadernos CES, disponível em: <HTTP://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/ecadernos2/> acessado e, 26/03/2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **“Quilombos: sematologia face as novas identidades”**. In: Quilombos e as Novas Etnias. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **“Quilombos: Tema e Problema”**. In: Quilombos e as Novas Etnias. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico**. Brasília: MMA, 2006.

ANDRADE, Maristela de Paula. **“De pretos, negros e quilombolas” – notas sobre a ação oficial junto a grupos classificados como remanescentes de quilombos.** Em: ESTERCI, Neide et al (orgs). **Boletim Rede Amazônia: dinâmicas de ocupação e de exploração – efeitos e respostas socioculturais**. Ano 2, n. 1. IRD, PPGSA/UFRJ, NAEA/UFPA – Rio de Janeiro/Belém: 2003. pp.37-46.

ANDRADE, Maristela de Paula. **Terra de índio: identidade étnica e conflito em terras de uso comum**. São Luis: UFMA. 1999.

ARAÚJO, Deisy Damasceno. **“Aê meu pai quilombo, eu também sou quilombola”:** o processo de construção identitária em Rio Grande – Maranhão. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Maranhão, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. São Luis, 2012.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**; contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARTH, F. **Os grupos étnicos e seus limites**. In: Poutignat, P. et Streiff-Fenart, J. Teorias da etnicidade . São Paulo: UNESP, 1997.

BEAUD, S. e WEBER, F. **Guia para pesquisa de campo – produzir e analisar dados etnográficos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BOSI, Ecléia. **Memória e Sociedade : lembrança de velhos**. São Paulo: T.A. Queiroz: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

- BOYER, Véronique. **A construção do objeto quilombo: da categoria colonial ao conceito antropológico**. In: Revista Antropolítica. Niterói, n. 27, p. 131-153, 2. sem. 2009.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **“O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir e escrever**. In: O trabalho do Antropólogo. São Paulo: Paralelo/Editora UNESP, 2000.
- FERRETTI, Mundicarmo. **Terecô, a linha do Codó**. In: Encantaria Brasileira: o livro de mestres, caboclos e encantados/ Reginaldo Prandi, organizador. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- FOOTE WHYTE, W. **“Sobre a evolução da Sociedade de Esquina”**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- FRANÇOIS, Etienne. **A fecundidade da História Oral**. In: AMADO, Janaina e FERREIRA, Marieta Moraes. Usos e Abusos da História Oral. RJ, Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1996.
- GALEANO, Taiane Castelo. **Educação no quilombo: a formação da identidade sociocultural de Santo Antonio dos Sardinha**. Monografia (graduação em Geografia) – Faculdade de Educação São Francisco, Pedreiras/Ma, 2010.
- GEERTZ, C. **“Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”**. In: A Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GEERTZ, C. **“Do ponto de vista dos nativos”**: a natureza do entendimento antropológico. In: O saber Local. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GEERTZ, Clifford. **“Forma e variação na estrutura da aldeia balinesa”**. In: Revista Mosaico – Revista das Ciências Sociais. Universidade Federal do Espírito Santo. Ano 2, Numero 1, Volume 1. 1999.
- GOMES, Verônica. **Quilombos Contemporâneos no Brasil: terra, resistência, cultura e fé**. Artigo publicado em novembro de 2011. Disponível em WWW.quilomboscontemporaneos.org.
- HALBWCHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.
- LENOIR, Remi. **“Objeto sociológico e problema social”**, In: Champagne, P. (org) Iniciação à prática Sociológica, Petrópolis, Vozes, 1998.
- MARTINS, Cynthia Carvalho. **Os deslocamentos como categoria de análise: o garimpo, lugar de se passar; a roça onde se fica e o babaçu nossa poupança**. Manaus: Universidade do Estado da Amazônia, 2012.
- MARTINS, Cynthia Carvalho. **“Reflexão preliminar sobre a categoria quilombo em Penalva, Maranhão”**. In: Territórios Quilombolas e Conflitos. Alfredo Wagner Berno de Almeida (Org). Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010.

- MAUSS, Marcel, **Ensaio Sobre a Dádiva – Fora e razão da troca nas sociedades arcaicas**. p. **183 314** In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MILLS, Wright. **A Imaginação Sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- MOURA, Glória. **Festa dos Quilombos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.
- OLIVEIRA, João Pacheco de **Uma Etnologia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**, 1998.
- PEREIRA JUNIOR, Davi. **Territorialidades e Identidades Coletivas: uma etnografia de terra de santa na baixada maranhense**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-graduação em Antropologia. Salvador, 2011.
- PINTO, Louis. **“Experiência Viva e exigência científica de objetividade”**, In: Champagne, P. (org) Iniciação à prática Sociológica, Petrópolis, Vozes, 1998.
- POLLAK, Michel. **Memória e Identidade Social**. **Estudos históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.
- PRANDI, Reginaldo. e SOUZA, **Patrícia Ricardo de**. **Encantaria de Mina em São Paulo**. In: Encantaria Brasileira: o livro de mestres, caboclos e encantados/ Reginaldo Prandi, organizador. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. **Relatos Oraís: do ‘indizível’ ao ‘dizível’**. In: Experimentos com histórias de vida. São Paulo: Vertice, Editora Revista dos Tribunais, 1988.
- SÁ, Laís Mourão. **O pão da terra: propriedade comunal e campesinato livre na baixada ocidental maranhense**. Rio de Janeiro, Museu Nacional: 1975.
- SILVA, Tomaz Tadeu da Silva. **A produção social da identidade e da diferença**. In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais/ Tomaz Tadeu da Silva (org.), Stuart Hall, Kathryn Woodward – Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SOUZA FILHO, Benedito. **“Quilombos e Quilombolas: múltiplas hermenêuticas”**. Artigo apresentado em Mesa Redonda, durante o III Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros. São Luis, 2004.
- SOUZA FILHO, Benedito. **A identidade como Identificação**. Trabalho apresentado no VI Encontro Humanístico/ CCH-UFMA. 2006.
- SOUZA FILHO, Benedito. **Os pretos de Bom Sucesso: terra de preto, terra de santo, terra comum**. São Luis: Edufma: 2008.
- WEBER, Florence. **Trabalho fora do Trabalho: uma etnografia das percepções**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.