

Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Luciene de Oliveira Dias

“Não vê que neste mundo não tem cabaça”
Espacialidades e Identidades em Barra de Aroeira - TO



Maria Francisca no barranco do Brejo Grande com mulheres e crianças ao fundo lavando roupa.

Brasília
2011

Luciene de Oliveira Dias

“Não vê que neste mundo não tem cabaça”
Espacialidades e Identidades em Barra de Aroeira - TO

Tese apresentada ao curso de Doutorado do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Brasília - UnB como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Christine de Alencar Chaves

Brasília
2011

Luciene de Oliveira Dias

“Não vê que neste mundo não tem cabaça”

Espacialidades e Identidades em Barra de Aroeira - TO

Tese submetida ao curso de Doutorado em Antropologia Social do Departamento de Antropologia - DAN da Universidade de Brasília - UnB para a obtenção do título de Doutora em Antropologia, aprovada em 09 de dezembro de 2011, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof^ª. Dr^ª. Christine de Alencar Chaves - DAN/UnB
Presidente da Banca

Prof^ª. Dr^ª. Liliana de Mendonça Porto – PPGAS/UFPR

Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva - CEPPAC/UnB

Prof^ª. Dr^ª. Ellen Fensterseifer Woortmann – DAN/UnB

Prof. Dr. Daniel Schroeter Simião - DAN/UnB

Prof. Dr. Stephen Grant Baines - DAN/UnB
(Suplente)

Aos meus afetos:

Mariana e João

Agradecimentos

Muitas são as pessoas sem as quais este trabalho não seria o mesmo. Na tentativa de mostrar respeito à história desta construção, começo pelas pessoas sem as quais este trabalho jamais poderia ser vislumbrando, escrito. Agradeço então a cada um dos moradores da Barra, que nunca me negaram um momento de conversa, alento e paciência. É com imensa gratidão que lembro aqui de Manoel Pumbu, que me curou da “arca caída” sem que eu pedisse por isso mas porque identificou a necessidade; Andreza Rodrigues, Izabel Rodrigues e Joana Rodrigues, que me mostraram toda a articulação política da Barra a partir da Associação e do engajamento; Sancha Maria Rodrigues, que alimentou minhas expectativas sobre outras possibilidades religiosas locais por suas opções de vestimentas e apetrechos, embora não tenha conseguido desvendar estes signos; Álvaro Fernandes e Cândida Fernandes, que me provaram que também são Rodrigues, ou “de dentro”, sendo sempre muito cordiais e receptivas nas minhas chegadas nem sempre avisadas; Nilo José Rodrigues, pela disposição em percorrer comigo os limites da área reivindicada e mostrar tanta empolgação com os rumos que a articulação política vinha tomando; Maria Francisca Rodrigues, que me levou para o “Brejo” onde ouvi muitas histórias e pude ver o quanto são fortes as mulheres da Barra; Salviana Rodrigues da Silva, que me contou muito da vida de seus ascendentes e também de seus descendentes e, professora que é, me ensinou que devemos esperar o momento adequado para ter acesso a algumas informações. Agradeço ainda a cada um dos não nomeados neste breve espaço.

Gratidão imensa a Christine - sem os adjetivos de doutora ou de orientadora - que, sem questionamentos e mesmo sem me conhecer, me aceitou no meio da caminhada, tentando me mostrar que era possível. E que, num dos momentos mais confusos do nosso convívio, compartilhou a mesma leitura que fiz da “esperança” que pousou no meu corpo. Como esquecer? Me mostrou que existem coisas que merecem o nosso olhar mais carinhoso, mais terno, mais amigo e principalmente mais leve. Tê-la como orientadora nesta construção é, para mim, o que devo levar do DAN para o resto da minha vida. Respeitadora sempre, exigente quando teve que ser e profundamente sensível às minhas fragilidades, que não são poucas.

À professora Ellen Woortmann, que me acompanha desde a seleção ao Departamento; ao professor Stephen Baines, com quem estou desde o mestrado; à professora Kelly Cristiane, que demonstrou grande amizade em momentos importantes da minha passagem pelo DAN; ao professor Roque Laraia, que me apontou luzes a serem seguidas quando eu estava desesperadamente desorientada; ao professor Paul Little, pela aproximação conceitual; à professora Rita Segato, por seus ensinamentos inesquecíveis para mim. Nomeados estes, agradeço a cada um dos professores do Departamento, dos quais sempre tive muito orgulho e sem os quais acredito que teria uma lacuna ainda maior em minha aprendizagem. Também agradeço a todos os servidores e servidoras do DAN que, sem dúvida, me ajudaram muito em todos os momentos solicitados, nomeio aqui especialmente a Adriana Sacramento e a Rosa.

A amigos e amigas de antes, durante e depois desta tese, nos quais encontrei alento e esperança. Aqui faço menção especial à Luciana de Oliveira, incentivadora incansável da minha proposta de estudo e muito mais que amiga tendo em vista que um dia fomos uma só, sempre alerta para que eu não me perdesse definitivamente. O carinho aqui se estende a Andréa Lucena e Milena Matos. Gratidão especial também alimento por Manoel Rodrigues que, além de não medir esforços para que este projeto pudesse se concretizar, me presenteou com dois dos meus afetos. Todos os colegas do DAN sintam-se agradecidos, aqui representados por Mariana Lima e Danieli Jatobá, duas amigas especiais em momentos também especiais. Neste último ano de construção da tese, período muito difícil para mim, agradeço com amor a Raly, que abdicou do direito de ter ao seu lado uma pessoa mais saudável, me aceitou como eu acho que sou e tem me ensinado a me aceitar um pouquinho mais. Agradeço com muito carinho a presença fraternal de Ceíça, Ana Rita e Rafael Coelho.

Preciso também agradecer à Fundação Ford pelo apoio financeiro durante quase a metade do meu doutorado. Somente graças a esta bolsa pude contar com a possibilidade de fazer uma seleção no Departamento de Antropologia da UnB. Foi também com o apoio financeiro da Fundação Ford que realizei uma rica imersão fora do Brasil no final de 2008. Agradeço, por fim, a todas e todos que, em diferentes momentos, compartilharam riquezas para que eu pudesse chegar até aqui.

“A terra é o fundamento do quilombo”

Beatriz Nascimento - *Ori*

Resumo

Neste trabalho apresento uma abordagem sobre Barra de Aroeira, onde vive o grupo humano herdeiro de Félix José Rodrigues que, em 1871, recebeu de Dom Pedro II um Decreto Imperial concedendo vasta extensão de terras como recompensa pelo seu bom desempenho na Guerra do Paraguai. Félix José Rodrigues escolheu para si e para seus descendentes a região do Jalapão, em um local mais próximo à atual cidade de Lagoa do Tocantins. Contudo, o processo histórico de perda territorial e a “febre braba” de 1915 contribuíram para fazer com que o grupo deixasse a condição de espalhado e se concentrasse onde estão hoje as moradias. Quando afirmam que no mundo da Barra não há cabaça, os moradores oferecem canais para que saibamos os porquês desta definição e instigam a busca por saber o que há então na Barra. Daí, ser possível a construção a partir do Brejo Grande que reúne cotidianamente mulheres e crianças do grupo para lavar roupas. O trabalho etnográfico que garantiu esta escrita se estendeu entre 2008 e 2009, tendo ainda o suporte das pesquisas documental e bibliográfica. Os movimentos e atualizações mostrados por membros do grupo sinalizam que a luta histórica é pelo resgate do documento que comprove a propriedade das terras ocupadas, uma vez que o original se perdeu em um incêndio na casa onde era guardado. O deslocamento de comitiva até a Capital Federal ainda na década de 1950; as articulações políticas contra a instituição de novos municípios após a criação do estado do Tocantins em 1988; as ações da Associação para garantir cidadania desde 2004; as interações que conduziram ao reconhecimento como quilombola em 2006 e todas as demais ações de afirmação do grupo contribuem para a construção deste espaço identitário que prevê significações específicas de gênero, étnicas e sociais. São estas significações que busco aqui apreender, destacando que a atualização das interações conduz também à liberdade de dizer do elevado grau de afeição entre os agentes que constroem esta história.

Palavras-Chave: Espacialidades; Identidades; Quilombos.

Abstract

In this thesis, I present an approach of Barra de Aroeira, where in this place lives a Rodrigues' descendant human group. In 1871, this group received an Imperial Decree from Dom Pedro II and it was given a large portion of land as a reward for the great performance in the Paraguayan War. Félix José Rodrigues chose for himself and his descendants a location near to Lagoa do Tocantins city, in Jalapão region. However, the historical process of territorial loss and a strong fever, in 1915, prompted to the group to leave from a condition of widespread to a concentration where the houses are now. When residents say there is no gourds in the Barra's world, they provide channels for us to know the whys of this definition and instigate the quest to know what's the Barra. Hence, it is possible to build this argument from the Brejo Grande which brings together women and children of the group to wash clothes, every day. The ethnographic work that ensured this writing was extended between 2008 and 2009 based with documentary and bibliographic research. The movements and updates shown through the group members indicate that the fight is for the historical document's rescue proving ownership of land, because the original was lost by fire into a house where it was kept. The displacement of a delegation to the Federal Capital in the decade of 1950, the joint policy against the creation of new towns after the creation of Tocantins state in 1988, the actions of the Association to secure citizenship since 2004, the interactions that led to the recognition in 2006 and all remaining shares of affirmation of the group contribute to the construction of this identity space which provides specific meanings of gender, ethnic and social. These are the meanings that I seek to grasp here, highlighting that the update of the interactions also lead to the freedom to say the high degree of affection between the agents who build this story.

Keywords: Space, Identity, Quilombo.

Lista de Siglas

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitória
CF – Constituição Federal
CONSAÚDE – Comunidade de Saúde, Desenvolvimento e Educação
CPT – Comissão Pastoral da Terra
DERTINS – Departamento de Estradas de Rodagem do Estado do Tocantins
FCP – Fundação Cultural Palmares
FGTS – Fundo de Garantia por Tempo de Serviço
FPM – Fundo de Participação dos Municípios
FUBRA – Fundação Universitária de Brasília
GRUCONTO – Grupo de Consciência Negra do Tocantins
IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDAGO – Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ITERTINS – Instituto de Terras do Tocantins
NATURATINS – Instituto Natureza do Tocantins
NEAB – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros
PT – Partido dos Trabalhadores
SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SEPLAN – Secretaria do Planejamento e da Modernização da Gestão Pública
UFT – Universidade Federal do Tocantins
UnB – Universidade de Brasília

Sumário

Apresentação	12
---------------------------	----

Introdução	18
-------------------------	----

PARTE 1

A partir do Brejo Grande	32
---------------------------------------	----

1 Poder na chegada e marcação do lugar	45
--	----

2 Gênero, ação e trabalho na Barra	52
--	----

3 Uso da terra: manutenção das roças e socialização	60
---	----

4 De roças, luas e mulheres	70
-----------------------------------	----

5 Extrativismo, artesanato e terra na Barra	77
---	----

PARTE 2

Ressemantizações históricas e o trabalho da memória	88
--	----

1 Alforria e terra conquistadas pela luta	91
---	----

2 Autonomia e apropriações no deserto do Jalapão	100
--	-----

3 Mobilizações para a comprovação documental	111
--	-----

4 Implicações locais da criação de um novo estado	120
---	-----

5 Reconhecimento como remanescente dos quilombos	125
--	-----

PARTE 3

Espaços ocupados e Identidades nomeadas	138
--	-----

1 Os batismos de São Domingos de Gusmão	142
---	-----

2	Construções do nome e cotidiano na Barra	153
3	Entre a Fazenda São Domingos e os “ <i>Pretos da Barra</i> ”	162
4	Processos de ocupação e (de)marcação do lugar	168

PARTE 4

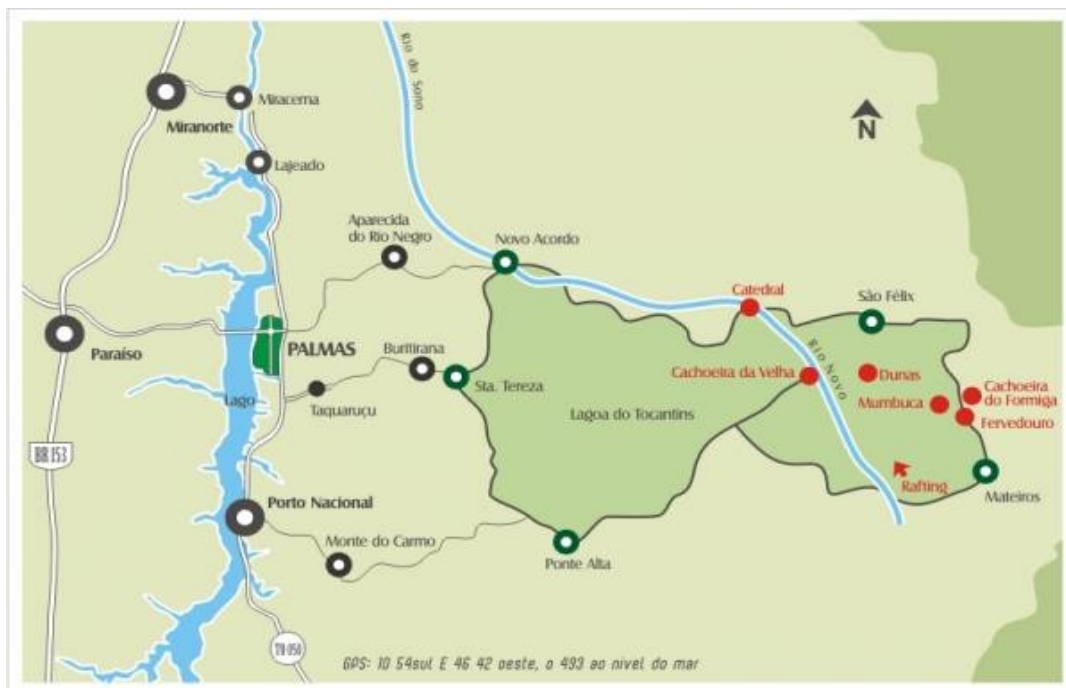
	Percepções do “<i>Brejo</i>”	182
1	Evento quilombola e invenção de identidades	188
2	O trabalho do reconhecimento	198
3	Espacialidades, fronteiras e fluxos	207
	 Considerações Finais	 215
	 Bibliografia	 225
	 Anexos	 236

Apresentação

Barra de Aroeira¹ compõe a mesorregião oriental do Tocantins, estado criado a partir do artigo 13 das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal promulgada em 5 de outubro de 1988. O Tocantins representa o resultado da cisão entre o norte e o sul do estado de Goiás e embora este último esteja localizado na região Centro-Oeste do Brasil, o primeiro foi redimensionado passado a compor o conjunto dos estados da região Norte. A Barra, como é mais chamada pelos moradores, está no município de Santa Tereza do Tocantins, cidade que possui uma área total de 543,9 km² e situa-se a 86 quilômetros da capital, Palmas. A área do município de Santa Tereza limita-se ao norte com Novo Acordo, leste com Lagoa do Tocantins, sul com Monte do Carmo e oeste com Palmas, sendo sua zona rural ocupada por várias fazendas e chácaras, como nomeado pelas populações locais. É aqui o início da região conhecida como Jalapão, uma unidade de conservação ambiental de 34 mil quilômetros de área desertificada que envolve os municípios de Lagoa do Tocantins, Lizarda, Mateiros, Novo Acordo, Ponte Alta do Tocantins, Santa Tereza do Tocantins e São Félix do Tocantins.

O mapa a seguir, extraído de documento da Secretaria do Planejamento e da Modernização da Gestão Pública – Seplan, aponta a localização de Santa Tereza do Tocantins no Estado, sendo que a área destacada refere-se ao Jalapão propriamente dito. A região vem ganhando forte projeção na grande mídia graças aos investimentos do governo do estado do Tocantins no chamado turismo de aventura.

¹ Barra de Aroeira é a nomeação trazida pela Certidão de Autorreconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares. Mas é possível identificar ainda “Barra do Aroeira”, conforme nomeação trabalhada pelo Departamento de Estradas de Rodagem do Tocantins – Dertins e que faz sentido se pensarmos que a Barra é do Córrego Aroeira; Barra da Aroeira, principalmente em falas e relatos dos moradores e que contempla a percepção de que a Barra é nomeada pela madeira de lei que já foi abundante aqui; e até Barra Aroeira, em documentos escritos do grupo, como atas e abaixo-assinados. A Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira faz a defesa de “Barra de Aroeira” sem muitas justificativas e, por isso, a opção neste trabalho é por esta nomeação, reconhecendo que outras possibilidades existem, mas seguindo a orientação da própria Associação.



Os primeiros moradores da Vila de Santa Tereza começaram a chegar no lugar ainda no ano de 1939. De acordo com dados do IBGE, Santa Tereza do Norte foi elevada à condição de distrito em 26 de novembro de 1975, sendo este distrito subordinado ao município de Novo Acordo. Já o município foi criado somente em 5 de janeiro de 1988, pela lei estadual 10.426, e sua instalação data de 1º de junho de 1989, contribuindo para a abertura de um amplo processo de criação de novos municípios que marcou a constitucionalização do estado do Tocantins. Até então denominada Santa Tereza do Norte, desde sua instalação passou a se chamar Santa Tereza do Tocantins. A mudança no nome existe por força do Decreto Legislativo 01/89, art. 4º, publicado no Diário Oficial do Tocantins em 1º de janeiro de 1989, e que atingiu dezenas de municípios desta região que era norte goiano. Nesta ocasião de necessidade de afirmação do novo Estado, todos os municípios que mantinham a adjetivação “do Norte” em seus nomes, sofreram alteração por força da lei. Neste movimento, moradores de cidades relativamente grandes tiveram que se readaptar à nova nomenclatura, a exemplo de Miracema do Norte, Paraíso do Norte e Aurora do Norte que passaram a se chamar Miracema do Tocantins, Paraíso do Tocantins e Aurora do Tocantins, respectivamente. Para além da demarcação pelos poderes instituídos com a constituição do Estado e seguindo a recomendação feita por Paul Ricoeur (1986) de articular a “interpretação explicativa” com a “interpretação compreensiva”, proponho neste texto chegar a esta localidade a partir das conversas, encontros e trocas

vivenciados com o trabalho de campo.

Na Barra, a concentração das famílias na área de terras que representa atualmente 1,09% do território demarcado pelo ancestral teve início em 1933. Hoje, o povoado da Barra conta com duas ruas principais que convergem para a igreja católica, vários canais de passagem dos moradores ou “*trieiros*”, algumas dezenas de casas e 94 famílias que totalizam 440 pessoas, de acordo com levantamento feito pela Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira. São também consideradas “de dentro”, ou do grupo, cerca de outras 80 famílias que moram em diferentes cidades do Tocantins e até em outros estados, como Goiás e Pará, e no Distrito Federal. Quando questionada sobre o porquê do plural “quilombos” no nome da Associação, a presidente Andreza Rodrigues explica que “*é porque não tem só um quilombo aqui na Barra, os Rodrigues é muita gente, não é só um*”². Sua resposta sinaliza que há uma propensão em compreender como sinônimas as expressões quilombos e quilombolas, propensão esta seguida nesta escrita. E, neste sentido, foram muitas as afirmações do tipo “*agora que nós é quilombo*”, justificadas inclusive por lembranças da presença de representantes da CPT, ainda no início do processo de reconhecimento, quando estes afirmavam que era possível reconhecer os moradores da Barra como quilombos.

A Associação que coordena os trabalhos na Barra desde os primeiros movimentos no sentido de buscar o reconhecimento como quilombola foi criada em 29 de abril de 2004 e constitui-se como um reflexo da própria compreensão que o grupo alimenta acerca do que seja quilombo. Sua existência evidencia uma organização precedente ao reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares, que assina a certidão de autorreconhecimento em 16 de janeiro de 2006, e atende a uma exigência do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, da Presidência da República. Este, aliás, é o Decreto que regulamenta os procedimentos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombo. O reconhecimento em Barra de Aroeira é considerado, assim, o resultado de intensa organização e atuação dos próprios moradores que se antecipam às ações do Estado neste sentido e se mantêm atentos às dinâmicas legislativas.

A ocupação das terras originais pelo grupo da Barra data de 1871 sendo, portanto, bem anterior à formação da Vila de Santa Tereza. Um processo de aglutinação na área da Barra que acabou com a condição de espalhados ainda na década de 1930 é justificado por

² Os trechos em itálico no presente trabalho são citações literais das expressões localizadas em campo.

perdas territoriais e conflitos, mas principalmente pela “*febre braba que matou muita gente do nosso povo lá pros ano de 1915*”, como salienta Nilo Rodrigues. O povo de Barra de Aroeira, aqui objeto de estudo, poderia ser abordado por outras categorias, a exemplo de camponeses com a particularidade da negritude, caso fosse acessado antes da Constituição de 1988, em função de sua forte identificação com outros grupos rurais brasileiros. Mas após o reconhecimento, e em sintonia com a própria auto-definição atual do grupo em busca da conquista de direitos inimagináveis antes deste mesmo reconhecimento, a abordagem proposta é sobre o grupo remanescente de quilombo Barra de Aroeira. “*Quem tá aqui é quilombo né? E nós tá aqui!*”. Da mesma forma que os moradores da Barra não têm dúvidas sobre seu autorreconhecimento como quilombola, também aqui não busco nutrir pensamento contrário a esta identificação.

O Brasil conta hoje, de acordo com levantamento cartográfico realizado pela UnB – Universidade de Brasília (Anjos, 2009), com 3.231 grupos humanos considerados quilombolas, destacando que este estudo é de 2009 e os dados já passam por atualização. Refletindo a partir do hibridismo problematizado por Bhabha (1998), e com a consciência de que outros poderiam ser os caminhos escolhidos, apresento o seguinte questionamento: Como reconhecer a partir de uma categoria única povos que são essencialmente híbridos? A categorização é problematizada, complexificada, mas não negada a considerar as atualizações propostas pelo grupo em questão. As categorias tradicionais são perturbadas e “dispersadas”, de acordo com Bhabha (1998), se fundadas exclusivamente nos mitos e supremacia hegemônicos. Caso contrário, o que há são “ressemantizações”, o que viabiliza a aplicação da categoria neste trabalho.

A noção de quilombo passou por várias “ressemantizações” importantes, como demonstra Arruti (2006), nos reconhecimentos que têm garantido a cidadania para diferentes grupos em diversos pontos do País. Para além dessa discussão, o foco apresentado tem como meta chegar a um povo que se afirma herdeiro das terras que foram escolhidas pelo ancestral Félix José Rodrigues, um combatente vitorioso da Guerra do Paraguai³, e que vem reproduzindo uma forma peculiar de construção da definição local de quilombo, que atualiza suas identidades e espacialidades. O povo da Barra não é dotado de uma unanimidade e o tratamento como povo nesta tese se justifica porque é esta a expressão que seus membros adotam quando falam de si. Há nesta tese a consciência de

³ A Guerra do Paraguai é considerada o maior conflito armado internacional ocorrido no continente americano e se estendeu de dezembro de 1864 a março de 1870. É também chamada Guerra da Tríplice Aliança (Guerra de la Triple Alianza) na Argentina e Uruguai e de Grande Guerra, no Paraguai.

conflitos no interior do próprio grupo, e para além dele, mas estes são lidos a partir de uma dinâmica sem a qual seria impossível pensar as coletividades, uma vez que o conflito é “uma forma de sociação” (Simmel, 1983, p. 122). Assim, em diversos momentos da escrita, são feitas passagens pelo contexto dos processos de reconhecimento enquanto remanescentes de quilombo, mas a meta é encontrar sinais diacríticos constituintes deste grupo, que tem resistido a quase um século e meio de expropriação.

Com tal perspectiva, este trabalho foi dividido em quatro partes distintas, antecedidas de uma Introdução que tem o propósito de trazer dados relevantes de constituição do grupo e de apreensões obtidas durante o trabalho de campo, além de trazer os materiais e métodos utilizados aqui, primados pela etnografia. A primeira parte representa a abordagem de um espaço de ação das mulheres da Barra, o Brejo Grande, e, marcadamente mas não exclusivamente, fala de ocupação, demarcação e uso da terra. Com dois eixos distintos de constituição do grupo, a conduta moral e o plano dos direitos adquiridos, trago a chegada do ancestral Félix José Rodrigues, sua comitiva e especialmente sua irmã “*Vanvirgem*”, que compõe um dos principais mitos fundadores na orientação da escolha do lugar. Orientação esta que se mantém com a ação majoritária das mulheres da Barra nas políticas locais, enquanto os homens se ausentam por semanas, quinzenas e até meses pela necessidade de envolvimento com o trabalho. É também aqui que trato dos cuidados com a terra, com o extrativismo vegetal e com a prática do artesanato com o Capim Dourado. O conhecimento produzido e vislumbrando principalmente a partir do Brejo Grande, nesta primeira parte da tese, é o que possibilita aos moradores da Barra a precisa diferenciação entre a cabaça e o cansanção⁴ e a identificação da atuação de um e/ou de outro no cotidiano do grupo.

As elaborações e reelaborações da memória coletiva dos herdeiros compõem o conjunto aglutinado na segunda parte desta tese. Neste ponto, é possível perceber como foi a chegada e fixação do grupo tanto no deserto do Jalapão, ainda em 1871 sob a condução do ancestral fundador, quanto na área da Barra, a partir da década de 1930, com a segunda geração conduzida pela família de Jacob Rodrigues. Também neste ponto da escrita está proposta a delimitação das terras ocupadas, com as travessias para as conquistas, perdas e novas buscas pelo documento de comprovação da propriedade, assinado por Dom Pedro II como reconhecimento pelo bom combate do ancestral na Guerra do Paraguai, além das

⁴ A cabaça e o cansanção são dois tipos de plantas identificados em Barra de Aroeira. Sendo que a primeira foi mais abundante até cerca de 15 anos e o cansanção ou urtiga, como é mais conhecido em outras regiões do Brasil, teve sua presença intensificada com as transformações contemporâneas.

implicações que a criação do Tocantins, com a Constituição de 1988, trouxe para os moradores da Barra e do processo de reconhecimento agenciado pelos herdeiros. Nesta busca por documentar o direito à propriedade, é guardada na casa da tetraneta Salviana Rodrigues a “*farda*” que o ancestral usou em combate durante a Guerra do Paraguai. “*A prova tá aqui pra quem quiser ver*”, declara Salviana ao mostrar a vestimenta. Em suma, estão nesta segunda parte informações e reflexões sobre autonomia, apropriações e reconhecimento.

Já os trânsitos entre a ocupação dos lugares da Barra e os processos de nomeação que interferem na construção das identidades locais foram objeto de investigação para a terceira parte deste trabalho. Aqui, o processo de ocupação e demarcação com os pés de Buriti plantados em fileiras pelo ancestral fala de uma ação documental, que busca fixar, demarcar e consolidar o grupo da Barra. Já os pés de Manga que chegaram posteriormente e trazidos substancialmente pelas mulheres que andavam léguas a fio com a “*baciada de manga na cabeça*” marcam a ocupação, pelos quintais, de uma forma definitiva e que não tem a pretensão de delimitar, mas modifica a paisagem denotando a presença das famílias e reconfigurando o espaço de residência. Entre estas ocupações que configuram a espacialidade da Barra está o que chamo aqui de espaço intersticial, que é constituído pelas pequenas ruas do povoado, e entre as casas e as roças, marcado pela presença dos pés de caju, nativos nesta região do Brasil e coletivamente desfrutados. Toda esta espacialidade específica é tributária de processos de nomear e nomear-se na construção do que é a Barra. Os recortes, obviamente, são de autoria da etnografia e representam uma tentativa de sistematização do vivido, que é evidentemente muito mais complexo e entremeado pela ação cotidiana.

Uma quarta parte da construção desta tese é dedicada a reflexões teóricas e conceituais sobre quilombos, reconhecimento, espacialidades, fronteiras e seus fluxos. A tentativa aqui é chegar a um sentido etnográfico que extrapole o próprio grupo e que represente inclusive motivação para a escrita etnográfica. Tudo aqui não tem o propósito de conclusão, mas sim de alcançar algumas considerações sobre a experiência etnográfica e as construções elaboradas pelo grupo e pinçadas neste estudo. Ressalto a dinamicidade das ações e reforço que eventuais sensações de engessamento do grupo em estudo são provocadas exclusivamente por mim, na tentativa de sistematização. Portanto, responsabilizo-me pela apreensão e assumo possíveis perdas.

Introdução



O princípio, se o há...

No princípio desta jornada está a dúvida. A questão orientadora de toda a ação e que se mantém, ainda que como proposta de respostas, mas, admito, não uma resposta definitiva e totalmente suspensa pelo que pude apreender como significações do campo. E

a dúvida se mantém apesar de alguns desvios, outros tantos extravios e algumas poucas assertivas. Todo este trânsito não invalida a busca, mas a reorienta sempre para novas investidas e, sendo assim, muito ainda será feito em termos etnológicos para pinçar o Outro. Além do mais, qual Antropologia quer dar respostas definitivas, fechadas, certas, inquestionáveis? Com certeza, não a que vislumbro. Como diz Machado de Assis em seu *Memórias Póstumas de Braz Cubas*: “O menino é o pai do homem”. Então, vamos à criança que me gestou e, gestando a mim, gestou minhas dúvidas, meus conflitos, minhas proposições. Para dizer da dúvida, digo inicialmente então de mim: mulher; negra; com muitas dificuldades de se afirmar; confundida com a(s) irmã(s) quando criança; confundida com a empregada quando adolescente, jovem e adulta; confundida com os “*Pretos da Barra*” no pequeno comércio de Santa Tereza, nas reuniões e fóruns para discutir a questão quilombola e também no Incra do Tocantins. A questão orientadora, para mim, não poderia ser outra: Pode o ser falar de Si sem falar do Outro? E quais são os elementos em ação neste falar e que têm garantido construções e reconstruções identitárias? Enfim, como afirmar e afirmar-se após um processo tão exaustivo de negação?

Remeto-me ao que Sueli Carneiro chama de “Eu hegemônico” quando trata das relações Eu-Outro e da complexidade do Não-Ser como fundamento para a existência do próprio Ser. Pela leitura de Sueli Carneiro e fazendo uma reflexão a partir da categoria de quilombos no Brasil, a busca pela explicação do Ser referenciado pela autora se mostra como uma aplicação histórica tanto pela memória da escravidão quanto pela “modernidade ocidental” que buscou cientificizar a inferioridade do negro – fazendo a ressalva de que os povos negros mantêm-se diversos e ativos à revelia desta tentativa de cientificação –, e ainda como uma aplicação pedagógica, que coloca a pele negra como aglutinadora dos males da humanidade. Contudo, não é possível fechar os olhos para o fato de que estes processos subjagam povos inteiros à discriminação, preconceito e estigma. Dessa forma é que me vejo sempre polarizada, carregando no meu corpo elementos que refletem posições tanto do dominado quanto do dominador e não consigo, se esta fosse uma busca, desvencilhar-me do Eu na empreitada interpretativa do Outro.

Dirijo-me a ti Eu hegemônico, falando do lugar do “paradigma do Outro”, consciente de que é nele que estou inscrita e que “graças” a ele em relação a mim expectativas se criaram, que mesmo tentando negá-las, elas podem se realizar posto que me encontro condicionada por uma “unidade histórica e pedagogicamente anterior” da qual eu seria uma aplicação. (Carneiro, 2005, p. 13)

Com esta percepção paradigmática e considerando a rica e complexa trajetória do povo negro⁵ no Brasil percebemos que este vem sendo sistematicamente, *a priori*, considerado objeto de estudo, o que lhe impõe historicamente limites enquanto agente reflexivo, sua voz sempre é subalternizada pelo Outro nas relações estabelecidas para a chamada produção de conhecimento. Assumo então a defesa de que pode sim o subalternizado falar de Si e, falando de Si, falar também do Outro e de Outros. E há mesmo uma diversidade de formas para se fazer isso, sendo que a exposta neste estudo parte da afirmação pela diferença, aceitando o que vem de fora mas fortemente dirigido pelo exercício de decodificar e recodificar ou “ressemantizar” os signos que nos chegam. O trabalho é intenso, cotidiano e muitas vezes infrutífero, mas em algumas situações é bom para pensar. Esta é uma das formas de superar este grande desafio. Desafio, aliás, epistemológico porque significa repensar a autoridade etnográfica construída pelo que pode ser adjetivado como homem, branco, europeu, que foi quem tradicionalmente teve acesso à produção do conhecimento na história da humanidade.

A discussão trazida pelos chamados pós-modernos poderia se alongar, mas o que proponho neste trabalho é uma abordagem sobre o que garante a produção e reprodução de um grupo humano enquanto grupo, buscando ir além do evidente problema contextual do reconhecimento institucional, uma vez que contextualizar quilombos no Brasil hoje é o primeiro passo exigido para que pesquisemos o assunto. Esta afirmação está sustentada nas implicações teóricas e políticas suscitadas pela emergência do conceito de quilombos no País, marcadamente após a Constituição de 1988, que reconheceu no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias o direito dos reconhecidos como quilombolas à propriedade de suas terras. Este dispositivo legal estabelece que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 2002).

Estudar grupos quilombolas hoje no Brasil significa trazer à discussão as implicações que o contexto demanda, mantido sim pelo conflito mas também marcado por ações “de dentro” capazes de atualizar categorias engessadoras. Destaco as implicações políticas e teóricas, uma vez que é fundamental pensar quilombos enquanto uma categoria jurídico-administrativa capaz de garantir direitos mas que não pode, em nenhum momento,

⁵ O conceito de povo negro utilizado aqui tem como principal fonte as discussões propostas por Kabengele Munanga que define como povo negro no Brasil, o conjunto de pessoas subjugadas pela escravidão durante todo o período colonial. Munanga diz que esse mesmo povo negro ainda é vítima de muitas outras violências morais.

engessar os grupos em análise. Quilombo no contexto colonial brasileiro era explicitamente compreendido como um reduto de negros fugidos da escravidão, já para entender quilombo hoje é preciso rever posturas que historicamente isolam, congelam e essencializam um quadro de diferenças étnicas que é dinâmico e, repito, contextual. É assim que concordamos com O'Dwyer (1995) quando esta, em sintonia diretamente referenciada com Barth (1969), defende estes grupos como um tipo organizacional específico que desenvolve práticas cotidianas de resistência “na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos”. Para a autora,

A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento mediante normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. (O'Dwyer, 1995, p. 20)

Tratar dos grupos passíveis de categorização como quilombolas no Brasil, portanto, é possível a partir de etnologias muitas e sempre abertas para as representações do campo. Destaco que esta é a grande busca antropológica em suas investidas mundo afora e também é a defendida aqui. O que não deve cegar quem se habilita ao trabalho para o fato de que a Antropologia, a exemplo da maioria das áreas da produção do conhecimento, “é etnocêntrica apesar de combater o etnocentrismo, porque o Ocidente, ao mesmo tempo que praticou o descentramento, construiu sua imagem diante do resto do mundo como sendo a única cultura capaz de realizar tal movimento de abertura e auto-desdobramento” (Carvalho, 1999, p. 4). Esta citação vem aqui colocada para fazer a ressalva de que também este trabalho pode apresentar brechas que representem passagens para o etnocentrismo. Contudo, a vigilância, volto a ressaltar, é por manter tentativas de ruptura com este olhar etnocêntrico.

Para entender por que “*neste mundo não tem cabaça*”, o que não é tarefa fácil, faço a defesa do procedimento categorizado por Magnani (2002) como “de perto” e “de dentro” uma vez que análises que partem da perspectiva macro provocam, na maioria das vezes em que são exercitadas, o desaparecimento de sujeitos específicos, dos agentes em interação. Segundo suas afirmações, a compreensão de que somente porque se vive no mesmo espaço dos sujeitos estudados significa desenvolver os mesmos sentimentos cognitivos é uma

grande armadilha. Embora eu busque falar sempre a partir de uma orientação, de uma referência anterior, tanto em *status* quanto no tempo, para garantir que esta fala seja o reflexo de uma pesquisadora preocupada com a perspectiva dos de “dentro”, estou motivada também por interesses outros, sendo efetivamente uma “de perto”. E, de fato, não posso ser uma de “dentro”, se consideramos estes aqui simplesmente como mais um grupo reconhecido como quilombola. Contudo, tomo a iniciativa de afirmar sem maiores preocupações a minha identificação étnico-racial com o grupo, respeitadas as especificidades de ambas as partes.

Dessa forma, busco, nesta abordagem, ter como fio condutor o significado posicional do grupo em estudo, o seu caráter polissêmico e as implicações de se trazer à superfície o acionamento deste ou daquele significado, de acordo com o contexto dos agentes envolvidos no processo. Considerando os diversos níveis de cultura que uma tentativa de apreensão demanda, o reforço é para a capacidade humana de gerar reações flexíveis em função do potencial simbólico e linguístico, sendo que o recorte favorece a interpretação dos signos e significados criados pelos grupos sociais. Interpretação esta que pode ser traduzida na escrita etnográfica e no ato reflexivo sobre a própria escrita (Geertz, 1989), chegando ao que Sahlins (1990) categoriza como representação do que as pessoas fazem de seu passado no presente em que vivem. Quilombos são compreendidos aqui como estratégias de articulação de especificidades, sendo que entre os elementos mais significativos na criação e recriação do próprio grupo está a espacialidade compreendida a partir de categorias e marcas sempre locais.

Do ponto de vista pragmático, duas abordagens, dois tipos de compreensão, devem convergir se se quer interpretar uma cultura: uma descrição e formas simbólicas específicas (um gesto ritual, uma estátua hierárquica) enquanto expressões definidas; e uma contextualização de tais formas no seio da estrutura significante total de que fazem parte e em termos da qual obtêm a sua definição. (Geertz, 1980, p. 133)

A proposta de trabalho com as interações entre agentes sociais representa, seguindo a perspectiva em questão, um salto com relação à hermenêutica clássica e, em sintonia com esta possibilidade de abordagem, perguntamos como se dão as interações sociais que conduzem à configuração do grupo em estudo? *“Não foi só o povo do Governo de Brasília que veio aqui não, veio também o Incra do Tocantins e agora nós é quilombo mesmo. Nós tem mais um motivo pra ter o título dessas terra”*. A fala de Nilo Rodrigues, um dos

poucos homens fortemente engajados com a Associação e pertencente à quinta geração de herdeiros, demonstra que, ao adotar para si uma categoria exógena, o grupo aciona campos de representação sociopolíticos. A reflexão proposta é de que este campo, conforme abordagem de Geertz (1980), está totalmente fundamentado nas relações, sendo a força que mantém a ordem social. Sustento que a partir do momento em que o grupo ressignifica e atualiza a noção de quilombo aceitando as relações de poder, o próprio grupo também conquista poder.

Na mesma proporção que “desenhar com um lápis não é o mesmo que desenhar a forma de um lápis” (Latour, 2006, p. 340), as estratégias utilizadas para construir esta abordagem falam de uma das várias possibilidades de escolha diante de conceitos produzidos à revelia desta escolha. Por isso, a relevância da explicitação do funcionamento do conceito de quilombo em Barra de Aroeira, buscando sempre percorrer o desenho que os agentes locais fazem com esta categoria. “*No 20 de Novembro foi bom demais, como nós é quilombo, veio o pessoal do Gruconto⁶, veio o pessoal do PT, foi muito bom mesmo*”. A percepção de Andreza Rodrigues, pertencente à quinta geração de herdeiros do herói fundador e atual presidente da Associação, parece interpretar a presença de forças políticas em razão do reconhecimento como grupo remanescente de quilombo. E ainda, a interpretação mais uma vez empodera o grupo reconhecido em sua relação com o poder instituído. Dessa forma, vale a pena ser quilombo.

“*Nosso quilombo aqui, todo mundo é herdeiro do vói Félix*”, informa Manoel Pumbu. A afirmação de que é quilombo, com o reforço da herança, nos conduz a uma interpretação do que seria uma carga dupla de legitimidade quanto aos direitos às terras ocupadas. Bisneto de Félix José Rodrigues, Manoel Pumbu nasceu em 1928 “*na Lagoa, bem de junto do ribeirão São Domingos*”, hoje município de Lagoa do Tocantins. Seu pai, Fortunato José Rodrigues, era filho de Antônio e irmão do pai de Horácio José Rodrigues, que dá nome à escola municipal da Barra atualmente. Essa ascendência e a propensão de Manoel Pumbu para buscar a cura para os males das pessoas do seu lugar foram fortes elementos que convenceram os representantes da Igreja Católica do que ele chama de: “*capacidade pra representar meu povo*”. Dessa forma, “*quando os padre chegou por aqui já viu o meu trabalho e já me nomeou o representante*”. Casado com Sancha Maria

⁶ O Grupo de Consciência Negra do Tocantins – Gruconto – é um dos movimentos mais expressivos hoje no Estado na militância contra o preconceito racial. Seus representantes estão muito presentes não somente em Barra de Aroeira, mas entre vários grupos reconhecidos como quilombolas em todo o Tocantins.

Rodrigues, Manoel Pumbu tem dois filhos, sendo Maria Dias Rodrigues, uma das muitas deficientes auditivas em Barra de Aroeira, e Anísio Dias Rodrigues, que “*desabou no mundo tem mais de dois ano*”. Manoel Pumbu diz que o filho deixou um dos três filhos com os avós na Barra, deixou as duas filhas com a mãe das crianças e foi-se embora com destino ao Pará. Assim, o neto de Manoel Pumbu, que conta 9 anos, mora hoje com os avós paternos e Anísio nunca mais deu notícias.

É pela leitura do discurso de Manoel Pumbu que apresento inicialmente o grupo humano que vive hoje em Barra de Aroeira, composto por 94 famílias herdeiras de Félix José Rodrigues e Venância Rodrigues, da qual não há memória acionável por esta etnografia, sendo que os descendentes desconhecem inclusive a data de sua morte. Originário do sul do Piauí, o casal migrou em 1871 para o então norte do estado de Goiás, hoje Tocantins. Eles tiveram seis filhos (Anexo 1) e deixaram uma grande descendência. O patriarca morreu no ano de 1915 na sede da Fazenda São Domingos, onde mora hoje a sua bisneta Arcanja Maria Rodrigues, além de outros descendentes. O corpo foi enterrado no Cemitério Amarante, “*campo santo*” que fica situado no atual perímetro urbano da cidade de Lagoa do Tocantins. De acordo com Andreza, este cemitério foi iniciado por seu povo mas atualmente é considerado o Cemitério Público de Lagoa do Tocantins. “*Foi mesmo o nosso povo que começou tudo aqui, se não fosse, como é que nossos antepassado ia tá tudo aí, nesse campo santo que é o mais antigo?*”. Neste local estão, além dos restos mortais de Félix José Rodrigues, os de antigos membros da família que viviam na mesma fazenda e de muitos moradores antigos e atuais do município.

Depois da criação do estado do Tocantins, outro fruto da Constituição de 1988, a região conhecida como Deserto do Jalapão ganhou forte projeção como espaço ideal para o chamado turismo de aventura, como o Rally dos Sertões que tem passagem pela região, e muitos outros. É exatamente na entrada para o Deserto do Jalapão que está localizada Barra de Aroeira, grupo reconhecido como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares em 16 de janeiro de 2006 (Anexo 2) e que, até hoje, ainda não tem suas terras tituladas. Esta condição não é exclusividade da Barra. De acordo com o antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida (2005), a se manter o ritmo hoje verificado de titulação das terras já reconhecidas como ocupadas por “*remanescentes dos quilombos*” serão necessários outros 500 anos para que todas sejam tituladas.

Localizadas no quilômetro 15 da rodovia TO-247 – que conta com asfalto desde 2008 –, no município de Santa Tereza do Tocantins, as unidades residenciais de Barra de

Aroeira estão hoje em uma área de terras formada pelo encontro dos córregos Aroeira e Brejo Grande, os dois principais da localidade. Daí o nome Barra uma vez que, em Geografia, este termo designa um banco de sedimentos de origem fluvial que se deposita por ação das correntes junto à foz dos rios, córregos e mares. Já a grande quantidade de pés de aroeira⁷ que existia nas margens dos dois córregos é oferecida como explicação para o nome Aroeira.

Relatos dos atuais moradores da Barra são de que a área original de terras a que têm direito por ocupação histórica e herança do ancestral se estendia do rio Caracol ao córrego Funil e dos rios Balsas e Serra Negra aos córregos Brejo dos Padres, Cambaúba e Tamboril, passando ainda pelos riachos Cutilado, Juá e Boa Vista. Toda esta área conta 79.200,0000 hectares e foi delineada por Félix José Rodrigues que, após retorno vitorioso como combatente na Guerra do Paraguai, recebeu o documento de doação das mãos do próprio imperador Dom Pedro II, ainda em 1870. “*Ele [Félix José Rodrigues] levou foi dias tirando a terra até pra quinta geração*”, afirma Nilo Rodrigues. A alegação dos membros do grupo é de que este Decreto Imperial foi queimado em um incêndio acidental na casa onde era guardado ainda nas primeiras décadas do século XX. Os moradores estavam todos fora trabalhando na roça e quando retornaram a casa estava completamente queimada. “*Ninguém sabe direito como foi que isso aconteceu, mas só pode ter sido acidente mesmo*”, informa Sacha Rodrigues.

Empenhado no resgate do documento e motivado pelos conflitos de terra que já ameaçavam com a expropriação, o grupo organizou, na década de 1950, uma comitiva que viajou até o Rio de Janeiro, então sede do Governo Federal, para providências junto ao Brigadeiro Eduardo Gomes, que providenciou uma segunda via do documento. Contudo, esta via foi extraviada por representantes do poder de Porto Nacional quando do retorno do grupo, como será visto mais adiante. Mesmo sem o documento, os limites originais são frequentemente lembrados pelos mais velhos e podem ser confirmados visualmente ainda hoje tanto por suas delimitações a partir da utilização dos recursos naturais, como rios e serras, quanto porque Félix José Rodrigues tomou o cuidado de plantar pés de Buriti em fileiras em toda a delimitação. “*Cumé que ele era sabido num é? Cuidou de plantar os pés de buriti tudo enfileirado pra marcar as terra, pé de buriti em fileira, sabia que não dá naturalmente em fileira num é?*”, afirma Álvaro Fernandes.

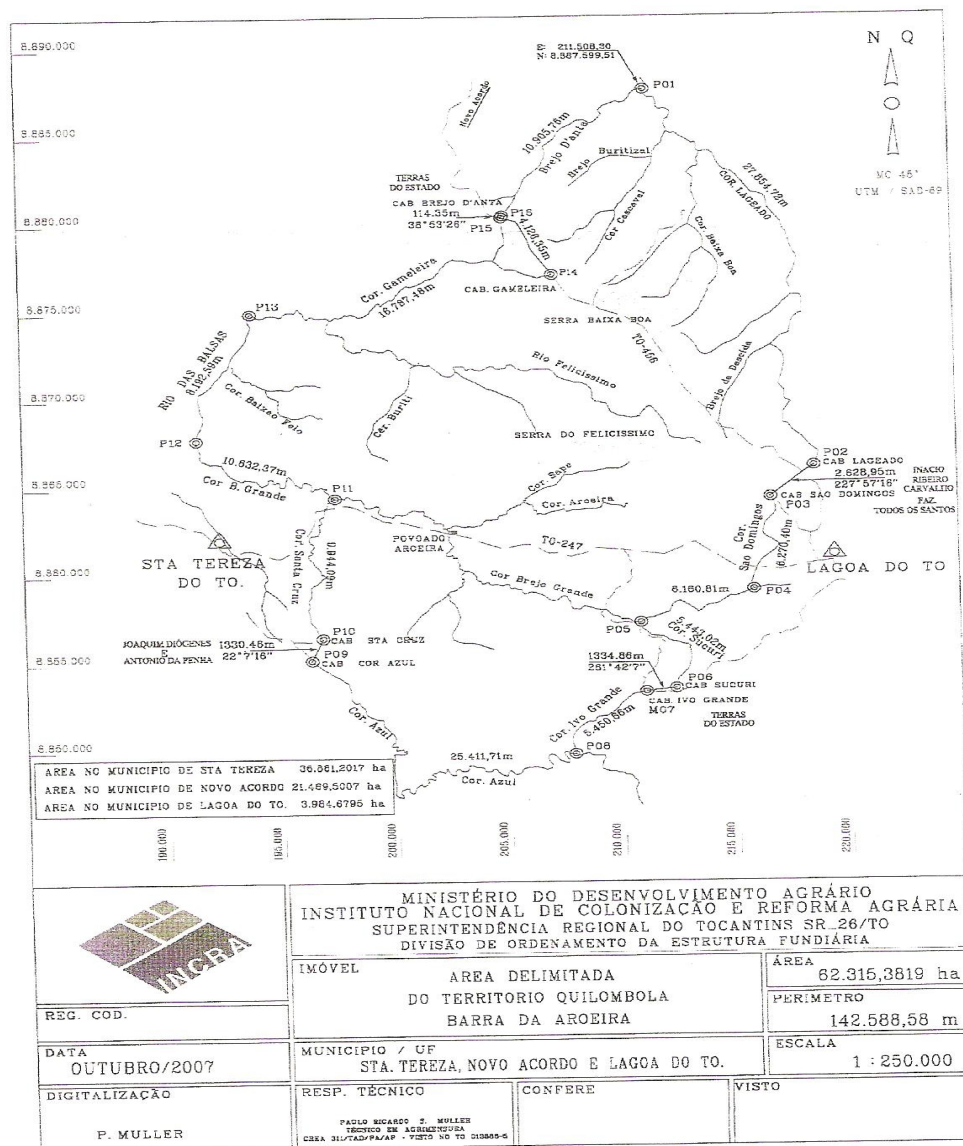
⁷ Tipo de árvore de porte médio, que tem vida longa e que já foi abundante em quase todo o Brasil, sendo que atualmente ocupa lugar relevante na lista das espécies que correm risco de extinção. Sua imponência não é justificada pelo seu porte, mas pela consistência da madeira, considerada a mais resistente do Brasil.

A sabedoria do ancestral, que o motivou a percorrer o território escolhido e demarcar as terras para o seu povo, demonstra a sintonia com os contextos nacionais de propriedade e a percepção da necessidade de acesso aos instrumentos disponíveis para construir elementos que assegurem esta propriedade. O mapa a seguir, produzido com a ajuda de Nilo, e usando como referência o mapa da divisão político-administrativa do governo do estado do Tocantins, nos dá uma noção do espaço deixado por Félix José Rodrigues. O recorte, como pode ser observado, é anterior à institucionalização dos municípios que foram criados com o Tocantins e obedece a uma atualização local que prevê inclusive a aceitação das delimitações propostas pelos poderes do novo estado.



Toda a área, considerando-se esta delimitação original, era de “12 léguas em quadra”, o que corresponde a 79.200,0000 ha (setenta e nove mil e duzentos hectares), cortada hoje por cidades, distritos, fazendas de gado e pequenos povoados. Contudo, atualmente o grupo ocupa uma área ainda sob domínio do estado do Tocantins, ou seja, apesar da certidão de autorreconhecimento, os moradores não têm o título definitivo das

terras, que medem, de acordo com relatório técnico emitido pelo Incra-TO, 871,0000 ha (oitocentos e setenta e um hectares), ou 18 alqueires tocantinenses⁸, conforme pode ser visualizado no mapa proposto pelo Instituto após estudos técnicos na localidade. “Das 12 léguas em quadra, nós ficou com essa que nós ocupa aqui com essas casa e umas roça lá pro fundo. Nós perdeu quase tudo por causa da ambição, o povo chega e toma mesmo e nós num dá conta de vigiar tudo”, lamenta Nilo.



Ao observarmos o mapa proposto pelo Incra para a delimitação das terras do grupo de Barra de Aroeira, percebemos que os limites naturais e cosmológicos propostos pelos

⁸ Um alqueire tocantinense corresponde a 4,84 hectares.

moradores para a delimitação da área, e que falam de uma demarcação que dialoga com processos identitários, se chocam com o que pode ser considerado um polígono perfeito. Esta é, aliás, uma das grandes limitações da cartografia tradicional, que se julga capaz de traçar delimitações até mesmo a partir de sobrevoos, ignorando completamente a dinâmica do local⁹. O grupo alimenta o discurso do resgate da área total perdida, mas fortalece a defesa de que é fundamental a titulação de pelo menos um percentual mínimo de terras que seja capaz de garantir sobrevivência física, social, econômica e cultural. “*Recuperar tudo é muito difícil, mas agora que nós é quilombo nós pode negociar de igual com o Incra*”, diz Andreza. Neste sentido, após o reconhecimento, os herdeiros demonstram empoderamento nos processos de negociação de seus direitos.

O grupo vem registrando, desde meados do século XX e por várias frentes, perda gradual e constante do território ocupado. Pela configuração espacial contemporânea, o acesso à sede do povoado se dá especialmente pela TO-247, com asfalto desde 2008 cortando ao meio a distribuição das casas. Uma linha de ônibus intermunicipal que liga Palmas a Santa Tereza e Lagoa do Tocantins passa dentro do povoado uma vez por dia. O grupo conta com um único telefone público, que nem sempre funciona, e uma igreja católica, que garante a vinda eventual de um padre para as celebrações geralmente dominicais. Uma agente de saúde vinculada ao município de Santa Tereza faz atendimento aos moradores, embora não tenha residência no povoado, sendo que os casos mais urgentes ou que demandam especialização são encaminhados a Santa Tereza ou mesmo para a capital, Palmas. Dessa forma, o povo da Barra negocia sua afirmação em um entre lugar reforçado pelo espaço ocupado e construído, histórica e compulsoriamente reduzido, e ressignificado em mesas ampliadas, também histórica e compulsoriamente, com o que podemos chamar de grupos circundantes, provocando uma intensa vida dentro e fora de limites e fronteiras. O que se verifica, então, é uma forte interação social.

Mesmo com estes trânsitos, é possível afirmar que a cosmologia deste povo está profundamente relacionada com o território ocupado e com a ascendência comum. Aceitando que o fenômeno da territorialidade está em conexão com o das identidades étnicas e tomando a acepção de “identidade contrastiva” de Barth (1969), em que o

⁹ Esta compreensão não é exclusividade da delimitação de terras quilombolas, uma vez que os organismos oficiais tendem a aceitar com muita tranquilidade esta forma de pensar. Um exemplo a que tive acesso durante o mestrado foi a criação das reservas extrativistas. Embora seja um instrumento legal passível de ser acionado para o exercício pleno do extrativismo, desde 18 de julho de 1989, com a Lei 7.804, as Resex ainda não saíram do papel em sua grande maioria. Uma das razões é que somente após delimitadas, muitas vezes por sobrevoos de técnicos, é que as especificidades do local são percebidas.

etnônimo é essencial no exterior e secundário no interior dos grupos, a hipótese aqui proposta é a de que o povo da Barra mantém-se como quilombola, destacando que para o grupo esta é uma forma de identificação nova e exógena mas totalmente incorporada, sem perder suas especificidades quando a discussão acontece no interior do próprio grupo.

O trabalho de campo que possibilitou a presente tese foi mais intenso entre os meses de agosto e dezembro de 2008, sendo que entre os dias 2 de agosto e 5 de outubro deste ano morei no povoado, o que tornou mais intensa a minha convivência. Nos outros períodos, residi em Palmas e fazia o trajeto de ida e volta duas ou três vezes por semana, com pernoites, uma vez que não há a possibilidade de ir e voltar no mesmo dia quando se depende do transporte público na Barra. Este tempo em que estive em Palmas fazendo o trabalho de campo foi essencial para contatos com organismos governamentais e não-governamentais de interesse do grupo. Também tive contatos mais intensos com o grupo, residindo em Palmas, entre os meses de janeiro e março de 2009. Na capital, hospedei alguns membros do grupo, a exemplo da liderança local Izabel Rodrigues, cuja avó era bisneta de Félix José Rodrigues, e sua irmã Anaíde, além de Andreza e Joana, o que resultou em conversas muito enriquecedoras. Izabel é casada com Zacarias e mora em uma das casas mais novas da Barra, que foi construída pela empreiteira do governo em substituição à sua antiga casa, que teve que ser derrubada quando da construção do asfalto da BR-247, em 2008.

Pensando no recorte étnico e na utilização da categoria “negro”. Uma das características do sistema escravocrata brasileiro é que este conduziu a generalizações que convergem para o que seria uma “cultura negra”. Com a ressalva de que, posteriormente, esta expressão foi ressemantizada de um ponto de vista político que tem favorecido a atuação dos movimentos negros, a abordagem da chamada “cultura negra” em sentido único desconsidera as diversas etnias africanas que compulsoriamente vieram para o Brasil e cria uma nuvem que embaça a compreensão da diversidade de povos que aqui aportaram. A mesma perspectiva sustenta reflexões sobre indígenas que aqui habitavam e também sobre os europeus que aqui chegaram nas mais diferenciadas circunstâncias. Partindo então do pressuposto de que não existe uma “cultura negra” unificada e que as identidades são construções significativas específicas e dinâmicas, proponho uma etnografia que dê conta de especificidades do povo de Barra de Aroeira. Destaco, como bem nos lembra Crapanzano (2004), que a etnografia sendo uma forma de tradução, pode ser considerada como um modo mais ou menos provisório de fazer um acordo, quer entre a estranheza das línguas,

quer da cultura e das sociedades. Acordemos aqui então o que trago como sendo Barra de Aroeira.

Seguindo os critérios deste acordo, o objeto de estudo é um grupo de pessoas etnicizadas ou racializadas desde que se constituíram enquanto coletividade, mas que vem atuando no sentido de construir suas próprias significações. Estas, na maioria das situações convergem para uma ruralidade marcada pela solidariedade e intensidade das relações sociais. O povo da Barra representa, ainda, uma fatia no grupo constituído pelas identidades negras brasileiras enquanto construções políticas de diversas frentes, inclusive de ativismo anti-discriminatório. Daí a impossibilidade de não se tocar na questão da negritude neste trabalho. Munanga (1988) define o processo que conduziu ao que chama de “consciência negra” como “negritude”. Por concordar que a “negritude” representa a afirmação pela busca por elementos próprios de significação lanço mão desta noção para pensar eventuais processos de dominação, alienação e inferiorização na Barra. Destaco que a expressão “negritude” desempenha papel fundamental e não ignoro eventuais críticas ao termo, como superado ou extensão da linguagem racista. Quanto a estas críticas, defendo que a inferioridade forjada pela experiência colonial brasileira ainda produz frutos por aqui e que extensões de linguagem podem ser problematizadas uma vez que representam esforços no sentido de encontrar novos conceitos ou ainda ressignificar expressões. Não posso negligenciar que, do ponto de vista da militância negra no Brasil, a “negritude” é interpretada como uma forma eficaz de luta pela visibilidade, orgulho, auto-estima e emancipação. Processo este também verificado em Barra de Aroeira após o autorreconhecimento como quilombola.

Assim, a aproximação com o grupo da Barra propicia a construção do discurso aqui apresentado como resultante de pressupostos de identificações subjetivas, ou subjetivadas pela necessidade da escrita, entre antropóloga e nativos.

A alteridade discursiva se apoia, está claro, em um pressuposto de semelhança. O antropólogo e o nativo são entidades de mesma espécie e condição: são ambos humanos, e estão ambos instalados em suas culturas respectivas, que podem, eventualmente, ser a mesma. (Viveiros de Castro, 2002, p. 114)

A afirmação acima não coloca em xeque, em nenhum momento, as posições explícitas sobre quem é “de dentro” e quem é “de fora” da Barra, uma vez que para abordar o grupo em estudo há necessariamente que aceitemos estas distinções. A etnografia pode

contribuir para o conhecimento do que seja o grupo de Barra de Aroeira desde que seja compreendida como um olhar mais detalhista, privilegiando não as grandes variáveis, mas os modos de vida que se processam cotidianamente. Então, torna-se possível compreender dinâmicas sociais ao acionar a dimensão da vida cotidiana das pessoas.

PARTE 1



Crianças brincam enquanto mulheres lavam roupa no córrego Brejo Grande.

A partir do Brejo Grande

- *Fui pro Brejo hoje Cândida!*
- *Banhou?*
- *Não.*
- *Então você não sabe o que é bom.*

O diálogo é do final do primeiro dia em que acompanhei as mulheres para “*lavar roupa no Brejo*”. As mulheres da Barra que lavam roupa no córrego, ou “*no Brejo*”, o

fazem porque querem, porque gostam e consideram este um lugar de fortes interações e aprendizagens. “*Eu tenho água dessa que vem no cano em casa, mas gosto de lavar roupa é no Brejo, a roupa fica até mais limpa, a gente fica até mais disposta*”, confirma Maura, tetraneta do ancestral Félix José Rodrigues. Maura não é exceção e a “*disposição*” para o cotidiano é conquistada neste ambiente a julgar pelo vigor apresentado por mulheres de 50, 60, 70 e até 80 anos que se deslocam para este espaço todos os dias sempre em pequenos grupos e com as bacias de roupa na cabeça. “*Eu não tenho muito tempo pra ir pro Brejo por causa do movimento, mas quando eu não tô aguentando mais é no Brejo que eu me pego pra ficar forte de novo*”, afirma Izabel, uma das lideranças da Barra que mais viaja na busca por articulação política com sindicatos, partidos políticos e outras entidades representativas. Busca por fôlego também apresentada no relatado da filha de Salviana, Helen Cristina Rodrigues de Matos, de 10 anos de idade: “*Eu venho mais pro Brejo do que a mãe porque eu venho também pra banhar, não é só pra lavar a roupa não*”.

Dessa forma, “*pensar o que estamos fazendo*”, como propõe a filósofa Hanna Arendt (2005), nos impulsiona a refletir acerca da importância atribuída ao trabalho e da necessidade de perceber espaços plurais, autônomos e ainda como ambientes de deliberação, aprendizagem, lazer e outras iniciativas. Tal *ação*¹⁰ constitui-se como um espaço/momento de trocas que garantem a vida do grupo. Extrapola, portanto, labor e trabalho e chega até a pluralidade que é “*a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas ainda a *conditio per quam* – de toda vida política*” (Arendt, 2005, p. 15. Grifos da Autora). Em Barra de Aroeira, praticamente todas as casas têm água encanada e algumas contam inclusive com tanquinho elétrico para lavar as roupas, mas mesmo assim, o hábito é cotidiano e não somente entre as mulheres mais velhas, mas também mulheres mais jovens com e sem filhos, adolescentes e muitas, muitas crianças de até oito ou nove anos de idade¹¹. Todas se banham. Segundo Cândida, que é Rodrigues porque casou-se com Januário, que mantém roça nas terras da Barra e cujo pai chegou na localidade em 1967: “*Vim no Brejo e não banhar, não escutar as história, é o mesmo que não vim*”.

¹⁰ Arendt (2005) traz uma distinção entre o que seriam as três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação. Daí corresponderem três condições humanas que são a vida, o pertencer ao mundo e a pluralidade. Para ela, também há uma distinção entre as esferas privada, para a qual convergem labor e trabalho, e pública, correspondente à ação. Lavar roupas no Brejo, de acordo com a análise aqui proposta, compõe a esfera pública e, por isso, é aqui tratada como ação e não como trabalho ou labor. A vida social feminina na Barra passa pela ação de lavar roupas no Brejo, enquanto que as mulheres que optam por lavar roupas em casa, retomam esta como labor e/ou trabalho, ainda seguindo a distinção proposta por Hanna Arendt.

¹¹ Como o “*Brejo*” é hoje um espaço feminino, somente crianças muito pequenas do sexo masculino se dispõem a acompanhar suas mães para a atividade. Na medida em que começam a compreender a função de lavar roupas como uma atividade feminina, os meninos deixam de frequentar o local.

Um tronco de árvore em formato de tábua foi estrategicamente colocado no final do barranco por onde as pessoas descem. “*De primeiro tinha uma tábua muito boa bem de junto dali, mas ela acabou de tanto usar, agora nós tá com essa aqui já tem é tempo*”, explica Maria Francisca. Totalmente lisa pela ação do tempo, da água e da utilização diária, esta tábua é usada como suporte para as bacias e também como batedor para as roupas. “*Esse batedor aqui é muito firme e a roupa fica limpa mesmo, ele tá aqui já tem é tempo, já ficou liso*”, explica Joana. As mulheres posicionam-se dentro do córrego e, enquanto lavam as roupas, crianças brincam ao redor sendo que, vez ou outra, são repreendidas pelo excesso de algazarra. “*Menino, num vai mais pra lá de junto da mata não*”, socorre Maura ao que é apoiada por um acenar de cabeça de Maria Francisca e, dessa forma, se intensifica o processo de trocas. Mas a algazarra não é exclusividade das crianças, as mulheres conversam, riem, contam casos e, ao final, banham-se dos pés à cabeça. A objetividade do trabalho ou do labor, ainda para manter sintonia com Arendt (2005), não é uma característica da “*ação*” de lavar roupa no “*Brejo*”.

Chama a atenção a quantidade de sabão industrializado e alvejante que as mulheres utilizam, sendo que estes produtos são despejados no córrego sem nenhum tipo de cuidado especial, ao que pode ser observado. Praticamente ninguém produz sabão artesanal e não foi feita referência à necessidade de redução na utilização de produtos de limpeza no Brejo Grande nem mesmo quando diretamente questionadas sobre o assunto. De acordo com Maria Francisca, “*antigamente, a gente até que fazia sabão, fazia muita coisa que hoje não precisa mais porque tem o comércio na Santa Tereza. E é mais fácil comprar lá, num é?*”. A justificativa caminha em defesa da praticidade de se percorrer os 12 quilômetros que ligam a casa ao comércio, mas o tom utilizado sinaliza para a ambiguidade desta praticidade, entrando em forma de questionamento e solicitando a confirmação de seu interlocutor. Contudo, lembro aqui que a contribuição nesta interlocução está na “*arte de determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa*” (Viveiros de Castro, 2002, p. 117).

As mulheres descem o barranco íngreme do Brejo Grande com a bacia de roupa suja na cabeça, realizam todo o procedimento e, após torcerem as roupas, colocam-nas novamente na bacia, sobem o mesmo barranco e vão estender as roupas já limpas sob o sol nos quintais de casa para a secagem. Para além do ato de lavar roupas, foi aqui que ouvi as histórias mais curiosas, os lamentos e posições pela falta de reconhecimento do direito ao título das terras ocupadas há cerca de um século e meio, as sagas em busca da construção

de Barra de Aroeira e muitos discursos sobre caça, pesca e também sobre o extrativismo vegetal. Daí a categorização como “ação”, conforme proposto por Arendt (2005), uma vez que é somente na ação que se realiza a pluralidade humana, condição para a própria existência.

No “Brejo” são contadas as histórias da ocupação do território, quando tiveram que “*espantar as onça e os caboclo que espiava na beirada do corgo*”, conforme Maria Francisca, que nasceu em 2 de agosto de 1928 e vai para o “Brejo” quase todos os dias. Aqui vislumbrei a possibilidade da presença indígena¹² na região. Quando questionada sobre o que eram os “caboclos” que rondavam o “Brejo” no passado, Maria Francisca responde: “*Eles tinha o cabelo liso, o músculo grosso, a cabeça larga e andava nu da cintura pra cima*”. As crianças sempre demonstram curiosidade sobre quem seriam estes “caboclos”, mas são muito reprimidas e não presenciei situação em que estas crianças recebessem uma resposta. Sempre irritada diante das indagações dos pequenos sobre se “*o caboclo é bicho*”, Maria Francisca responde somente que “*eles não é bicho, é caboclo*”. A dificuldade de explicar exatamente o que são pode ser reflexo da memória não vivida, mas aprendida e reproduzida.

O Brejo Grande é atualmente a principal fonte hidrográfica para os moradores da Barra. “*Aqui não tem mais peixe não, mas já teve e muito*”, é a sustentação de Manoel Pumbu sobre o córrego. “*De vez em quando a gente ainda arrisca pescar umas coisinha aí no Brejo, mas não tem peixe não, é bom só porque a gente vai junto e acaba conversando muito e até conhecendo mais*”, diz Nilo Rodrigues. “*Minha mãe contava que no tempo que ainda tinha onça aqui, tinha que vir de muita gente pra lavar as roupa porque era perigoso*”, diz Álvaro. Ela acrescenta que “*de primeiro a gente não vinha sozinha porque tinha onça, tinha caboclo, tinha muita coisa; mas hoje em dia ninguém quer vir sozinha porque aqui é lugar de muita gente*”. Álvaro também garante que já pescou muito no Brejo Grande e que o peixe já foi o “sustento” de muita casa na Barra, “*mas hoje não dá mais pra viver do peixe, tem pouco*”. O que percebemos é a associação entre um passado de fartura quanto à pesca e um presente de escassez, mas mesmo assim a riqueza da ação de ir para o “Brejo” ainda prevalece.

A compreensão de que somente quando fugimos dos caracteres funcionais é possível aproximar de uma percepção do significado do que está acontecendo não me

¹² De acordo com Von Behr (2004), a região do Jalapão foi ocupada pelos Acroás, extintos no século XVIII. O autor destaca ainda que o povoamento da região foi lento e marcado por migrantes nordestinos e vaqueiros que se fixavam após o transporte de gado do rio São Francisco para o rio Tocantins.

deixou em paz até a minha próxima ida ao “*Brejo*”. Embora tenha observado sempre um riso por parte dos presentes pelo desempenho de quem é “de fora”, busquei estar à vontade fundindo e confundindo o si e o outro na tarefa antropológica. Apresento esta confusão tendo a consciência de que “meu ponto de vista não pode ser o do nativo, mas o de minha relação com o ponto de vista nativo” (Viveiros de Castro, 2002, p. 123). Dessa forma, foi no “*Brejo*” que cheguei ao campo da ação como condição da existência porque é minha relação com as mulheres da Barra que marca esta abordagem, como uma consequência do privilégio das relações de gênero.

A casa ainda é o lugar ocupado pelas mulheres na Barra e esta orientação as tem mantido na sede do povoado por muito mais tempo, o que tem conduzido as mesmas a assumirem a frente das interações políticas internas e externas. A casa aqui é constituída pelo conjunto entre a unidade habitacional, o quintal e o “*Brejo*”. Questões mais específicas ou fechadas são circunscritas ao ambiente do interior da casa propriamente dito, para onde nenhum visitante é convidado, a não ser que já tenha alguma intimidade com os moradores. Já as questões de interesse da coletividade, ou que envolvam contatos com o mundo exterior à Barra, são discutidas preferencialmente nos quintais. E o “*Brejo*” constitui o *locus* de trocas que propiciam a sociabilidade feminina do grupo. Já as roças são ocupadas basicamente pelos homens mais velhos ou esporadicamente pelos mais jovens que se encontram “*desempregados*”, e ainda pelas mulheres em momentos especiais e muito bem definidos, como será abordado mais à frente.

Em uma reflexão sobre o poder e sua espacialidade, fazemos referência a Bourdieu (1998a) em seu estudo sobre a Casa Cabila¹³. Em sua análise etnográfica, o autor evidencia as múltiplas relações estabelecidas entre as categorias de pensamento que são próprias deste povo, relativas a espaços sociais delimitados como a casa, a aldeia e o cosmos. Com a mesma orientação, mas sem ignorar a convergência dos ambientes na Barra, e não de delimitação explícita como o faz Bourdieu, trago à luz relações de poder e dominação, de cosmologia, religiosidade, trabalho e organização social pensados a partir destas espacialidades. O trânsito entre estes ambientes propostos aqui – unidades residenciais, quintais e “*Brejo*” – possibilita acionar o que o próprio Bourdieu (1998a) chama de economia dos bens simbólicos, sendo esta uma categoria que está relacionada

¹³ Pierre Bourdieu desenvolveu ampla pesquisa junto ao povo da Cabília, uma sociedade camponesa cuja origem, os Kabiles, era uma tribo integrante dos povos bérberes que ocupavam as montanhas Atlas localizadas ao norte da África. Sua pesquisa se estendeu de 1950 a 1960, e rendeu uma grande quantidade de elaborações e reelaborações, isso por causa da extensão do trabalho e o tempo a que se dedicou a buscar compreender a forma de pensar e a estrutura cultural desse povo.

necessariamente ao capital simbólico.

A casa na Barra alcança, assim, os espaços de socialização e interações políticas, como as Associações e o próprio córrego Brejo Grande. Enquanto os homens buscam trabalho¹⁴ nas cidades mais próximas, ausentando-se do povoado por semanas, quinzenas e até meses seguidos, as mulheres estão sempre presentes lidando com o cotidiano e tecendo o dia a dia de forma que quem observa tem a impressão de que no povoado há somente crianças, homens idosos, quase todos aposentados, e mulheres de todas as idades. Esta impressão é jogada por terra se estamos na Barra nos finais de semana, por exemplo, quando as casas assumem um certo ar de exceção com a presença dos homens. “*Hoje eu tenho que cuidar melhor do almoço porque o Benoni tá em casa*”, afirma Salviana, então grávida de seis meses, apressada diante da possibilidade de ter que conversar de forma mais demorada comigo. Dessa forma, é pela organização social das mulheres que são construídas na Barra grande parte, diria aqui a parte mais imediatamente perceptível hoje, da vida local.

A experiência aqui apresentada pode ser compreendida à luz dos conceitos de *habitus* e campo social¹⁵, também elaborados por Bourdieu (1996, 1998b). Para este pesquisador, o espaço social é necessariamente multidimensional. De acordo com suas colocações, para a apreensão do social e do simbólico, é fundamental ter como categoria importante de análise o próprio *habitus*, que é capaz de dar sentido às práticas sociais uma vez que funciona como matriz geradora de disposições distintas. Assim, esperam-se comportamentos diferentes dos diferentes grupos sociais, e trago menção especial aos gêneros transitando em Barra de Aroeira para apreender minimamente o sentido das práticas. Processam-se, dessa forma, a reprodução e a mudança social do ponto de vista simbólico no campo das relações e distinções que os membros do próprio grupo operam em seus deslocamentos (Bourdieu, 1996). Esta perspectiva deve ser colocada para que não se vincule aqui uma ideia de que o grupo não processa constantemente as mudanças sociais, as atualizando e ressignificando.

¹⁴ A linguagem que justifica a saída dos homens do povoado de Barra de Aroeira para o trabalho é a da honra, o que nos remete mais uma vez aos estudos de Bourdieu (2002) com a sociedade Cabila e ainda aos seus estudos sobre a economia doméstica.

¹⁵ Campo social é compreendido, seguindo os ensinamentos de Bourdieu (1998b), como espaço de relações materiais e simbólicas. Neste espaço, os sujeitos se posicionam e as trajetórias são vistas como percursos trilhados dentro de um *habitus* ou “conjunto de esquemas implantados desde a primeira educação familiar”. O *habitus*, reatualizado constantemente pelos grupos sociais, contempla as potencialidades de inovação social devido ao seu caráter flexível, o que permite ajustes e mudanças conforme as exigências dos contextos concretos. O que se opera, então, é uma verdadeira mediação entre as estruturas e as situações conjunturais e suas práticas.

Além da tentativa de explicar aspectos do grupo em termos de funções realizadas e suas consequências para o coletivo, como posiciona-se Durkheim (2001) e outros funcionalistas, a compreensão trabalhada nestas linhas é de que de que “*lavar roupa no Brejo*” em Barra de Aroeira, da mesma forma que outras ações pinçadas em pesquisas de campo, não dá conta de descrever a vida local em suas complexidades mas traz elementos significativos para a compreensão da existência do grupo. Também não falo aqui de uma parte do grupo que, desempenhando sua função, promove a estabilidade do todo, como propõe o funcionalismo estrutural. O que trago caminha mais em sintonia com o que defende Geertz (2001), quando este diz que o estranhar-se e conhecer-se a si mesmo deve ser o caminho para se conhecer melhor os outros. Estas elaborações têm em perspectiva reduzir os riscos de se chegar ao etnocentrismo¹⁶ nas buscas pela apreensão do outro.

Trago também a noção de “relação de sentido” (Viveiros de Castro, 2002, p. 113) para uma reflexão acerca da não textualidade do discurso do nativo, mas da sua “prática de sentido”. Da mesma forma, tenho consciência, ainda em sintonia com Viveiros de Castro, de que também o meu discurso aqui apresentado é uma tentativa de estabelecer uma “relação com o discurso do nativo”, sendo o meu necessariamente textual. Me coloco então na condição de sujeito desta tese apostando na auto-crítica de que “o conhecimento por parte do sujeito exige o desconhecimento por parte do objeto” (Viveiros de Castro, 2002, 116) na apreensão que conduz ao texto antropológico. É dessa forma que ousou escrever “*Brejo*”, com letra maiúscula por ser um nome próprio, em contraposição a brejo, o “alagadiço insalubre” apontado por Bandeira (1991), fazendo uma distinção totalmente localizada no campo.

E foi no “*Brejo*”, este espaço atual marcadamente feminino de ação, mas resgatado na memória masculina pela caça, pesca e extrativismo vegetal, que ouvi que “*de primeiro era bom demais*”. De acordo com Maria Francisca, era bom demais porque “*a gente caçava, pescava, tirava lenha do mato. Se precisava de uma vasilha pra lavar um arroz era só preparar uma cabaça. E hoje? Hoje só tem mesmo é o tal do cansaço*”. São elementos que conduzem a uma forma de organização social que se mostrava, a partir da memória acionada, extremamente eficaz na conduta cotidiana. O tempo chamado “*de*

¹⁶ Enquanto conceito antropológico trabalhado por Laraia, o Etnocentrismo contribui aqui para que reforcemos a necessidade de refletir sobre “o comportamento dos indivíduos” como algo que “depende de um aprendizado, de um processo que chamamos de endoculturação” (Laraia, 2006, p. 19) e ainda do dever antropológico de fugir de uma apreensão preconceituosa de hábitos e caracteres sociais. Neste sentido é que falo de uma ação, lavar roupa no “*Brejo*”, capaz de conduzir a uma “unidade da espécie humana” passível de ser explicada “em termos de sua diversidade cultural” (Laraia, 2006, p. 34).

primeiro” na fala de Maria Francisca pode ser lido como um tempo mais fácil, conhecido com mais categoria e não um tempo como o “*hoje em dia*”, dito em outros momentos, caracterizado pela dificuldade e a necessidade de lidar com o que é de fora. Essa compreensão não foi manifestada pelos mais jovens, que percebem mais facilidades hoje e uma dificuldade que marcou o passado e que foi superada. “*De primeiro tinha que viajar era a pé mesmo, ou então de cavalo. As estrada não existia. Hoje tem a dificuldade, mas é muito mais fácil, tem asfalto, tem bicicleta, tem jeito pras coisa*”, afirma Joana. Também Reginaldo, neto de Anaíde que é irmã de Izabel, confirma o ponto de vista dos mais jovens e afirma que “*hoje em dia é muito mais fácil porque nós pode sair pra estudar fora*”. Reginaldo mora em Ceres para estudar.

Tanto a discussão temporal sobre o que é mais fácil ou mais difícil, quanto as interações advindas com as saídas coletivas para o “*Brejo*”, são símbolos privilegiados a partir dos quais se pensam questões de identidade, interação, conflitos sociais e políticos, estética, tecnologia, vida enfim. O simbolismo da ação chega como “fator de ação social” (Turner, 2005) entre seres em interação. É patente o ganho que se tem com esta dinâmica temporal de significação, a partir da abertura do símbolo, conforme Carvalho (1995). Em sintonia com estes pesquisadores, busco revelar a importância do contexto como fator preponderante da própria ação social, tratada aqui como simbólica e, enquanto tal, carregada de significações. Estas significações, por sua vez, prosseguem com suas dimensões social e ideológica e são continuamente reinterpretadas e ressignificadas, o que lhes reserva a dinamicidade, mas são ao mesmo tempo mantidas enquanto lugar de fala que muda, mas que não se desintegra.

Com esta perspectiva, desenvolvo nesta primeira parte algumas discussões sobre guerra, liberdade, a chegada no lugar e a condição assumida por este grupo humano neste espaço. De acordo com Izabel, “*nós tudo aqui é parente, tudo herdeiro da Guerra porque foi nosso antepassado que trouxe o povo todinho pra cá*”. Partindo, então, da afirmação local de herdeiros da Guerra do Paraguai, busco expor a forma como os moradores de Barra de Aroeira expressam sobre si a partir da minha estada em campo, primordialmente compartilhada com as mulheres. “*Se não é nós lutar todo dia pra conquistar nosso espaço, a situação fica difícil demais, por isso que eu fico correndo de um lado pro outro pra ver se a gente consegue firmar esse lugar como nosso*”, diz Izabel. Aqui, de novo, o lugar de fala passa por movimentos de atualizações, mas não se desintegra.

Assim, chego a Barra de Aroeira e me encontro com mulheres que têm uma

presença marcante na vida do grupo desde a sua constituição até o reconhecimento como remanescente de quilombo. *“As mulher da Barra tem que ser ativa mesmo porque nós que fica aqui cuidando de tudo, a maior parte dos homem sai pra trabalhar e só fica aqui nos final de semana. Não é difícil porque tem mais mulher do que homem na Barra”*, afirma Andreza. Em Barra de Aroeira, as mulheres são maioria em termos demográficos, representam 56% da população local, segundo dados do IBGE de 2010. Pensado em termos de representação política, este número é bem mais intenso. Elas estão em todas as esferas, articulam-se tanto internamente quanto com os movimentos sociais sediados em Santa Tereza, Porto Nacional, Palmas e com representantes dos 25 grupos reconhecidos como remanescentes de quilombo no Tocantins até 2010 (Anexo 3). *“Na Associação, a maioria é mulher. Nós é que preocupa mesmo com as coisa do grupo e nós tamo unida”*, afirma a presidente da Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira, Andreza Rodrigues. Os eventos religiosos e políticos são com muita frequência conduzidos marcadamente por mulheres, mas também recai sobre elas a responsabilidade para encontrar a solução de eventuais problemas que demandem ações coletivas, a exemplo das providências em casos de doença.

Essa presença majoritariamente feminina marca desde o momento de constituição do grupo, tanto que em Barra de Aroeira não há uma linha de descendência predominante, sendo considerados herdeiros legítimos tanto os descendentes da linha masculina quanto os da linha feminina. Nesta descendência bilateral, tanto os filhos como as filhas e todos os seus descendentes pertencem ao grupo. As pessoas que moram no território pleiteado são fundamentalmente parentes consanguíneos ou afins. Registramos na Barra o caso de membro da Associação que, por participar das reuniões, assembleias e atividades do grupo, é considerado herdeiro. Este exemplo de pertencimento pela atuação na Associação é o da professora Jucileide que, após começar o trabalho como educadora na escola municipal da Barra, fez a opção de mudar-se para o povoado e passou a desempenhar forte engajamento na Associação. *“A Jucileide é como se fosse parente mesmo. Ela ajuda demais o nosso povo”*, afirma Andreza e acrescenta: *“Eu sei que ela não vai nem querer essas terra de herança, mas nós sabe que ela é uma das nossa”*. Jucileide é aceita como *“de dentro”* porque conquistou a confiança do grupo ao longo dos anos em que está na Barra, mas trata-se de uma exceção uma vez que *“só é aceito na Associação quem é parente”*. A coerência se mantém para os *“de dentro”*, tanto que Jucileide *“é como se fosse parente”*, mostrando a flexibilidade complexa da inclusão.

Também quem vive fora do povoado, mas mantém relações de parentesco com os descendentes de Félix José Rodrigues, é considerado herdeiro. Este é o caso de Maria Marques da Silva, 79 anos, conhecida como Maria de Darran, que adotou o nome do marido mas é filha de Semeão José Rodrigues e neta de Tomás Rodrigues, que era filho de Nicolau José Rodrigues, filho de Félix José Rodrigues, o ancestral fundador. Ela afirma a legitimidade de sua herança e diz que assim que o Incra regularizar a situação das terras, pretende voltar para sua pequena área, uma vez que atualmente vive em Santa Tereza do Tocantins. Da mesma forma que Maria de Darran, vários parentes moram fora da Barra hoje, a exemplo de Anaíde, irmã de Izabel, e pertencente à quinta geração de herdeiros, que tem casa na Barra mas reside em Novo Acordo. “*Nós tem esperança de sair os documento dessas terra, aí eu mudo pra minha casa aqui*”, afirma. Este também é o caso dos filhos e filhas de Cândida e Januário: “*Meus menino tão em Goiânia trabalhando já tem uns ano, mas é só precisar que eles voltam pra cá porque essa terra é nossa, o que não pode é nós ficar tudo aqui sem rumo*”, diz Cândida. O casal, aliás, vive situação semelhante a praticamente todos os outros que têm filhos e filhas jovens que precisam estudar ou trabalhar. Estes se mudam da Barra e, na maioria dos casos, é alimentada a expectativa de que retornem após alguns anos.

Do ponto de vista da economia local, há uma convergência para o compartilhamento das responsabilidades financeiras pelos membros das unidades familiares. Contudo, é mais frequente que os maridos e os filhos mais velhos assumam a responsabilidade financeira. Os recursos que provêm de casos como das artesãs que trabalham o Capim Dourado entram como complemento financeiro à renda da casa, mas nunca como garantidor financeiro único do coletivo familiar. Apresenta-se, diante do exposto, na Barra, uma relação familiar de dependência econômica entre cônjuges (Lévi-Strauss, 1983). O trabalho fora do povoado é, na maioria dos casos, reservado aos homens, sendo que cabe às mulheres a responsabilidade com o espaço do povoado, quando falamos de trabalho como busca pela sustentação financeira do núcleo familiar. O destaque neste ponto é para a complexidade dos espaços ocupados na Barra. Observa-se uma movimentação cotidiana no sentido de construir espacialidades múltiplas e diversas quanto à distribuição de poder e atualizações com relação a trabalho. Dessa forma, e desde o reconhecimento, as mulheres da Barra assumiram de uma maneira totalmente explícita um espaço político que envolve participação em esferas decisivas para a vida local. Sempre estão viajando para fora da Barra, em contato com organismos diversos e construindo

novas relações.

Assim, as saídas da Barra envolvem tanto os homens quanto as mulheres, mas cada qual a seu modo. A especificidade é que a estas cabe um acúmulo de ação uma vez que é sobre elas que ainda recai a responsabilidade pelos cuidados da casa. Esta divisão, contudo, não significa exclusividade e proibição de trabalho por gênero em Barra de Aroeira. Na realização dos chamados serviços domésticos, foi registrada a participação da rede de parentesco mais ampla, o que inclui também a participação dos homens, muito embora esta entre como ajuda. “*Toda vez que precisa eu tenho a ajuda dele*”, afirma Sancha sobre a participação de Manoel Pumbu nos afazeres domésticos. “*Os menino ajuda quando tá em casa*”, diz Andreza sobre os filhos, filhas e sobrinhos. “*O Benoni não para não, mas quando ele tá aqui ele me ajuda se precisar*”, destaca Salviana sobre o marido que passa a maior parte do tempo fora da sede do povoado.

A evidência é que os homens participam pouco e quando chegam a realizar alguma atividade no domicílio, esta entra como ajuda e não como obrigação. Eles ajudam de forma mais intensa quando a mulher adoece ou dá à luz, ou ainda quando esta viaja. Nestes casos, eles cuidam de alguma limpeza doméstica, mas não assumem a responsabilidade geral pela casa. Os homens somente assumem a responsabilidade pela cozinha quando não há outra mulher na casa, além da que está ausente ou doente. Quando os homens chegam a falar sobre as atividades domésticas que vêm desempenhando, sempre colocam como uma situação provisória até que a autoridade feminina da casa se restabeleça. Esta colocação, contudo, não parece ameaçar o papel masculino de provedor e, para todos, a situação não pode perdurar por muito tempo.

Presente no discurso dos homens, esta divisão por gênero parece ser aceita e confirmada por todos os membros do grupo a tomar como exemplo as eleições municipais realizadas no segundo semestre de 2008 (Anexo 4). Enquanto distrito de Santa Tereza do Tocantins, Barra de Aroeira contou com dois candidatos à Câmara Municipal. Dos nove eleitos, o candidato Cleibes José Rodrigues, de Barra de Aroeira, foi o sexto mais votado, alcançando 6,84% dos votos válidos de uma média de 6,73% entre os eleitos, o que totalizou 125 votos, alcançando a posição de segundo mais bem votado pela sua legenda partidária, o PMDB. “*O Cleibes mesmo que tinha que ganhar porque ele é homem e tem mais condição de conseguir as coisa pra nós*”, disse Juliana após a publicação do resultado. Juliana é casada com Cleibes e filha de Maria, irmã de Salviana, tetranetas de Félix José Rodrigues. Aqui vale ressaltar que Cleibes foi reeleito e assume, no cotidiano da

Barra, o papel de resolver problemas externos, contatar políticos para encaminhamentos locais e outras atividades que demandam sua saída diária da Barra. “*Eu não fico falando isso pra não ter problema com a Izabel, mas todo mundo sabe que o Cleibes é melhor pra nós*”, complementa Juliana.

Já Izabel Rodrigues, que clama para si a representatividade política dos moradores da Barra com afirmações do tipo: “*Eu vou em Brasília direto, trabalho com o povo lá do governo em Palmas, tenho que correr para cuidar das coisa da Barra*”, obteve nestas eleições municipais 47 votos, o que totalizou 2,57% dos votos válidos em geral, percentual bem menor em relação aos 6,73% necessários para garantir um mandato. Sua legenda partidária, o Partido dos Trabalhadores - PT, apresentou três candidatos e não elegeu nenhum, sendo que Izabel foi a segunda mais votada da legenda. Historicamente, o PT faz no Brasil trabalhos de longo prazo com suas lideranças locais e na Barra a situação é a mesma. Esta legenda jamais conseguiu eleger um candidato na história de Santa Tereza, e de muitas outras cidades do Tocantins, e trazemos essa informação para sugerir que se Izabel fosse filiada a outro partido talvez tivesse mais chances de conquistar votos. Ela já foi candidata por três vezes e a tendência observada é que siga nesta representatividade ainda por um bom tempo.

Esta corrida eleitoral contou com 20 candidatos à Câmara de Santa Tereza, sendo 17 homens e apenas 3 mulheres e, destas, nenhuma foi eleita. A observação dos resultados neste pleito e nos anteriores permite afirmar que a política partidária, enquanto espaço de trabalho representativo, continua sendo ocupada pelos homens. Contudo, ao analisar a atuação para além dos resultados chega-se mais uma vez a uma mobilização que mostra a força da atuação política feminina uma vez que é Izabel, e não Cleibes, que periodicamente se desloca até a capital do Tocantins ou à Capital Federal para articular contatos e acelerar processos que beneficiem a Barra. Às mulheres da Barra cabe o exercício da política envolvendo procedimentos relativos à *pólis* sim, para fazer alusão à derivação grega da política, mas é como se tais procedimentos emergissem e retornassem ao próprio grupo, como a atuação na Associação, nas feiras, nos cursos. É possível observar a partir desta atuação que o espaço simbólico de “*Vanvirgem*”, a poderosa vidente que decidiu sobre o melhor lugar para o grupo se estabelecer, como será explorado adiante, também não é estático, acompanha as necessidades do grupo e é atualizado pelas ações femininas decisivas para a continuidade da vida na Barra.

Diante do exposto, faço um exercício de pontuar os lugares de gênero na Barra,

sendo que ao homem cabe o lugar de provedor, uma vez que a renda que porventura chegue às casas pelas mãos femininas – como o resultado da venda das peças de artesanato e outras iniciativas – é considerada renda complementar. Também ainda compõe o lugar do masculino a representação na política partidária; embora tenha sido registrada iniciativa feminina no sentido de buscar essa representação, a resposta do coletivo foi pela rejeição e Izabel perdeu as eleições de 2008. Aliás, esta atuação política na Barra é muito peculiar, considerando-se que cabe às mulheres a condução da Associação, principal fórum de articulação política do grupo que pode efetivamente conduzir à conquista do título definitivo das terras ocupadas e que demanda uma significativa atuação. Aqui, coloco questionamentos sobre o que desmotiva a participação masculina dada a importância da terra para a vida do grupo e a força da Associação – e suas articulações com os “de fora” – para garantir esta terra. Uma das hipóteses é de que os ensinamentos ancestrais trazem as formas de ação das mulheres, que mantêm a presença de “*Vanvirgem*” com o poder de decisão e de condução, enquanto que a ação dos homens está orientada para a compreensão herdada a partir Félix José Rodrigues, que atua com o olhar voltado para o que é exterior à própria Barra.

É deste local, com presença atuante e decisiva feminina, que separa espacialidade financeira interna e externa a partir dos gêneros, uma vez que os homens saem para trabalhar e garantir o sustento da casa enquanto as mulheres ficam na Barra, mas que complexifica estas relações e espacialidades quando cai na esfera política, considerando que as Associações, as articulações políticas e o próprio reconhecimento são resultado da ação das mulheres, que busco apreender Barra de Aroeira. É do lugar em que ir para o “*Brejo*” e não se banhar não faz sentido porque é aqui que se vive, que se faz e se refaz a Barra há cerca de um século e meio. É deste lugar de fortes interações marcadamente identitárias que passo a falar com a expectativa de conquistar uma coerência mínima de abordagem e mantendo a sintonia ética com o que me foi apresentado em campo.

1 Poder na chegada e marcação do lugar

O cansaço era tão grande que a paisagem mais parecia uma miragem no deserto, com o desvio da intensa luz do sol refletida no terreno aparentemente árido do Cerrado do então norte de Goiás e seus reflexos no rio criando a sensação de um imenso espelho que reflete calor intenso. E era mesmo uma região desértica, o deserto do Jalapão, que alguns nativos chamam de “*Jalapões*”, oferecendo a quem chega a dimensão da complexidade do lugar e retirando desta escrita qualquer indício de associação entre deserto e isolamento. Localizada ao leste do atual estado do Tocantins, na divisa com os estados da Bahia, Maranhão e Piauí, a região concentra densidade populacional de menos de um habitante por quilômetro quadrado. Durante o dia, a temperatura aqui costuma variar entre 30°C e 38°C, mas há registros de até 44°C em determinados períodos do ano; já as noites são frias, com temperatura oscilando entre 13°C e 20°C, dependendo da época do ano, sendo que esta característica climática causa no visitante um cansaço muito grande. E esta era a sensação dos que estavam na balsa feita de tronco de buriti no momento da travessia de um dos rios mais caudalosos da região, o Rio Sono.

O ano era 1871 e Félix José Rodrigues, juntamente com seu grupo, buscava o lugar escolhido para fixar a vida. Foi então que aconteceu o inesperado, uma mulher com uma criança de colo caíram no leito do rio e se afundaram, fugindo completamente do campo de visão de todos os que faziam a travessia. O desespero foi enorme e, quando os homens se preparavam para mergulhar na busca pelos corpos, uma poderosa vidente, relatada como “*Vanvirgem*” – “*chamavam ela assim mesmo, Vanvirgem, mas o nome mesmo a gente não sabe não*”, explica Sancha –, identificada neste episódio como irmã de Félix José Rodrigues, concentrou-se em oração e, após o esforço, apontou o local exato do rio em que se encontravam a mulher e a criança solicitando com convicção que os homens mergulhassem para resgatá-las.

A julgar pela forma eloquente e segura com que contam o acontecido, os membros do grupo não ficaram subjugados ao acaso no procedimento de busca pelas vítimas. Os homens respeitaram fielmente às ordens de “*Vanvirgem*” e, ao mergulharem no local que lhes foi indicado, encontraram mulher e criança com vida. A “*visagem*” que tiveram neste

momento marcante está na memória de todos os seus descendentes e é reproduzida nos relatos dos moradores mais antigos da região para contar a própria história do lugar. A mulher posicionava-se sentada ao fundo do rio com olhar sereno e um sorriso muito leve, já a criança estava dormindo em seu colo com tanta tranquilidade que mais parecia um milagre, uma miragem. “*Era tudo paz... silêncio...*”, relata Manoel Pumbu. “*Só pode ser um milagre mesmo porque ninguém afogou, ninguém morreu*”, acrescenta Sancha ao relato. As águas turvas do rio giravam ao redor das mesmas, sem afogá-las. A calma, o bem estar, a estabilidade com que foram encontradas mulher e criança motivaram a nomeação do Rio Sono, considerado um dos mais importantes afluentes da bacia hidrográfica Araguaia/Tocantins.

Este é um dos principais mitos fundadores dos herdeiros de Félix José Rodrigues. A chegada deste grupo, lida a partir dos ensinamentos do cristianismo tão solidamente praticado em Barra de Aroeira, pode ser pensada a partir da noção de fuga para a libertação. Da mesma forma que o grupo conduzido pelo ancestral da Barra, a partir dos textos sagrados sobre o Êxodo – fuga dos hebreus escravizados do Egito para a Palestina, no século XIII a.C. – o povo hebreu defrontou-se com o Mar Vermelho ao sair do Egito. Diante da ameaça de massacre dada a força da perseguição pelo exército do Faraó, o mar se dividiu em duas grandes muralhas, após ordem de Moisés em um gesto de estender a mão sobre as águas, de modo que todo o povo o atravessou sem se afogar. Os egípcios, que perseguiam o povo hebreu, foram tomados pelas águas quando tentaram a travessia e estas se juntaram novamente. Dessa forma, pereceu todo o exército do Faraó e sobreviveu o povo hebreu, que ainda hoje vive sob as leis de Moisés.

Além da aproximação dos textos do Êxodo e da Barra pela fuga da escravidão, a vitória no caso da comitiva de Félix José Rodrigues é conquistada também pela ação miraculosa, embora aqui ela parta de uma mulher, mas sobretudo vidente e temerosa a Deus. Em um exercício de localização entre o bem e o mal, a representação é de um povo que foge das injustiças, da crueldade, dos males mundanos e busca um local seguro para constituir e reproduzir sua coletividade. Para isso, conta com a ajuda de uma virgem, a julgar pelo codinome apresentado, que não teve filhos ou herdeiros diretos, mas que impôs pela sua ação a forma como os herdeiros de seu irmão devem conduzir suas vidas. “*Ela era muito religiosa, temia a Deus e pedia com muita devoção, por isso que foi atendida e é esse procedimento que nós tem que ter hoje*”, afirma Maria Francisca. Também aqui faço analogia com os textos bíblicos uma vez que Moisés cunhou a lei judaica nas tábuas

recebidas de Deus no Monte Sinai, quando atravessava o deserto. Elas vigoram ainda hoje como os Mandamentos Cristãos e abrangem crenças, moral, ritos e ordenamento civil de todo um povo. Da mesma forma que esta lei recolhida no Pentateuco – os cinco primeiros livros da Bíblia – garante coerência e unidade a este povo através do tempo, também os ensinamentos de “*Vanvirgem*” são inquestionáveis para os herdeiros de Félix José Rodrigues.

Diante de ação tão certa, que garante a vida mesmo em face de uma adversidade letal, e pensando a partir das guias oferecidas por este mito fundador de Barra de Aroeira, Félix José Rodrigues acatou a orientação de “*Vanvirgem*” e decretou: “*Este é o lugar*” para constituir a vida do grupo. E a escolha foi feita. “*Quando a Vanvirgem salvou a mulher e o menino, era o mesmo que ela tivesse dizendo que é aqui que tem que ficar porque aqui é abençoado*”, informa Francisco José Rodrigues. Sob a guia de “*Vanvirgem*”, que ao conduzir o milagre reordenou o lugar e este, de perigoso passou a ser abençoado e seguro, e com a determinação do patriarca, o grupo se instalou no local à época nomeado como Fazenda São Domingos. O nome da área foi escolhido porque este era o santo de devoção do ancestral fundador. A área de terras era imensa. Constituída por 79.200.0000 ha (setenta e nove mil e duzentos hectares), com uma vegetação vigorosa, várias pequenas bacias hidrográficas, cercada por um deserto difícil de romper, a terra doada por Decreto Imperial foi escolhida e trabalhada. “*Nós tinha o documento das terra até lá pros ano de 30, mas teve um incêndio na casa onde ele tava guardado*”, sustenta o herdeiro Nilo Rodrigues sobre a documentação concedida por Dom Pedro II, tema este que será aprofundado mais adiante.

Os ganchos aqui apresentados entre o mito fundador, a constituição do grupo e a sua coerência interna representam uma tentativa de percorrer significantes que não atingem necessariamente significados definitivos. Mais que tentar interpretar os significados dos mitos, busco aqui pensar *como* o mito (Lévi-Strauss, 2004), o que habilita a dizer dos lugares de gênero em Barra de Aroeira. O texto passa a ser, então, uma estratégia epistemológica para promover reflexões sobre o Outro e os conceitos, numa busca por fugir dos “conhecimentos frios tomados da bagagem da ciência acadêmica” (Burke, 1992, p. 143), mas utilizando-se destes para auxiliar na interpretação. Dessa forma, proponho o caminho – aqui pensado a partir das construções de gênero – e admito a impossibilidade de o texto dar conta de todas as vias.

Assim, os locais de fala de “*Vanvirgem*” e Félix José Rodrigues na vida de Barra de

Aroeira ontem e hoje nos remete a reflexões sobre os lugares dos gêneros na história do grupo, realinhando tempo e espaço para além de definições *a priori*. Este local mantém-se ainda de forma dicotômica sendo possível afirmar que na Barra “*Vanvirgem*” ocupa o lugar do mito, para o qual não se buscam provas sendo sua eficácia e verdade inquestionáveis, e para Félix são buscadas comprovações históricas de sua atuação, a exemplo de documentos, marcações e objetos da época. Enquanto ela não tem nome, mas sim um codinome, ele tem nome e sobrenome e todos os moradores se apresentam por este nome de herança, embora sigam os preceitos herdados de “*Vanvirgem*”. “*Eles sabe que os Preto da Barra é tudo honesto*”, diz Joana no comércio de Santa Tereza fazendo jus à sua condição de herdeira de “*Vanvirgem*”. A afirmação de Cândida de que “*eu sou Fernandes, mas também sou Rodrigues*”, entra aqui como constatação do pertencimento pelo nome deixado pelo ancestral. É este o nome acionado sempre que necessitam identificar-se diante do que é exterior e a sua manutenção depende da filiação e também do pertencimento. O pertencimento passa por este nome mas também está carregado de outras especificidades deixadas por “*Vanvirgem*”, a exemplo do temor a Deus. “*Ela era quase uma santa, então nós tem que dar o exemplo pra provar o nosso respeito por ela porque aqui é todo mundo herdeiro dela*”, afirma Manoel Pumbu. Convergem-se assim as duas linhas de gênero, para falar da ancestralidade na Barra, mas mantêm-se as suas especificidades à revelia desta convergência.

Como no mito de referência chamado “o desaninhador de pássaros” (Lévi-Strauss, 2004), necessito aqui falar da forma fragmentária do mito para justificar meu ponto inicial no texto com a presença de “*Vanvirgem*” na comitiva de Félix José Rodrigues quando da chegada à região do Jalapão. Esta é, sem dúvida, uma partida aleatória que extrapola o tempo cronologicamente calculado. Isso porque mesmo antes da chegada à região do Jalapão, foi “*Vanvirgem*”, garantem os herdeiros, quem orientou Félix José Rodrigues em sua atuação na Guerra do Paraguai. “*Era ela que dizia pra ele o que fazer nas hora mais difícil*”, informa Sancha. Como “*Vanvirgem*” sempre foi uma vidente muito poderosa, o que justifica os homens haverem seguido sua orientação na busca por mãe e filho no fundo do Rio Sono, ela também informava aos familiares que estavam então no Piauí, e preocupados com o parente no Paraguai, tudo o que estava acontecendo na Guerra envolvendo o patriarca. “*Nosso povo sabia que ele tava passando muita dificuldade, muita provação na Guerra, mas sabia também que ele ia voltar vivo e que ia receber uma recompensa pra ele e pro povo dele, até a quinta geração*”, informa Manoel Pumbu. A

terra como recompensa pelo bom desempenho foi prevista por “*Vanvirgem*”, daí ser coerente ela orientar o lugar a ser escolhido.

Quando Félix José Rodrigues atingiu com um tiro o “*coração do Monstro*”, porque “*foi ele mesmo que matou o tirano*”, “*Vanvirgem*” aqui do Brasil, no sul do Piauí, teve uma visão e antecipou a notícia para os membros da família, que puderam confirmar tudo quando do retorno da tropa ao Brasil e da recepção calorosa de Dom Pedro II ao grupo vitorioso, segundo informações dos moradores da Barra. “*Ela viu tudo e preparou todo mundo pra que, quando ele [Félix José Rodrigues] chegasse de volta, o povo tivesse um jeito de ficar livre de vez*”, explica Manoel Pumbu. O que “*Vanvirgem*” viu, apreendido pelos relatos e com o apoio da história oficial, foi a Batalha de Cerro Corá, em 1º de março de 1870, quando o ditador Solano López foi morto, e a participação decisiva do ancestral neste episódio. “*Aquela não foi só mais uma batalha. Foi ali que o véi Félix tomou a decisão mais certa. A de por fim àquela guerra*”, afirma Nilo sobre a Batalha. As histórias de “*Vanvirgem*” são hoje contadas marcadamente pelos mais velhos e ainda quando estimulados a falar sobre o assunto.

Seu nome de batismo e/ou de cartório não é acionado pela memória do grupo. “*Meu pai falava assim, Vanvirgem, e nós aprendeu assim*”, diz Manoel Pumbu, que não demonstra querer fazer grande esforço para recobrar o nome da irmã de Félix José Rodrigues. Ela não deixou filhos ou herdeiros diretos, mas mesmo assim ainda é lembrada e a presença de “*Vanvirgem*” na vida da Barra evidencia, desde os mitos fundadores, a condição decisiva assumida pela mulher na escolha da área ocupada. “*Ela falou que essa era a terra porque ela sentiu a força desse lugar e o véi Félix acompanhou, ele num pensou duas vez e defendeu esse lugar. É por isso que nós tá aqui hoje*”, informa Francisco. A análise caminha no sentido de que decisão e ação estão inter-relacionadas e os gêneros extrapolam à compreensão maniqueista de masculino e feminino, homem e mulher, convergindo assim para a ação enquanto *locus* da representação de gênero, como defende Strathern (2006). A ação é coletiva, mas podemos pinçar elementos de gênero em cada ação e percebemos, assim, a presença feminina marcante na vida da Barra de antes e de hoje.

A partir desta perspectiva, o gênero não pode ser compreendido nem como a expressão de uma essência interna dos seres humanos, nem como mero artefato de uma construção social. O sujeito “gêndrado”, seguindo apreensões de Butler (2006), seria o resultado de repetições constitutivas que impõem efeitos que são substancializantes. É

dessa forma que a autora consegue afirmar que o próprio gênero se constitui como uma norma (Butler, 2006, p. 59). A forma como os indivíduos são interpelados pela medicina é um exemplo que Butler traz para comprovar a naturalização dos processos de construção da identidade que decorre da repetição das normas constitutivas de gênero, reiteradas ao longo da vida com a intenção de reforçar o efeito naturalizado do gênero. Daí ser possível afirmar que o ato de nomear sustentado pelo gênero tanto replica uma norma como estabelece fronteiras. Assim, a nomeação do sexo, segundo a autora, é um ato de dominação e coerção. Isto tudo nos permite entender que o gênero é uma “identidade tenuamente construída através do tempo” (Butler, 2003, p. 200) por meio de uma repetição incorporada e exteriorizada pelos gestos, movimentos e estilos. São estas características que servem aqui para a reflexão sobre gênero, uma vez que as identidades construídas na Barra ainda replicam tais gestos, movimentos e estilos, ou seja, são gendradas.

A constituição dos processos identitários demanda tempo, que os herdeiros de “*Vanvirgem*”¹⁷ vivenciaram pela reafirmação do mito de origem, que passa pela via do feminino e é inquestionavelmente determinante na vida do grupo. A pensar a partir deste mito, o milagre somente é possível se quem pede tem uma conduta digna e uma pureza de caráter. “*Foi ela que ensinou pra nós tudo aqui que o nosso povo tem que ser honesto, tem que ter respeito*”, afirma Álvaro demonstrando o sentido ético, moral e místico da presença de “*Vanvirgem*”. Estes mesmos herdeiros constituíram-se historicamente no sentido de garantir a posse das terras ocupadas, uma forma de construção lida aqui como masculina, uma vez que foi alimentada e transmitida pelo herói fundador, e que fala de direitos contemporâneos coadunados com os critérios da descendência comum. “*Essa história da Vanvirgem é os mais velho que dá conta de falar; o que eu sei mesmo é a história do nosso direito a essas terra aqui, que foi deixada pelo nosso ancestral, que era irmão dela*”, afirma a jovem e engajada Joana. Com tal afirmação, Joana oferece margem para reflexões sobre os feitos sociais e políticos do ancestral e, dessa forma, coloca Félix no campo da realização e enevoa a presença de “*Vanvirgem*” como uma ação que transversaliza a vida local. Casada e mãe de três filhos, ela cuida do cotidiano da família nuclear na Barra sozinha, uma vez que seu marido trabalha fora e fica ausente de casa por quinzenas seguidas.

¹⁷ Reafirmo que “*Vanvirgem*” não teve filhos, não transferiu, via maternidade, o seu legado. Opto, contudo neste ponto pela expressão “herdeiros de '*Vanvirgem*'” para reforçar que falo de uma herança de caráter, de temor a Deus, de boa conduta. Enquanto ela preocupou-se com estes ensinamentos, Félix José Rodrigues buscou garantir o direito, a demarcação, a herança material a seus descendentes.

Dessa forma, podemos traçar dois planos de constituição do grupo de Barra de Aroeira, sendo que estes compartilham interesses no sentido de fortalecer o próprio grupo. Por um desses planos forma-se o caráter e pelo outro, o direito, conferindo ao povo da Barra a legitimidade moral e legal para garantir a titulação das terras ocupadas. A pensar pelo plano do caráter ou da moral, “*Vanvirgem*” compõe a origem do grupo que se cerca de conduta moral que lhe legitime o merecimento. Esta conduta é atualizada cotidianamente e reafirmada em todos os espaços contemporâneos, a exemplo da presença austera dos membros do grupo no comércio de Santa Tereza. “*Todo mundo aqui sabe que nós é honesto, que nós honra a nossa palavra*”, afirma Izabel. Já no plano legal, o grupo cerca-se em toda a sua trajetória de elementos que comprovem o seu direito às terras ocupadas. “*Ele [Félix José Rodrigues] recebeu essas terra de Dom Pedro quando voltou da Guerra e, quando chegou aqui, ele marcou tudo com os pé de buriti. Tá tudo marcado. Os documento queimou no incêndio, mas ainda hoje tem os pés de buriti e a roupa dele aqui pra quem quiser ver*”, informa Andreza sobre provas documentais que confirmam o direito às terras ocupadas a partir da ação do ancestral, provas estas que serão exploradas mais adiante.

Esta afirmação de Andreza é extremamente forte e segura diante do interlocutor de fora e sinaliza o inegável engajamento feminino na Barra de hoje. Sendo assim, é especialmente, e de forma tangenciada, pela ação das mulheres que vislumbro esboçar nestas páginas a construção de Barra de Aroeira. Dessa forma, as mulheres da Barra estão empenhadas em garantir o direito do grupo às terras ocupadas, inclusive com a emissão do título de propriedade após o reconhecimento como remanescente de quilombo. Elas atuam pelo acionamento da categoria ao mesmo tempo política e moral do direito.

Enquanto “formadoras e criadoras autônomas de significados” (Strathern, 2006, p. 59), as mulheres de Barra de Aroeira, e trago neste ponto especialmente a ação das mais engajadas politicamente, mantêm suas ações/decisões cotidianamente no sentido de dar continuidade à vida local, atualizando as significações e garantindo, assim, a dinamicidade do próprio grupo. “*Nós reuniu, viu que podia ser quilombo, criou a Associação e agora nós tem o certificado, mas nós quer mesmo é o título das terra*”, diz Andreza. Foram elas quem conduziram a criação da Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira, que tem ata de criação datada de 29 de abril de 2004, e, com o incentivo institucional, apontaram para a necessidade do reconhecimento do grupo como remanescente dos quilombos pela Fundação Cultural Palmares, a partir do autorreconhecimento. “*Nós aqui é herdeiro e agora nós é quilombo também e exigimos o nosso direito*”, afirma Andreza. Esta perspectiva reforça uma dupla via de pertencimento, sendo uma pela herança moral e legal e outra pela compreensão local de quilombo enquanto direito.

O que se percebe é que o poder de decisão sobre o processo de reconhecimento como quilombolas passa necessariamente pelas ações implementadas pelas mulheres em Barra de Aroeira. Desde a sua constituição, a presença dos homens na Associação é proporcionalmente pequena e as relações estabelecidas são marcadas por características de gênero. Destaca-se aqui que:

Entendo por “gênero” aquelas categorizações de pessoas, artefatos, eventos, sequências etc. que se fundamentam em imagens sexuais – nas maneiras pelas quais a nitidez das características masculinas e femininas torna concretas as ideias das pessoas sobre a natureza das relações sociais. (Strathern, 2006, p. 20)

A afirmação da marcante orientação das ações do grupo por características de gênero é possível tendo em vista a observação dos movimentos acionados pela Associação e ainda pelo cotidiano da Barra. Na Associação, toda a diretoria é conduzida por mulheres, elas são quem decidem saídas do povoado, mudanças de toda ordem, participação em

editais, construção da sede própria durante este trabalho de campo, cursos e eventos dentro e fora da Barra. Após decidirem, elas comunicam e atuam de acordo com a orientação tomada coletivamente. Um dos homens mais engajados na Associação é Nilo José Rodrigues que, em função deste engajamento, é cobrado frequentemente pela esposa para que reassuma o seu papel de homem e busque trabalho fora da Barra para garantir o sustento da casa. “*O Nilo fica com esse povo andando pra cima e pra baixo e trabalho que é bom mesmo ele não busca não*”, desabafa Branca, com quem Nilo vive seu segundo casamento e ainda não tem filhos. “*Esse negócio do Nilo ficar com as mulher da Associação eu não acho certo não. Ele tem é que trabalhar*”, afirma Manoel Pumbu. Ainda reafirmando a exclusividade feminina na atuação frente à Associação, Manoel Pumbu, que é aposentado e passa todos dias na Barra uma vez que não trabalha fora, busca o seu envolvimento religioso como justificativa para o seu próprio distanciamento do engajamento político na Associação. “*Eu fui nomeado por Dom Celso e não tenho tempo pra cuidar dessa Associação não. Deixa isso que as mulher cuida*”, diz. Uma possibilidade de explicação para a relação mulheres/Associação parte do sentido moral da noção de direito e não de uma deontologia, que estaria mais na linha masculina – pensando a partir da Barra – do próprio direito.

A Associação é presidida por Andreza Rodrigues, engajada politicamente e sempre vigilante para que as chamadas ações de cidadania cheguem à Barra. Sua atenção especial quanto à cobrança da construção das 55 chamadas casas-padrão propostas pelo Governo do Tocantins e Prefeitura de Santa Tereza, com recursos do FGTS liberados pela Caixa Econômica Federal, para substituir as antigas moradias foi destaque de sua atuação durante os anos de 2008 e 2009. Até então, somente 20 destas casas haviam sido entregues e a prioridade era exatamente para os casais mais jovens dos Rodrigues. Certa no que aponta como o melhor para a Barra, da mesma forma que sua ancestral “*Vanvirgem*”, que sabia exatamente a localização mais adequada para a investida rumo ao salvamento de mulher e criança submersas nas águas do Rio Sono, Andreza justifica que “*é os mais novo mesmo que precisa de casa, os mais velho já tem, já tá ajeitado, e eles também vai receber a casa depois*”. Ela conduz firmemente a Associação, mas mantém viva a solidariedade em suas ações, o que permite afirmar a convergência das ancestralidades de gênero em um mesmo indivíduo, distanciando a noção maniqueísta de masculino e feminino.

À Associação da Barra cabem ações de acompanhamento às mulheres gestantes, às famílias nucleares que passam por problemas financeiros mais graves, às crianças recém-

nascidas para que tenham saúde garantida nos primeiros meses de vida e outras iniciativas que as mulheres consideram relevantes para o grupo. “*A Tico é a agente de saúde que atende nós aqui e não tem uma vez que ela vem na Barra que ela não procura a Associação pra saber como é que nós tá*”, informa Andreza. São também as mulheres presentes na Associação quem acompanham o processo de titulação das terras ocupadas pelo grupo junto ao Incra do Tocantins e demais órgãos representativos no Estado e em Brasília. São eleitos “*delegados*” para esta função sempre que consideram relevante uma atualização sobre a forma como os institutos estão conduzindo o processo. “*A Jucileide foi a delegada pra ir no Incra esse mês, pra ver o que tá acontecendo com o nosso processo lá. Se a gente não for, eles não informa não*”, afirma Joana. “*Toda vez que vou em Brasília, vou no Incra, na Fundação Palmares, onde for preciso pra saber da nossa situação*”, diz Izabel provando que há uma circulação das mulheres na representação fora da Barra que possibilita inclusive uma aprendizagem compartilhada.

Outra forma de atuação das mulheres da Barra que vem orientando o direcionamento que o grupo toma são os contatos com entidades, sindicatos, organizações não-governamentais e outras formas de mobilização social fora do povoado, e até mesmo em estados como Pará, Maranhão e Bahia, além de articulações para fóruns regionais e nacionais. O exemplo mais próximo desses contatos é a Associação do Capim Dourado, também conduzida por mulheres, principalmente as de Mumbuca¹⁸, e que conta com a participação de mulheres da Barra. Esta Associação tem uma subsede em Santa Tereza do Tocantins e articula a intermediação na compra do Capim Dourado para a elaboração do artesanato local, marcadamente após os processos de reconhecimento impulsionados em toda a região pela Fundação Cultural Palmares, o que forçou o olhar externo para os grupos e conduziu a uma necessidade de ampliar a produção do artesanato. A força da Associação está em evitar a figura do atravessador da matéria-prima e garantir um mínimo de valorização do trabalho das artesãs. É dessa forma que, mesmo não contando com campos de Capim Dourado em Barra de Aroeira, as mulheres conseguem trabalhar a matéria-prima e realizar a venda das peças, lembrando que o dinheiro conquistado com a atividade é

¹⁸ Localizado no município de Mateiros (TO), em uma área próxima à rodovia TO-110 (trecho entre Mateiros e São Félix do Tocantins), Mumbuca é um grupo formado por 165 moradores, em sua maioria descendentes de escravos que saíram da Bahia em 1909. A defesa mais conhecida por aqui é de que a expressão “mumbuca” refere-se a um tipo de abelha azul muito comum nessa região. Aqui, homens e mulheres têm papéis definidos, sendo que os primeiros cuidam do plantio, enquanto as mulheres realizam a colheita e a preparação da farinha, além de produzirem as peças artesanais de Capim Dourado. Mumbuca é ponto de passagem, e muitas vezes de chegada, para os visitantes do Jalapão e, por isso, vem recebendo atenção especial do Governo do Estado no sentido de garantir estrutura para recepção de turistas.

recebido como complemento à renda familiar e não como fonte principal. A casa que sedia a Associação do Capim Dourado é referência em Santa Tereza como um espaço político onde acontecem reuniões e assembleias, sendo que este espaço é visto como um ponto para onde convergem várias representações de grupos de toda a região.

“Nós é chamado de quilombo agora e aí tem que prestar atenção no que pode chegar aqui, quem sabe num é agora que a gente consegue os documento dessa terra?”. Aceitar a nomeação, a partir da perspectiva apontada por Izabel, fala de uma relação de poder, mostra quem elabora as políticas públicas, mas também agencia o grupo a utilizar esta nomeação estrategicamente para alcançar direitos. Ou seja, falar de poder a partir dos processos de nomeação não é falar somente de poder imposto por quem é de fora, mas também significa falar de como as pessoas nomeadas articulam-se, como sustenta Arendt (2005), diante da nomeação reforçando e tornando contemporânea esta nomeação, o que significa dizer que atuam a partir de uma compreensão de poder que fortalece o próprio grupo. Se antes do reconhecimento, eram conhecidos apenas como os *“Pretos da Barra”* pelos moradores das cidades mais próximas, sendo percebidos como distanciados de uma articulação que os localizasse na estrutura política nacional, após o reconhecimento, o grupo parece saber a quem deve recorrer para ter acesso a seus direitos. *“Agora que nós é quilombo, nós pode procurar o Incra, nós pode procurar a Fundação Palmares, e pode também continuar no partido, no sindicato...”*, é o que argumenta Izabel demonstrando a compreensão de que o reconhecimento na verdade ampliou as mesas de negociação já constituídas na Barra.

Essa discussão pode iluminar o processo de invenção de identidades quilombolas no Brasil considerando sempre a multiplicidade de agentes de construção deste processo. A discussão contemporânea que marca a nomeação como quilombola não é mérito somente do poder público ou de antropólogos, mas conta com a participação intensa dos povos reconhecidos não somente no que é convencionado como autorreconhecimento, mas fundamentalmente na atualização da categoria quilombola de acordo com as especificidades e necessidades locais. *“No Fórum Social Mundial foi muito bom entrar em contato com os outros quilombos, mas aqui no Tocantins, a gente precisa também do sindicato rural porque a grilagem de terra aqui é muito forte”*. Assim, ao falar da articulação local que prevê como necessária, Andreza traz a história do grupo e das relações de poder do Tocantins, que aliás resgatam a origem camponesa dos herdeiros, sendo que estas relações demandam reações específicas do grupo.

“No mês que vem eu vou pra Porto representar os jovem daqui no encontro que vai ter lá. É muito bom porque a gente tem contato com outros jovem e traz coisa nova pra cá”, afirma a filha de Andreza, de 17 anos. Ela assume assim a responsabilidade de dar continuidade às ações políticas que têm garantido a vida do grupo, após o estímulo ao engajamento impulsionado pela mãe, tias e outras mulheres da Barra. Este engajamento conduz, como pode ser observado, a muitas saídas do povoado, mas saídas com datas marcadas de retorno e sempre trazendo na bagagem aprendizagem que fortaleça a Associação e a representatividade do coletivo. Já aos homens não é possível perceber com facilidade este engajamento, sendo que alguns saíram da Barra e nunca mais retornaram, a exemplo do filho de Manoel Pumbu que tem paradeiro desconhecido pelos próprios pais. *“O Anísio desabou no mundo tem mais de dois ano, ele era casado, as duas menina ficou com a mãe e ele deixou o menino mais eu”,* declara Manoel Pumbu. Os mais jovens, como o sobrinho-neto de Izabel, Reginaldo Rodrigues de Moraes, 17 anos, vive em Ceres, interior do estado de Goiás, para cursar Tecnologia da Informação. *“Eu quero fazer um curso superior nessa área porque não dá pra ficar na Barra a vida inteira”,* informa. Ele, como muitos outros garotos, não sinaliza o desejo de retornar para a Barra após concluir os estudos. Posição contrária é a apontada pela filha de Andreza, Elisângela, que cursa informática em Santa Tereza do Tocantins. *“Eu faço esse curso, mas não tô feliz não porque aqui na Barra não tem sinal pra nada, não tem celular, não tem internet, até esse orelhão fica é dias sem funcionar. Eu tenho é que ficar aqui na Associação e brigar pra que essas coisas chegue aqui também”,* afirma.

A percepção destes espaços políticos criados basicamente pelas mulheres sinaliza para a formação de relações sociais, tomando, de acordo com a perspectiva aqui apontada, gênero e poder como constitutivos. Estas relações são, por sua vez, estabelecidas a partir de um sistema que acata a orientação das mulheres como condição para que tudo caminhe da melhor forma possível. *“Do mesmo jeito que a 'Vanvirgem' sabia o lugarzinho certo que tinha que mergulhar, nós é que sabe onde tá nossas necessidade, nossa força, porque é nós que faz o movimento aqui na Barra”,* afirma Salviana. Esta intensa articulação para a conquista e delimitação de direitos e obrigações, faz com que a vida na Barra seja referenciada a partir da ação feminina o que, por sua vez, toca na forma como se constitui e se reproduz o próprio grupo. Temos então orientação feminina que reproduz cotidianamente o mito fundador de *“Vanvirgem”*, a mulher poderosa que orienta e chega a salvar, sem negligenciar, reduzir ou ignorar a ação do herói fundador e sua história de

conquista. A necessidade do trabalho para a manutenção do grupo e a força da mulher para a vida local são consideradas no momento de decidir quem fica, e como fica, e quem deixa, e como deixa, a Barra por semanas, quinzenas, meses.

Antigamente era muito melhor, nós não precisava sair pra trabalhar fora porque daqui mesmo a gente tirava tudo. A gente vivia muito bem. Hoje o meu marido mesmo, o Benoni, fica até quinze dia no Gurupi serrando pau de empreita. Eu num posso sair porque tem os menino, mas eu fico aqui trabalhando também, é na escola, é na Associação, é sempre trabalhando.¹⁹

E este caso não é exceção na Barra. A maioria dos homens passa a semana toda nas cidades mais próximas trabalhando na construção civil, em fazendas, disponibilizando sua mão de obra barata e deixando sob responsabilidade das mulheres a construção diária da vida em Barra de Aroeira. Quando retornam, alteram a paisagem da Barra com sua presença e também cada moradia assume um ar diferente. “O pai tá em casa hoje. É bom porque ele traz as coisa pra nós. Por mim, ele ficava aqui era direto, mas não pode, tem que trabalhar”, diz Ana Célia, 7 anos, filha de Salviana. Como os homens não podem ficar no povoado em função da necessidade do trabalho fora, é sobre as mulheres que pesam a articulação política e a lida com o dia a dia. “Tem esse monte de mulher grávida aí, sem condição pra comprar o enxovalzinho do neném. Quem tem que ajudar é nós. Tem que buscar um jeito. Pedir. Organizar. Isso é serviço nosso mesmo. Num é as mulher que tão aqui? Então”, afirma Joana enquanto prepara uma reunião em que cada morador é convidado e presentear com alguma coisa para recém-nascidos, sem direcionar o presente para esta ou aquela grávida. Os atributos de gênero são na Barra, então, performativos, não uma identidade pré-existente, se isso é possível. O que vale para a reflexão aqui sugerida é a repetição das normas reguladoras que materializa relações entre masculino e feminino e que evidencia uma atuação articulada. Assim, o gênero constitui-se enquanto mecanismo pelo qual “as noções de masculino e feminino são produzidas e naturalizadas, mas ele poderia ser muito bem o dispositivo pelo qual estes termos são desconstruídos e desnaturalizados” (Butler, 2006, p. 59). Mais à frente, busco discorrer sobre como se dá este processo na esfera do trabalho.

Há então uma complementaridade na condução da vida da Barra de acordo com a divisão de gêneros, sendo que os homens saem para o trabalho e retornam com a garantia

¹⁹ Salviana Rodrigues. Barra de Aroeira. Janeiro de 2009.

do sustento financeiro da casa; enquanto as mulheres ficam na Barra lidando com o cotidiano e as mais engajadas têm saídas constantes e pontuais para formação, mobilização e articulação política. Uma norma de conduta interna ao grupo estabelece quem fica e quem sai da Barra a partir da orientação de gênero. Ou seja, desde a presença de “*Vanvirgem*” que as mulheres da Barra convergem para a compreensão de que a sabedoria para tomar decisões está em garantir a força do coletivo a cada momento vivido. Já o desempenho masculino caminha no sentido de impulsionar para a manutenção econômica de cada núcleo familiar, com a perspectiva de que o trabalho é função masculina. Fazendo analogia com a discussão proposta por Arendt (2005), o *trabalho* estaria no campo das representações masculinas enquanto as demais *ações* estariam mais circunscritas ao campo das representações femininas. A relação de complementaridade mostrada pelos membros do grupo não reduz a relevância de *ação* e *trabalho* neste caso, mas evidencia relações de gênero que fortalecem a forma como o próprio grupo se constitui.

Fundamental destacar que sempre há uma possibilidade de deslocamento que complexifica a relação maniqueísta masculino-feminino. Lançamos mão aqui de expressões como “problemas de gênero”, “gender blending”, “transgêneros” e “cross-gender” para indicar a necessidade de ultrapassar o binarismo naturalizado (Butler, 2006, p. 60) e apresentar a concepção de subjetivação que contemple a reelaboração das normas de gênero. Compreendendo e reverenciando esta posição teórica, destaco que os papéis de gênero na Barra são problematizados internamente ao grupo pela relação homem = masculino e mulher = feminino, mas reforço que características classicamente atribuídas ao masculino, como decisão e articulação política, são totalmente absorvidas pelas mulheres, que ressignificam tais características orientadas pelo gênero. Esta constatação caminha contra a percepção essencialista do binarismo naturalizado na medida em que as características atribuídas a um e outro são definidas de acordo com preceitos e necessidades locais.

Assim, ser mulher na Barra implica em engajar-se nas *ações* cotidianas de constituição do grupo, de uma forma decidida e que caminha para a resolução dos problemas locais e contemporâneos seguindo uma conduta moral. “*Se não é as mulher pra tomar conta da Barra, nós ficava esquecido de vez porque os homem tão fora trabalhando*”, afirma Andreza e complementa que “*eles sai porque tem a necessidade do trabalho, então é nós que tem que agir*”. Ser homem implica em *trabalho*, sendo que elementos de masculinidade ou feminilidade estão transitando entre as personagens que

constituem o local. Esta complexidade é excelente para pensar gênero na Barra como categoria apreensível, mas performativa e não rígida e definitiva na marcação dos corpos dos agentes de construção da coletividade.

Ao trazer Barra de Aroeira como uma espacialidade específica inserida na problemática fundiária, destaco que, em sua relação simbiótica com a terra, este grupo negro rural mantém as pequenas roças de toco ou de coivara como práticas tradicionais. “*Nossas roça de toco funciona muito bem, é o nosso jeito de trabalhar a terra*”, afirma Nilo Rodrigues. O uso comum constitui-se na principal, mas não a única, referência local para a lida com a terra e esta lida é tocada principalmente pelos homens mais velhos, ou pelos homens mais jovens durante o interstício entre um trabalho e outro fora do povoado. Sendo esta referência a principal, é a partir dela que proponho reflexão sobre as “terras de uso comum”, em que “laços solidários e de uma ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável” (Almeida, 1989, p. 163). As “terras de uso comum” são caracterizadas como

[...] situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um dos seus membros. Tal controle se dá por meio de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, [pelos] vários grupos familiares que compõem uma unidade social. (Almeida, 1989, p. 163, Grifo do Autor)

Em Barra de Aroeira, a área reservada para as chamadas roças é identificada pelo nome do grupo doméstico que primeiro cultivou a terra, sendo que geralmente essas áreas são inclusive extensões da casa domiciliar. “*Eu planto ainda um pouquinho de cana, mas é muito pouco e um pedaço da roça tá sendo tocado agora pelo Manoel Pumbu*”, informou Álvaro sobre a terra que fica nos fundos de sua casa. Estes primeiros grupos domésticos têm prioridade no uso da terra caso queiram manter um roçado naquele período, de maneira que quando Álvaro considerar necessário ela pode solicitar de Manoel Pumbu a prioridade para usar seu pedaço de terra, da mesma forma que pode repassar essa prioridade para qualquer outro membro da Barra. Assim, caso o grupo doméstico que tem esta prioridade em função da ocupação histórica não queira ou não tenha condições de

manter a roça no referido período, qualquer outro pode solicitar o uso da mesma parcela pelo tempo que achar necessário. “*Se tem família precisando de terra pra plantar e tem terra sem plantar, essa família tem que plantar é aí mesmo, mas a terra é toda nossa*”, afirma Andreza. Aqui predominam regras de solidariedade. “*Eu tenho uma cerca pra levantar lá de junto das terra da Álvaro, o Zacarias já falou que a hora que eu for ele vai junto*”, afirma Januário. Dessa forma, não é possível afirmar que na Barra as terras são utilizadas de acordo com as normas correntes de propriedade no Brasil, que tem suas origens na Lei de Terras²⁰.

Na Barra, a partir do investimento no caráter produtivo da terra, se conquista o direito de usufruir da mesma, sendo que se outro grupo doméstico quiser trabalhar aquela área deverá pedir autorização para o grupo que a utilizou anteriormente. O direito de uso da terra está, dessa forma, subordinado à necessidade deste uso, o que quer dizer que a terra existe para ser trabalhada. Evidencia-se aqui uma relação conceitual, sem qualquer pretensão de criar o efeito da comparação, entre estes e os camponeses sergipanos estudados por Woortmann & Woortmann (1997), onde o direito sobre a terra não passa pelo registro em cartório mas deriva necessariamente do trabalho dedicado ao cultivo da mesma. Origina-se daí a expressão “terra de trabalho”, que encerra um “conjunto de significados morais”. Esta distinção é lida como própria do que pode ser chamado de um “modo de vida camponês”, como proposto por Klaas Woortmann (1990), quando este refere-se a uma moral camponesa dotada muito mais de subjetividade que de objetividade. Também na Colônia e no Sítio Camponês estudados por Ellen Woortmann, a terra não pode ser simplesmente considerada um bem imóvel.

A terra é parte de uma ordem moral; mais que objeto de trabalho – o que ela certamente é – ela é condição de realização do sujeito trabalhador; mais do que propriedade mercantil – não obstante ter valor de mercado – ela é o patrimônio de um tronco ou de um Sítio, isto é, de uma “linhagem”. (Woortmann, 1995, p. 311).

²⁰ A Lei de Terras - lei nº 601, de 18 de setembro de 1850 - foi uma das primeiras leis brasileiras, após a Independência do Brasil, a dispor sobre normas do direito agrário brasileiro. Ela estabeleceu a compra como única forma de acesso à terra e aboliu, em definitivo, o regime de sesmarias. A Lei de Terras foi regulamentada em 30 de janeiro de 1854, pelo decreto imperial nº 1318. Portanto, esta foi uma tentativa de normatizar as doações de terras feitas desde o início do processo de colonização portuguesa, regularizar as áreas ocupadas depois de 1822 e incentivar a vinda de imigrantes para o Brasil. Ao mesmo tempo, a Lei de Terras visava dificultar o acesso à terra por parte de um novo contingente de trabalhadores que surgia com a proibição da escravidão no Brasil. Fonte: <<http://educacao.uol.com.br/historia-brasil/lei-de-terras.jhtm>> Acesso em: 15 nov. 2011.

A relação de oposição entre casa e roçado, ou terra de moradia e terra de trabalho, é também abordada por Heredia (1979), e acrescento aqui que essa relação pode ser pensada ainda como complementar, uma vez que é a terra de moradia que dá sentido à terra de trabalho, e carregada de tensão. As terras na Barra existem então para serem trabalhadas e se tem um ou outro grupo doméstico em condições de trabalhá-las, isto é o que será feito. Esta forma de organização social demanda de certa forma o empenho histórico dos herdeiros pela conquista do documento definitivo das terras, uma vez que pode gerar instabilidade em relação às formas de propriedade adotadas no Brasil. Os herdeiros demonstram conhecimento dos mecanismos legais na busca pela documentação que consolide juridicamente o direito, mas mostram-se flexionados de acordo com os códigos locais, que envolvem o direito partilhado entre os mesmos.

Compreender que a terra existe para ser trabalhada não significa para o grupo impeditivos para que determinada faixa fique em descanso por tempo mais prolongado, caso não haja condições de trabalhá-la no momento. Esta necessidade de descanso é inclusive um dos fatores que desencadearam, ao longo dos anos, um processo gradual de perda de território por parte do grupo uma vez que terras não utilizadas para o plantio são frequentemente lidas pelos organismos de representação do poder público como terras improdutivas, como certificamos anteriormente em trabalho sobre as mulheres extrativistas do extremo norte do Tocantins²¹. Em Barra de Aroeira, a gradual perda de parcelas do território ocupado tem despertado, inclusive, para o fortalecimento dos laços de solidariedade. *“Nós perdeu terra demais e agora nós tem que organizar porque tem muita gente que não tem nem um pedacinho de terra pra trabalhar”*, afirma Cândida. Esta redução da quantidade de faixas disponíveis conduz também à consequente impossibilidade de deixar terras descansando por mais tempo o que, por sua vez, enfraquece a terra. *“Por isso que a gente tá tendo tanta terra fraca, porque não dá tempo de descanso, parece que começa a ter menos terra do que gente”*, diagnostica Cândida, ao que é apoiada pela grande maioria.

O sustento da casa em Barra de Aroeira vem basicamente das pequenas roças familiares tocadas ano após ano por diferentes grupos domésticos e quase sempre com a colaboração de parentes para que o empreendimento tenha êxito. Se o responsável por determinada roça adoece, por exemplo, várias pessoas se mobilizam para uma espécie de

²¹ Conforme Dissertação de Mestrado defendida em 2005, junto à Universidade Federal do Tocantins, com o título: *Mulheres de Fibra: As Estratégias das Quebradeiras de Coco no Tocantins como um Marco Empírico para o Desenvolvimento Sustentável*.

revesamento no cuidado com a roça até que este tenha condições de reassumi-la. Nas roças são cultivados destacadamente milho, feijão, mandioca e arroz. “*Dessas plantaço é que nós tira quase tudo, ainda tem muita gente que faz a farinha, o beiju, é nosso sustento*”, informa Januário. Em nome deste sustento do coletivo é que os grupos domésticos se mantêm vigilantes quanto às roças que estão sendo mantidas para que nada se perca. Coletividade esta reforçada por Joana quando afirma que “*se tem uma família nossa passando dificuldade, todo mundo ajuda, pega um pouco dali, um pouco dacolá*”. A perspectiva apontada por Joana – e confirmada pela maioria dos parentes – é de que se o grupo atua coletivamente, e em nome dessa mesma coletividade, caminha-se para a constatação de que “*ninguém passa necessidade aqui não*”.



Januário prepara arroz colhido na roça da família.

Sugiro então uma formação que resiste ao contato com o exterior à Barra promovendo, dessa forma e a partir da necessidade de encontrar conceituações, uma aproximação do que se pode chamar de “estrutura de comunidade corporada”, como sugere Eric Wolf.

O caráter distintivo da comunidade camponesa corporada é que ela representa um sistema social demarcado, com limites nítidos, tanto em relação aos de fora como os de dentro. Ela tem identidade estrutural ao longo do tempo. Vista de fora, a comunidade como um todo realiza uma série de atividades e sustenta certas “representações coletivas”. Vista de dentro, ela define os direitos e deveres de seus membros e prescreve grande parte de seu comportamento. (Wolf, 2003, p. 123)

Sabendo exatamente onde caminham e como devem proceder para manter a ideia de coletividade acesa, os herdeiros de Félix José Rodrigues atualizam nas suas escolhas a validade desta “estrutura”. *“Cada família aqui tem sua roça, mas nós sabe que a roça é de todo mundo e se esse título sair mesmo, nós não precisa mudar nosso sistema porque todo mundo tá de acordo no jeito que funciona”*, informa Andreza. O reconhecimento do grupo como remanescente de quilombo e a possibilidade de ter as terras tituladas em nome do mesmo parecem firmar o modelo de organização e não fragilizá-lo ou estrangulá-lo. Este mesmo modelo construiu o passado e o presente do grupo e parece projetar para o futuro, considerando as falas dos herdeiros, na medida em que afirmam se fortalecer por esta especificidade.

Até cerca de 15 anos atrás, se plantava cana-de-açúcar nos meses de setembro e outubro, sendo que Barra de Aroeira já produziu rapadura, açúcar mascavo e melado para toda a região. *“Nós vendia rapadura até pra Porto Nacional, Taquaruçu, Taquaralto, pra esse povo todinho”*, demonstra a fala saudosa de Manoel Pumbu. Os produtos eram transportados em carroças que iam cheias até essas localidades destacadas e voltavam também cheias de outros produtos que os moradores consideravam necessários, especialmente o sal. *“Era muito bom porque tinha muita fartura, mas hoje é diferente”*, diz Manoel Pumbu. *“As vez ia a família inteira pra Porto, pra Taquaralto, com a carroça cheia de coisa. Era bom demais...”*, reforça Maria Francisca. Há que destacar também o trabalho compartilhado tanto na produção da rapadura, quanto na busca por mercados consumidores nas cidades mais próximas. *“Até pra tocar uma engenhoca dessa, a gente tem que ter mais gente envolvida, é os parente, é os amigo, é todo mundo”*, diz Álvaro.



Álvara ainda mantém engenhoca para trabalhar a cana no quintal de casa.

Sempre que oferece generosos pedaços de rapadura às suas visitas, Álvara Fernandes também afirma: *“Aproveita porque isso não existe mais, só eu ainda planto cana aqui”*. Além de plantar a cana, ela mantém uma pequena estrutura – conhecida como engenho ou engenhoca – para a produção de rapadura, no quintal de sua casa, e eventualmente a produz. *“Eu ainda tenho essa touceira de cana e dou conta de fazer essa rapadura, mas ninguém quer saber disso hoje não”*. Álvara reforça que esta produção é uma exceção nos dias de hoje porque as terras se esgotaram, tanto em força como afirmado anteriormente por Nilo Rodrigues neste texto, quanto em quantidade por causa dos problemas fundiários que levaram à redução sistemática das terras do grupo. Ela diz que outro motivo para a escassez são os processos de industrialização, que representam forte competidor no comércio existente nas localidades que antes consumiam, a partir da compra nas feiras, o que era produzido em Barra de Aroeira. Toda esta nova situação afetou profundamente a relação dos membros do grupo com a terra, mudaram-se principalmente as cultivares – hoje não se planta mais cana – e a quantidade do que se produz, se antes era necessário um excedente porque a venda em feiras era garantida, hoje esta não é mais a

realidade do grupo. Mudou-se também a forma de investir em manejos que acelerem a produção e otimizem o espaço escasso que resta ao grupo. *“Parece que a gente acreditava que a terra ia dar tudo o que a gente plantava. Mas hoje parece que a gente desacredita, tem tanta praga, tanta coisa de fora”*, afirma Nilo. Já nos quintais, ainda é mantida uma grande variedade de plantas utilizadas para a alimentação da família, a exemplo de abóbora, chuchu e maxixe; para a elaboração de xaropes e outros medicamentos, como os chás e os depurativos; além de algodão *“pra remédio”* e algumas árvores frutíferas, destacadamente os pés de manga.

O uso que fazem da terra em Barra de Aroeira é marcado ainda por um calendário bem definido. Este tem início em maio, quando as áreas são limpas ou *“brocadas”*. De acordo com Nilo, *“pra brocar a terra é preciso que um ajude o outro porque é muito trabalho, então nós marca assim: hoje vamo todo mundo pras terra do Januário, amanhã pras minha, depois pras da Álvaro, e aí nós consegue dar conta”*. Feita esta limpeza da área, os meses de junho e julho são dedicados à derrubada porque *“depois de brocar a gente tem que derrubar muita árvore maior que pode atrapalhar a roça”*, sendo que este trabalho é feito exclusivamente pelos homens membros da unidade residencial responsável pela roça. Já o mês de agosto, marcadamente quente e seco, é dedicado às ações de finalização do preparo da terra com o aceiro varrido que mobiliza também a unidade familiar. *“É nessa hora que a gente marca a terra todinha pra evitar que a queimada fique descontrolada”*, informa Nilo para destacar que é em setembro que a queimada domina o tempo local.

Algum tempo após o plantio, se parte para a *“limpa”* do mato que cresce em torno das plantações. Aqui os herdeiros trabalham geralmente em forma de mutirão comunitário ou envolvendo apenas os membros do núcleo familiar, mas a atividade sendo realizada basicamente pelos homens. Cada cultivar impõe uma forma de conduzir esta limpeza. *“A limpa do milho é feita com facão, já a limpa da mandioca é feita com enxada, cada plantação tem seu jeito”*, informa Nilo. A fase em que as mulheres mais aparecem nas roças da Barra é durante a colheita, quando se junta mais gente e vai todo mundo para as roças *“pra não perder o tempo certo de colher”*, diz. Geralmente se começa a colher o arroz entre os meses de março e maio. O milho tem sua colheita a partir de maio. A cana somente pode ser colhida um ano e meio após o plantio. A banana precisa de oito a dez meses após o plantio para ser colhida. Já a primeira *“carga”* do feijão pode ser colhida 60 dias após o plantio, sendo que esta roça pode render outras *“cargas”* que serão colhidas

posteriormente. Para armazenar os grãos, os moradores da Barra lançam mão de estruturas artesanais como o “*paio*” para guardar o milho e o “*ensacamento*” no caso do arroz. Há hoje na Barra uma máquina beneficiadora de arroz adquirida pela Associação e que pode ser utilizada por todos os moradores. Mas ainda encontramos alguns “*monjolos*” ou “*pilões*”, que são estruturas artesanais com mecanismo movido a água, principalmente em pequenas roças que ficam nos pés de serra, porque aqui se aproveitam e se canalizam as águas que descem das serras para movimentar as engenhocas.

Eis na sequência uma proposição de breve calendário do preparo da terra em Barra de Aroeira para receber as roças que garantirão o sustento das famílias:

Mês	Ação	Responsável	Participação por Gênero
Maio	Limpeza ou broca	Todo o grupo/Mutirão	Homens
Junho/Julho	Derrubada	Unidade doméstica	Homens
Agosto	Aceiro Varrido	Unidade doméstica	Homens
Setembro	Queimada	Unidade doméstica	Homens
Out./Jan.*	Plantio/Semeadura	Unidade doméstica	Homens/Mulheres
Dez./Mai.*	Colheita	Todo o grupo/Mutirão	Homens/Mulheres

* A oscilação dos meses para plantio/semeadura e colheita segue o tipo de plantação.

A técnica do aceiro varrido, que consiste em sistematizar uma trilha que separe adequadamente a área de vegetação natural a ser preservada da área a ser utilizada para o plantio, garante a preservação da floresta após a queimada e constitui prática muito recorrente na Barra. “*Essa preservação é que faz das terra que nós escolheu pras roça ser muito boa, por isso que tinha que manter, mas nossa terra tá cada vez menor*”, destaca Nilo. Ele acrescenta que as pequenas roças são mantidas em áreas de “*terra preta, terra escura ou de barro vermelho*” cuidadas durante todo o período principalmente pelos homens mais velhos e pelos meninos que ainda não contam idade para trabalhar fora da Barra. Com a redução considerável do território ocupado por este grupo ao longo dos anos²², a terra tem ficado em descanso por no máximo quatro anos, o que tem resultado em terras esgotadas e muita dificuldade para manter as áreas cultivadas. Questionados sobre esta fragilidade da terra, os moradores argumentam que a presença de árvores como “*juazeiro, jatobá, cajá, ipê roxo, angico branco, juá, cedro, aroeira, tucum e tabocal tão aqui pra mostrar o tanto que a terra é boa*”, como afirma Nilo emendando que a escassez

²² Mais adiante trataremos da redução histórica da área das terras ocupadas pelo grupo de Barra de Aroeira.

destas espécies fragiliza a terra fragilizando, conseqüentemente, todo o grupo: “*Sem terra boa não tem povo da Barra, não tem é vida sem terra*”.

Zacarias também admite que estas árvores estão cada vez mais raras, mas explica que “*tá menos porque nossa terra tá sendo tomada desde muito tempo pra trás*”, o que confirma a perda gradual e a inviabilidade de deixar uma área em descanso por muito tempo. A força da terra é que orientará a quantidade de vezes que uma mesma área poderá ser utilizada, oscilando entre duas ou três vezes consecutivas, depois é fundamental deixar a área “*descansar*”. As margens de córregos ou riachos são aproveitadas, quando da descida da água, para o plantio de cultivares adaptáveis a essas condições naturais, como melancia, abóbora e mandioca. O plantio é feito geralmente em maio, quando as águas começam a baixar, de forma mista, ou seja, de uma só vez e com todas as espécies juntas. Já a colheita ocorre em momentos diferenciados. A colheita da melancia e da abóbora se dá com a maturação e a colheita da mandioca acontece somente em outubro, quando se inicia o período da cheia.

Marcadamente após a década de 1960, além de produzir suas pequenas roças familiares, grande parte dos moradores da Barra passou a vender parte da pequena produção agrícola e a trabalhar de empreita ou como diarista em fazendas próximas. Os que ficaram na sede do povoado, dedicam-se às chamadas roças de toco ou de coivara, sendo que se antigamente se plantava o arroz entre as *leras* de milho e se plantava a mandioca também na mesma área, desde pouco tempo se introduziu um novo modo de plantio, em que se plantam as culturas em áreas separadas ou em tempos diferenciados. Dessa forma, atualmente, o arroz é plantado nas áreas baixas e o milho e a mandioca nas áreas mais altas das roças. De acordo com Nilo, esse costume é recente e foi trazido por “*gente de fora*” do grupo. Costumam plantar a banana na mesma área em que se plantam outras cultivares, sendo que primeiramente se planta a banana, depois o milho e depois o arroz. Já o feijão e a fava são plantados separados da banana, milho e arroz porque ramificam e sufocam as outras cultivares. “*Vira uma maçaroca e a roça não rende*”, informa Nilo. Quem ainda mantém o plantio da cana, a exemplo de Álvaro, o faz em setembro ou outubro em área totalmente separada ou juntamente com o plantio de milho, mas volto a destacar que esta é uma exceção na Barra. Depois de um mês do plantio, as mudas de cana são transplantadas e no primeiro local se planta a semente do milho, colhido após três meses.

O conhecimento quanto ao uso da terra em Barra de Aroeira é transmitido

principalmente pelos moradores mais velhos e a constatação é de que é cada vez mais forte a ausência de jovens nas roças. *“Esse conhecimento tá ficando raro, mas ainda tem muita gente tocando as roça, e é quem toca as roça que pode ensinar os mais novo”*, afirma Nilo. Álvaro complementa dizendo que *“num é só a cana e outras plantação da roça que tá diminuindo, tem muita gente que não entende mais como é que deve fazer, reparar na lua, no tempo pra plantar e pra colher”*. Tais preocupações conduzem ao investimento em ações que levem ao fortalecimento do trabalho nas roças da Barra. Para Andreza, *“nós quer manter as roça porque hoje a gente tem que apostar é no que nós tem pra não perder a cultura, o jeito de fazer, que é só nosso”*. Esta perspectiva tem orientado a atuação da Associação e está presente nas falas dos moradores, embora não tenha sido registrada rejeição às propostas que chegam.

A manutenção das atividades nas roças enquanto preocupação do grupo se intensificou significativamente após o reconhecimento como remanescente de quilombo. *“Se for pensar é as roça que segura o povo aqui, mas como é que nós consegue viver das roça se a nossa terra tá cada vez menor? Nós precisa ter o título pelo menos da terra que o Incra diz que nós tem direito”*, afirma Andreza. A área que o grupo ainda domina é toda trabalhada, mas sobra mão de obra no povoado, por isso os homens em idade produtiva apostam nas empreitas, nas diárias, no serviço fora da Barra como estratégias para garantir as finanças domésticas. *“A gente ganha muito com esse trabalho da roça, porque é conhecimento da terra, da lua, do jeito de plantar”*, indica Álvaro a necessidade de manter as roças como forma de aquisição e manutenção de conhecimento, o que significa fortalecimento do grupo. *“As perda que nós tem quando deixa de existir as roça é muito grande, nós sabe disso, e nós tá lutando pra não deixar isso acabar”*, complementa Cândida ao que é apoiada em gestos por seu marido, Januário. Muito envolvidas com as roças e menos com a Associação, as falas de Álvaro e Cândida dão uma dimensão da importância das roças para a vida do grupo e alertam para as perdas previstas com a redução da extensão da propriedade. Já Andreza, engajada na Associação, fala menos das roças e mais da necessidade de buscar todos os instrumentos legais para garantir a titulação da área em nome do grupo. Essas diferenças acabam por construir também diferentes percepções no interior do próprio grupo acerca da forma como lidam com a terra enquanto espaço de ocupação e enquanto propriedade.

A terra está preparada, a época do ano é propícia para o plantio, o clima não poderia ser melhor e a disposição sinaliza um futuro de colheita farta, capaz mesmo de garantir a vida do grupo. A felicidade de quem vai tocar a roça é extensiva a todo o grupo, porque “*se nós pode plantar é porque nós ainda tem conhecimento. E depois que esse título da terra sair é que nós vai ficar seguro mesmo*”, declara Januário. “*Ói esse arroz que beleza, dá gosto de saber que foi nós que plantou e que ele cresceu sadio e rendeu demais*”, continua. “*Sabe por que ele rendeu a colheita boa? Porque as mulher da Barra tava lá na hora certa, ajudando a dar força pra terra*”, sentencia Cândida e complementa: “*toda roça que as mulher tá junto na hora de plantar tem fartura na colheita*”. Pelo diálogo percebem-se os instrumentais simbólicos e de gênero que direcionam a vida na roça da Barra.

Neste espaço, as atividades de *broca* e derrubada são exclusivamente masculinas, mulheres e crianças são envolvidas somente e, de forma muito especial, no plantio e também na colheita. De acordo com Sancha, “*as mulher é que dá a vida, elas pode criar, então elas têm que tá presente na hora de plantar*”. Mas plantar não é exclusividade feminina na Barra, a prática adotada segue a lógica de que somente as primeiras sementes devem ser plantadas pelas mulheres. Esta forma de condução tem se mostrado eficaz na garantia de fartura na colheita, resultante da fertilidade que a terra adquire após este primeiro contato. Mas passado este momento, os homens assumem o trabalho de encerramento do plantio e manutenção das roças.

A descrição de Sancha é de que nos primeiros momentos do plantio “*as roça fica cheinha de mulher e menino, dá gosto de ver*”. Além dela, praticamente todos os moradores de Barra de Aroeira fizeram referência a este momento como uma oportunidade para se fazer uma coisa boa. “*Olha aí que coisa boa, todo mundo junto trabalhando a terra*”, declara Nilo. A relação é tanto a associação pela semelhança, mulheres que são seres férteis podem garantir também a fertilidade da terra, quanto o empenho para a criação de ambiente rico de socialização, o que tem contribuído para garantir a manutenção do grupo. Seguindo a cosmologia local, o ato de plantar não garante, por si só, uma boa colheita. Para se ter fartura é importante que seja estabelecida uma relação de

conhecimento e respeito com elementos que têm o poder de governar o sucesso de uma roça. O poder feminino, em Barra de Aroeira, pode ser compreendido e vislumbrado ainda na observação da lua e manifestação de respeito a suas diversas fases para garantir o êxito nas plantações. Não podemos aqui deixar de lembrar a extensa produção que referencia associações entre as fases da lua e sua interferência no ciclo mensal feminino, a menstruação. Assim, toda a lida com o plantio em Barra de Aroeira é orientada de acordo com as fases lunares.

*A utilização desse ritmo de lua é através da flutuação... a começar pela mandioca. Se a gente planta mandioca na fase crescente da lua, só vai crescer a manaíba e não a raiz. Então, plantando na fase da minguante, ela não vai crescer muito, mas vai ser boa de raiz. E o arroz do mesmo jeito... e assim o milho... e tudo.*²³

O ensinamento de Nilo é reforçado por Álvaro, que acrescenta que as luas nova e cheia especialmente carregam grande força e, por isso, evita-se o plantio dois dias antes e dois dias depois destas fases. “*A gente tem que saber a horinha certa de plantar pra ter uma colheita boa*”, diz Álvaro. Numa justaposição com a intenção de sistematizar nossa apreensão, fazemos novamente referência a Woortmann & Woortmann (1997, p. 100) para quem “cada plantio tem seu momento exato, tendo a Lua como referencial. Não se planta nos momentos extremos, quando o excesso ou a falta de força seriam prejudiciais”. Na Barra, a lua nova é especialmente considerada ruim para o plantio. As fases tidas como ideais para este fim são a crescente e a minguante a depender do resultado que se busca atingir na colheita, como explicado por Nilo. Se a planta for do tipo que se extrai a raiz, como a mandioca e outras em que o importante não é o crescimento do que fica fora da terra, então o plantio é feito na fase minguante da lua, mas se o que se deseja é o seu crescimento exterior ao solo, casos como o milho ou o arroz, então a melhor fase para se plantar é a crescente.

Um outro espaço de intensa participação feminina até por volta da década de 1980, era o plantio do algodão para garantir a fiação e fabricação de roupas nas até então muitas fiandeiras manuais ou rocas. “*Num tinha uma casa que num tinha uma roca. As mulher se juntava e tralhava era dias fazendo coberta, tapete, calça, de tudo mesmo*”, relembra Sancha. O grupo cultivava o algodão, produzia tudo o que precisava e ainda comercializava o excedente, principalmente em feiras em Porto Nacional, Rio da

²³ Nilo Rodrigues. Barra de Aroeira. Setembro de 2008.

Conceição, Dianópolis, além de Barreiras, no estado da Bahia. “*Já fiamos até cinco quilos de linha num dia. Juntava as mulher tudo e ia fiar. Era muito bom, as mulher tudo junto era fiando, cantando, conversando, era muito bom*”, informa Izabel acrescentando que esta prática caiu em desuso principalmente depois da instituição do estado do Tocantins. “*Depois que criou o Tocantins ficou mais fácil e mais difícil porque agora tem muita cidade, tudo pertinho uma da outra, dá pra comprar, mas falta dinheiro.*” Também a qualidade do material produzido pelas fiandeiras de antes é colocada por Izabel como diferencial: “*uma coberta ficava era tempo pra acabar, mas essas que a gente compra nas loja não dura nada não*”.

De acordo com Andreza, com asfalto, transporte público e facilidade de comunicação com a sociedade envolvente, os moradores de Barra de Aroeira acabaram percebendo que é mais barato comprar roupas confeccionadas em escala industrial. “*Mas a coberta fiada em casa é mais quentinha*”, qualifica Álvaro, que ainda mantém uma roca em casa e, eventualmente, quando consegue algum algodão de seu quintal, tece roupa, colchas de cama e redes para consumo próprio “*ou então pra dar de presente pra alguém*”. Há que se reforçar que não são todas as casas da Barra que possuem as rocas hoje em dia e que a prática de fiar não foi acompanhada em nenhum momento do trabalho de campo, embora sua referência tenha sido constante.

Antigamente as mulher ia fiar e tecer rede, coberta, tapete e roupa na ação manual e os homem ia moer cana, fazer farinha, pisar o arroz pra fazer a carga pra ir vender em Porto Nacional, pra conseguir comprar roupa diferente. Tudo era ação pra começar a negociar pra ver se voltava com alguma mercadoria que não dava conta de produzir aqui.²⁴

Izabel Rodrigues se empenhou em retomar a ação da tecelagem após contatos com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas - Sebrae, que chegou a organizar atividades em Barra de Aroeira durante o ano de 2008, mas a adesão foi muito pequena por parte das mulheres. “*As mulher aqui da Barra não quis muito esse negócio de novo não*”, informa Álvaro. Eventualmente, ainda se produz algo, como relembra Andreza, que, ao participar do Fórum Social Mundial realizado em Belém (PA), no ano de 2009, levou algumas peças produzidas especialmente para comercializar durante o evento. O recurso resultante da comercialização, como toda investida neste sentido em Barra de Aroeira, teve parte destinada a ressarcir o trabalho das mulheres mobilizadas para a

²⁴ Nilo José Rodrigues. Barra de Aroeira. 14 de janeiro de 2009.

produção das peças e outra parte foi entregue à Associação para ações junto ao próprio grupo.

*Mas isso aí tá mesmo cada vez mais raro porque dá muito trabalho, nem todo mundo valoriza e você é obrigado a vender muito barato. Acho que não compensa. Ainda mais que a gente mesmo não tá fazendo pra nós. O bom era se nós conseguisse fazer para usar ainda.*²⁵

Toda esta reflexão, e a tentativa frustrada de resgatar a prática de fiar e outras consideradas esquecidas, pela leitura apresentada por Andreza, mostra que Barra de Aroeira está em sincronia com a chamada sociedade envolvente e demanda ações do poder público que justifiquem o próprio reconhecimento como quilombola, a exemplo de moradia, água tratada, transporte e outros canais de comunicação. Dessa forma, a impossibilidade de continuar lidando com o extrativismo vegetal, a caça, a pesca e também as mudanças provocadas após a criação do Estado do Tocantins, fazem com que o grupo acione cada vez mais outros elementos de afirmação, “*nós aqui é quilombo, nós precisa de organizar, as menina precisa de um curso de computador pra tocar a Associação, nós precisa de sinal de telefone aqui, nós precisa de muita coisa*”, afirma Maria Francisca sobre o que precisam para se afirmar como quilombolas hoje.

Este acionamento de outros elementos de afirmação não ameaça o reconhecimento, ao contrário, demonstra a sincronicidade dos membros do grupo com o tempo vivenciado e fortalece novas práticas sem desconsiderar as já existentes, em um movimento de atualização. O que equivale afirmar que a dinâmica assegura a vida e não ameaça o reconhecimento institucional, adequando o grupo quilombola “às demandas sociais” vigentes. Em sua tentativa de ressemantização de alguns “paradigmas” nos estudos sobre quilombos, Arruti contribui com esta reflexão quando afirma que:

Mais do que torná-lo contemporâneo, porém, era preciso torná-lo adequado às demandas sociais que descobriam no texto constitucional (apesar dele mesmo) um meio de atualizar – no interior do próprio ordenamento jurídico vigente, e não mais contra ele – uma “dívida histórica”. Esse processo de adequação ganhou a forma de uma ruptura, imposta por meio da ressemantização daquela categoria jurídica. (Arruti, 2006, p. 83)

Dessa forma, a atualização das categorias envolvendo o reconhecimento do grupo

²⁵ Andreza Rodrigues. Barra de Aroeira. 14 de janeiro de 2009.

como remanescente de quilombo, nos conduz a perceber nas próprias ações das pessoas da Barra investimentos no sentido de busca de autonomia e alinhamentos históricos com os chamados grupos envolventes. É assim que a memória de um tempo em que se fiava não pode ser resgatada por entes externos ao próprio grupo, como o tentou o Sebrae em 2008. *“Era bom demais quando as mulher aqui da Barra tudo fiava, mas agora é outro tempo, é outro jeito de fazer as coisa e nós sabe disso”*, sustenta Andreza. Isso porque o conhecimento, com estas demandas externas, se processa em um trânsito definido e vivenciado especialmente pelas mulheres em Barra de Aroeira, uma vez que os homens operam outros tipos de conhecimento.

É neste trânsito que encontramos as parteiras orgulhosas pelo privilégio de trazerem à luz praticamente todos os membros do grupo. *“Agora é que tem mais gente nascida na Santa Tereza e na Lagoa, mas quase todo mundo aqui que tem mais de 10 ano, nasceu por essas mão aqui”*, diz Álvaro Fernandes. *“E aqui todo mundo tem saúde, ninguém morre fácil não”*, acrescenta como se quisesse referendar sua habilidade e a eficácia de sua ação. Ela diz que hoje as mulheres fazem o pré-natal em Santa Tereza, quando estão para dar à luz se preparam para que o bebê nasça na sede do município pelas mãos dos médicos, mas sabem que *“se tiver problema na última hora, elas pode contar que na Barra tem parteira”*. Ser parteira e ter parteiras no grupo é uma condição de vantagem a partir da perspectiva interna ao grupo e não desvantagem por não ter médicos que atendam no povoado. Agente de saúde há 12 anos, Tico, que faz atendimento na Barra, diz que presenciou somente cinco mortes no *“povoado”*, mas uma foi por acidente e uma outra, *“que faz muito, muito tempo”*, por picada de cobra. Então *“só três pessoas morreram aqui de doença, ou porque já estava muito velha, nestes últimos 12 anos”*, conclui demonstrando confiança na saúde do povo que atende. Tico está no povoado constantemente e traz alguns medicamentos emergenciais, como soro e antitérmicos, faz o acompanhamento de crianças, idosos e gestantes e trabalha com atenção especial no combate ao mosquito da dengue²⁶.

O morador mais velho da família Rodrigues vivendo no povoado é Francisco Marques da Silva, conhecido como *“Seu Doloroso”*. Ele contava 102 anos em 2008 e nasceu no dia 25 de agosto de 1905 (Anexo 5), quando Félix José Rodrigues ainda era vivo. Com deficiência congênita que o impede de expressar-se de maneira compreensível,

²⁶ Esta atenção especial é fruto da gestão do governo do estado do Tocantins e não necessariamente uma reivindicação dos moradores da Barra. Contudo, todos veem com bons olhos a atuação da agente de saúde neste sentido e até participam de campanhas de combate ao mosquito da dengue.

“*Seu Doloroso*” não pode contribuir no sentido de contar a sua história e dos demais herdeiros. Tio de Maria de Darran, sua existência diz, por si, da antiguidade do grupo. “*O véi Doloroso tá quase indo, mas inda tá aí pra mostrar a saúde do nosso povo, ele tem mais de 100 ano*”, afirma Álvaro. É comum que estes idosos passem tardes inteiras deitados em redes estendidas sob os pés de mangas nos quintais das casas.

A parteira Álvaro também é benzedeira e demonstrou grande insatisfação quando conversei com ela sobre o assunto somente após ter falado sobre a mesma coisa com Manoel Pumbu, conforme veremos mais adiante. Ela e a grande maioria dos moradores mais velhos de Barra de Aroeira sabe benzer, mas não o divulga o tempo todo, somente a convivência vai nos mostrando que mais gente do que se pode perceber faz isso. Maria Francisca também torce o nariz quando percebe que alguém procurou outra pessoa e não a ela para uma cura. Durante o trabalho de campo, não percebi iniciativas no sentido de preparar os mais jovens para este tipo de ação, mas ouvi muitos lamentos de que esta é uma prática que está se acabando tanto porque hoje temos farmácia, agente de saúde e até médico com muito mais facilidade, quanto porque os mais jovens não têm interesse em aprender. “*A moçada de hoje não quer saber disso não*”, diz Manoel Pumbu.

Junto com o ato de benzer para curar, está se perdendo também o conhecimento das plantas medicinais muito utilizadas, até pouco tempo atrás, em garrafadas que curam desde picada de cobra²⁷ até doenças, além de funcionarem como depurativos de sangue e vermífugos. Saber para que servem as plantas significa também conhecer o local e, por isso, a frase fácil “*não vê que nesse mundo não tem cabaça*” coloca os agentes sociais em seus locais de pertencimento e somente alguém de fora do grupo pode não saber disso. “*Essa minha vizinha aí caiu o queixo e teve que ir pra Palmas cuidar porque eu não tava aqui na hora, porque eu tenho aqui no quintal planta que serve pra isso*”, informa Izabel. E quando estes saberes começam a se perder, a sensação manifestada principalmente pelos mais velhos é de que o grupo está perdendo sua base de conhecimentos, seus saberes tradicionais. “*Agora imagina quando nós mais velho faltar, não sei o que vai ser não*”, desabafou Izabel depois de informar que a vizinha que teve o deslocamento do maxilar é deficiente auditiva e não tem a quem recorrer.

A relação de aprendizagem na Barra passa, dessa forma, por uma compreensão de que há novos elementos eficazes de afirmação do grupo e que não ameaçam as identidades, que estão sempre em trânsito. O grupo atualiza sinais diacríticos e vai se reproduzindo no

²⁷ Picada de cobra na Barra não é considerada doença, mas sim acidente.

tempo e no espaço lançando mão dos elementos em circulação. Da mesma forma, podemos pensar o trabalho com o algodão e as demais ações na Barra. Nesta construção coletiva, o velho e o novo são acionados de acordo com os interesses do grupo e à revelia dos interesses e estímulos estatais, externos, de fora. Os membros do grupo demonstram, a partir desta perspectiva, uma grande autonomia no sentido de buscar sempre novos elementos significativos na construção e reconstrução cotidiana da Barra.

A atuação humana sobre os elementos da natureza traz diferentes formas de impacto sobre esta, variando de uma degradação que extrapola os limites suportáveis pelo ambiente, a exemplo dos pastos para a pecuária extensiva, da monocultura que se utiliza de imensidões de terras e outras ações que desequilibram a relação entre humanos e não-humanos; até ações que respeitam os limites de resiliência²⁸ e garantem a vida de populações inteiras. Entre estas últimas, destacamos o extrativismo como atividade capaz de garantir a sustentabilidade sem desqualificar os saberes e técnicas dos povos locais. Em Barra de Aroeira, a propensão para o extrativismo é conhecida e envolve a extração de madeira, do Capim Dourado, além de algumas palmáceas, como buriti e babaçu, a caça e a pesca. Porém, se a propensão é conhecida, a ação extrativista em si está cada vez mais escassa em decorrência da própria perda do território.

De acordo com relatório técnico elaborado pelo Incra ao final de 2008, o grupo ocupa atualmente uma área correspondente a 871 hectares de vazante. Ou seja, são apenas 1,09% do território demarcado originalmente pelo ancestral, que correspondia a 79.200,0000 hectares, e é composto por terras úmidas, também chamadas de pé de serra ou terras baixas, e Cerrado²⁹. A justificativa para tal delimitação apresentada pelo Instituto é de que exatamente nesta área se encontram as moradias, as pequenas roças familiares e os também pequenos pastos do gado criado por algumas famílias nucleares. Nestas beiras de rios e vazantes é que se encontram as terras escuras e férteis mencionadas por Nilo Rodrigues e são estes os espaços utilizados, especialmente depois da década de 1930, para a caça, o cultivo das chamadas roças de toco e a extração de madeira de lei para a

²⁸ Para o termo resiliência adoto como significado a qualidade ou capacidade de resistência de um material ao choque, à tensão, à pressão, a qual lhe permite voltar, sempre que é forçado ou violentado, à sua forma ou posição inicial. A expressão vem sendo utilizada com cada vez mais frequência nos estudos ambientais para designar a capacidade de regeneração dos recursos naturais.

²⁹ Constituindo a segunda maior formação vegetal brasileira, o Cerrado é um dos seis grandes biomas que ocorrem no Brasil. O Cerrado estende-se por uma área de 2.045.064 km², abrangendo os estados de Minas Gerais, Goiás, Tocantins, Bahia, Maranhão, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Piauí e o Distrito Federal. Apresenta duas estações bem marcadas: inverno seco e verão chuvoso. Com solo de savana tropical, deficiente em nutrientes e rico em ferro e alumínio, abriga plantas de aparência seca, entre arbustos esparsos e gramíneas, e o Cerradão, um tipo mais denso de vegetação, de formação florestal. A presença de três das maiores bacias hidrográficas da América do Sul (Tocantins-Araguaia, São Francisco e Prata) na região favorece sua rica biodiversidade.

construção. Até algumas décadas atrás era também destas áreas que se extraía o Capim Dourado para a elaboração do artesanato. Como tanto a madeira de lei quanto o Capim Dourado estão cada vez mais escassos, este povo tem exercido muito raramente a sua propensão para o extrativismo vegetal. Esta escassez, de acordo com a perspectiva aqui apresentada, representa perda uma vez que as experiências sobre o extrativismo na Barra contribuem para ampliar as imagens das redes de saberes e pessoas que se estabelecem a partir da coleta, uso e circulação de produtos e mercadorias.

Entre estas redes de saberes está o conhecimento que permite diferenciar a cabaça e o cansanção. Esta última é uma planta tóxica, também conhecida como urtiga-brava ou urtigão, sendo que o contato com os pelos do caule e folhas causa dor imediata devido ao efeito irritativo, com inflamação, vermelhidão cutânea, bolhas e coceira. Estes são os resultados imediatos que provoca em quem não a conhece porque, se conhecidas as suas propriedades e a sua manipulação, pode ser utilizada como depurativo de sangue em “garrafadas” cuidadosamente preparadas. “*É de uns ano pra cá que tá dando muito cansanção aqui na Barra. De primeiro tinha mais era outros tipo de planta*”. O cansanção em Barra de Aroeira é, assim, um sinal de que os tempos já não são os mesmos. “*É até engraçado, mas tem gente que não sabe a diferença entre cansanção e cabaça porque a folhagem é quase igual*”, ensina Álvaro. A compreensão local corrente é de que esta planta “brava” somente chega onde não é mais possível plantar, colher e manter a terra como era feito “antigamente” porque agora “*é só devastação, só coisa ruim, ninguém sabe respeitar mais nada*”.

Se ousássemos localizar o cansanção no tempo, poderíamos afirmar que seu tempo é o século XXI, onde predomina “o tal do plástico”, o sintético, o artificial, o pasteurizado, o que foi modificado em função do uso viciado e contaminado por “*tudo que é coisa ruim que a gente vê hoje em dia*”. O “*hoje em dia*”, a que faz referência Cândida, é o resultado de cerca de 140 anos do grupo, bem como sua possibilidade de reprodução enquanto coletividade e de reconhecimento do que é importante para o próprio grupo. O cansanção faz parte dessa atualidade, mas compõe um elemento que foi importado, é de fora, está na Barra como resultado de interações com outros sistemas ecológicos ou ambientais. “*Antigamente a gente não via cansanção por aqui não, mas agora, com a chegada de tanta coisa nova, isso vai aparecendo junto*”.

Localizada no “antigamente” está também a quantidade significativa de aroeira na região que deu nome à localidade, ocupada a partir de 1933. “*Tem uns que fala que o nome*

é por causa da árvore, tinha muita aroeira aqui mesmo, mas tem outros que fala que é por causa do rio, o Aroeira. Mas se for por causa do rio, mesmo assim é porque tinha muita aroeira”, informa Andreza. Embora seja visível atualmente a escassez desta madeira em Barra de Aroeira, o que inviabiliza a prática extrativista, ela ainda pode ser encontrada. Também podem ser encontrados juá, imbaúba, urucum, gameleira, landi, jatobá, buriti, buritirana, paxiba, tatarubá e bambu. Há ainda plantas consideradas medicinais como jatobá, imbaúba, platude, pau-de-pente, alcancur, velame, calunga, a própria aroeira, gameleira, mastruz, boldo, sucupira, cajueiro, mucuíba, imburana, pau ferro, baru, pequi, pau d’óleo, pau pereira, xixá, craíba, japecanga, gueiroba, emburuçu e cedro. Existe uma diferenciação das espécies encontradas na área plana e no alto das serras³⁰, sendo que na primeira podem ser citados murici, porpilão, craíba, jacarandá, pau pereira, sambaíba, gonçalo, jatobá, pau d’óleo, baru, caju, piaçava, almesca e aroeira. Já no alto das serras são recorrentes emburuçu, japecanga, gueiroba, tucun, baru e angiquinho. De acordo com Maria Francisca, *“hoje tá difícil até pra encontrar quem sabe a diferença dessas planta”*, o que expõe a compreensão da perda de conhecimento em função das transformações a que foi submetida a vegetação local.

Também são raras em Barra de Aroeira, e compõem o *“antigamente”*, as situações de caça e pesca. *“Na época do véi Félix tinha muito porcão e queixada, agora não tem mais e tá acabando também a paca, a anta, o veado mateiro e o porco espinho”*, informa Manoel Pumbu complementando que nunca gostou muito de caçar, mas que esta é uma prática que vem sendo esquecida até mesmo por quem se dedicava a ela com exclusividade. Outras espécies animais encontradas na Barra, de acordo com relatos de vários moradores, são tatus peba e canastra, capivara, catingueiro, cutia, caititu, lobo guará, raposa, marajá mourição e preto, jaguatirica, papa mel, guaxinim, suçuarana, onça pintada e preta, tamanduá bandeira, meleta, gato do mato, quati grande e de bando, lontra, gambá, ariranha, furão e cachorro do mato. *“Todo mundo gosta de paca e caititu. Então ainda dá pra caçar aqui na região, mas não tá fácil não e depois que criou o Tocantins ficou pior”*, informa Nilo. A percepção defendida pelos moradores é de que a criação do Estado dificultou a caça tanto pela criação de novos municípios em áreas antes desabitadas, o que conduziu a grandes concentrações humanas, quanto por causa da legislação que ganhou mais vigilância com a contratação de fiscais ambientais em todas as esferas de poder, e a própria instituição do Naturatins, órgão estadual com fins específicos de aplicação da

³⁰ Esta diferenciação de áreas demarcadas será trabalhada mais à frente.

legislação ambiental.

Um elemento carregado de contradições na vida da Barra – compõe o “*antigamente*”, mas está muito presente atualmente – é o Capim Dourado³¹. Nativo na região, ele é utilizado praticamente em todo o Brasil para a elaboração de peças artesanais. Muitas são as versões, mas a que trazemos aqui é a de que a produção de artesanato com o Capim Dourado, de acordo com relatos de artesãos locais e publicações de Schmidt (2005) e Medaets (2006), foi herdada do povo Xerente e repassada para os moradores de Mumbuca há cerca de 80 anos. De acordo com Andreza, os moradores de Mumbuca contam que o primeiro a aprender o manuseio das hastes do Capim Dourado para a confecção de artesanato foi “*seu*” Firmino, que transmitiu a arte para as sobrinhas Laurinda e Agda. Laurinda ensinou às filhas Guilhermina e Laurentina Ribeiro da Silva, e Agda, à filha, Silvéria Pereira Gonçalves, que repassou os ensinamentos a sua prima Inocência Nepomuceno Ribeiro.

Guilhermina, que por ser a caçula recebeu de seu pai o apelido de Miúda, então ainda viva e com 80 anos de idade, considerada a matriarca do povoado de Mumbuca. “*A Dona Miúda é uma mulher muito importante pro Jalapão, todo mundo dá muita atenção pra ela porque ela foi quem conseguiu organizar as coisa aqui*”, diz Andreza. Dona Miúda teve 10 filhas e dois filhos, sendo que dedicou-se a repassar às novas gerações a técnica de “*costurar*” as hastes do Capim Dourado com linha feita a partir da “*seda*” do buriti. Agda, também já falecida, sua filha Silvéria, 65 anos, e sua prima Inocência, 77 anos, são referência na região para a confecção do artesanato com o Capim Dourado. Juntas, elas conduzem a Associação do Capim Dourado, que conta com cerca de 150 participantes e compartilha saberes e ações com a Associação da Barra.

A colheita³² do Capim Dourado envolve as chamadas populações tradicionais em

³¹ O Capim Dourado (*Singhnanthus sp*), que em latim significa brilho, pode ser encontrado na região do Jalapão, em outras áreas do Tocantins, e também em Minas Gerais, na região de São Domingos, e em Goiás, (Schmidt, 2005), além de algumas regiões do sertão baiano. Sua palha tem uma cor que lembra a do ouro, daí o nome. No Tocantins, Mumbuca, na cidade de Mateiros, é a principal área de concentração. Em função do controle estatal para “evitar a extinção”, o Capim Dourado é colhido no estado do Tocantins entre 20 de setembro e 20 de novembro de cada ano, sendo que existem regulamentações específicas que proíbem a saída do material “*in natura*” da região. O que não inibe a ação dos atravessadores. O Capim Dourado não é uma gramínea, como o nome sugere, mas uma sempre-viva.

³² A extração do Capim Dourado é feita à mão livre, puxando-se as hastes pela extremidade, onde fica localizada a flor. “As hastes começam a se desenvolver entre abril e maio, amadurecendo entre os meses de julho e agosto, quando também se abrem as flores. Para a realização da colheita é necessário que as hastes estejam totalmente secas, o que, na região, geralmente ocorre entre a segunda quinzena do mês de setembro e a primeira do mês de outubro, à exceção de algumas variações em função da localização e da prolongação ou redução do período das chuvas no ano anterior. O importante é que a colheita seja feita com as hastes maduras; caso contrário, corre-se o risco de ocasionar a morte das plantas, pois as hastes só se desprendem da base (roseta foliar) se estiverem totalmente secas. Quando verdes, ao serem puxadas

uma ação que conta com cantorias e conversas constituindo-se em um forte elemento de construções narrativas capazes de agregar e manter os grupos envolvidos. São saberes circulando. De acordo com Álvaro, “*como tem o tempo certinho de colher o Capim [final de setembro, outubro e novembro] é preciso que a família inteira se junte, e aí é homem, mulher, menino, todo mundo junto no campo*”. Outro conhecimento específico da lida com o Capim Dourado é a dispersão das sementes pelos campos. “*Depois que colhe, tem que tirar as flor do Capim e jogar na terra porque assim a gente vai ter mais campo pra colher no próximo ano*”, ensina Andreza. Também o armazenamento das hastes requer cuidados especiais uma vez que se em contato com umidade podem ter alterada a coloração reluzente que garante o nome e o brilho dourado.

É relativamente fácil encontrarmos peças artesanais de Capim Dourado em rodoviárias, aeroportos e feiras de todo o Brasil. Esta planta já foi muito abundante no Jalapão, especialmente em seu interior onde está concentrado o povoado de Mumbuca, na cidade de Mateiros. Mas nem sempre o povo da Barra o extrai direto da natureza para confeccionar suas “*peças*” a serem vendidas especialmente para os “*turistas de aventura*” que passam pela Barra em direção ao Jalapão. “*É mais fácil conseguir o Capim na Associação*”, diz Andreza referindo-se à Associação de Artesanato do Capim Dourado, que tem uma subsede em Santa Tereza, mas também é possível conseguir em Lagoa do Tocantins ou, com mais abundância, no próprio povoado de Mumbuca, sede geral da Associação e onde ainda vivia Miúda.

*Mês que vem tem uma feira lá em Salvador. Eu vou, a Joana vai, a Elisângela vai. Nossa participação é levando nossas peça de Capim Dourado. É pouca coisa, mas rende bem e vale a pena. Se tem ajuda pra participar, penso que nós tem que ir mesmo. Então, esse mês nós deve produzir bem.*³³

A partir deste estímulo institucional, principalmente por parte dos organismos estatais vinculados à discussão sobre cultura, gênero e as chamadas populações

podem levar ao desenraizamento das rosetas foliares e, por conseguinte, à remoção da planta inteira, impedindo sua germinação no próximo ano. Pesquisas realizadas na região entre 2002 a 2007 constataram que a colheita de hastes antes do período de maturação pode ocasionar a retirada de mais de uma roseta por minuto, o que significa a morte de até 100 plantas adultas em apenas uma hora. A retirada do capim ainda verde prejudica não só a reprodução da planta, como também a qualidade da produção artesanal, pois nesse caso a haste não conserva, depois de seca, brilho igual ao da madura. Por outro lado, o atraso excessivo da colheita também não é interessante do ponto de vista comercial, uma vez que as prováveis chuvas após o mês de outubro podem provocar o apodrecimento do capim e inviabilizá-lo para o uso” (Schimdt, 2005).

³³ Andreza Rodrigues. Barra de Aroeira. 25 de fevereiro de 2009.

tradicionais, algumas mulheres de Barra de Aroeira e também de outros pontos do Jalapão, se dedicam, especialmente mas não exclusivamente, a confeccionar chapéus, bolsas, as conhecidas mandalas que ornamentam paredes, bijuterias, chaveiros e bibelôs de Capim Dourado. Para além destas feiras em várias cidades do Tocantins e também em outros estados, a produção é geralmente exposta na porta da casa de Andreza para que turistas que eventualmente passem pelo local possam comprar. Isso porque Barra de Aroeira não é considerada ponto de visitação por turistas, *“aqui é passagem pro Jalapão, então os turista não vêm pra cá, eles passa aqui e é esse turista que a gente tem que pegar pra comprar nossas peça”*, afirma Joana. Nesta passagem, a estrutura montada para a comercialização constitui-se basicamente de um banco largo e grande de aroeira e uma mesa da mesma madeira sob um frondoso pé de manga e sobre um terreno cuidadosamente varrido e eventualmente umedecido para dar conta do calor. É aqui que especialmente nos fins de tarde são colocadas cadeiras e algumas pessoas se aglutinam para conversas.

Para Andreza, trabalhar o artesanato de Capim Dourado representa uma oportunidade para se *“ganhar uns trocado”*. A discussão demonstra que as mulheres percebem o canal aberto pelo governo do estado no sentido de estimular e reforçar os sinais diacríticos deste tipo de artesanato, após o reconhecimento do grupo como remanescente de quilombo, e utilizam-se do que dispõem para incrementar a renda familiar. As mais velhas e com menor engajamento com a estrutura de poder do estado do Tocantins ou organismos não-governamentais, não costumam trabalhar com esta matéria-prima. A declaração de Sancha de que *“quando a Lagoa era da Barra até que nós colhia o Capim, mas depois que nós teve que ficar aqui mesmo, é mais difícil porque aqui não tem”*, aponta para a necessidade de ajustes ao que lhe é acessível e fala também de um tempo, o *“antigamente”*, em que o território de Barra de Aroeira ainda obedecia à medição proposta por Félix José Rodrigues e envolvia inclusive o município de Lagoa do Tocantins.

*Agora a gente faz mais é comprar o Capim. Na Lagoa ainda tem muito, mas os fazendeiro toca fogo. As pessoas nem usa e nem deixa a gente usar. É uma coisa que está ajudando, porque está limpando, mas eles não deixa a gente usar. E aí não tem saída não, tem que comprar o Capim Dourado.*³⁴

Sancha está sempre com muitos colares, brincos e outros enfeites que ela mesma confecciona. Segundo suas informações, ela compra miçangas e pequenas pedras em Santa

³⁴ Sancha Rodrigues. Barra de Aroeira. 25 de fevereiro de 2009.

Tereza, colhe algumas penas que lhe chamam a atenção, e produz o que quer usar. “*Não é porque não tem tanto o Capim Dourado como tinha antes que eu vou deixar de me enfeitar*”. A compreensão que ela demonstra ter da matéria-prima para o consumo está na contramão da proposta do chamado Sistema S³⁵, que, em plena sintonia com os direitos instituídos pela Constituição Cidadã, chega até a Barra para qualificar a mão de obra para o manuseio do Capim Dourado e fortalecer o turismo na região. “*Enquanto esse pessoal vem pra ensinar a fazer as peça, a gente aprende, mas se eles não vem, a gente sabe fazer do nosso jeito*”, diz. Daqui também, a certeza de que o Capim Dourado compõe a história da Barra, mas sua utilização passa por modificações conjunturais plenamente compreendidas pelos herdeiros da Barra.

À revelia da percepção complexa na utilização do Capim Dourado pelos moradores da Barra, ele é apreendido e comunicado por membros dos poderes instituídos no Tocantins como representativo do Jalapão. E neste exercício, Jalapão passa a ser uma massa homogênea que se reproduz para atender à demanda de essencialização do local, não mais se diferenciando o que é gente, o que é bicho, o que é areia. A perspectiva hegemônica é a de que o Jalapão constitui um todo que envolve inclusive mulheres dedicadas ao artesanato do Capim Dourado. Nesta relação, o poder hegemônico parece mistificar e cristalizar ações de grupos humanos dinâmicos, naturalizando-os no sentido de situá-los como parte da paisagem ou da geografia do Jalapão. De acordo com Hall (1992), essa visão, que pode ser chamada de essencialista, reforça o racismo uma vez que naturaliza e esvazia de historicidade a diferença. Este pode ser um movimento considerado “colonizador” na medida em que usa estereótipos como facilitadores para se transmitir uma tradição.

³⁵ Sistema S é o nome pelo qual é chamado o conjunto de 11 contribuições de interesse de categorias profissionais, estabelecidas pela Constituição Federal do Brasil, que prevê, em seu artigo 149, três tipos de contribuições que podem ser instituídas exclusivamente pela União: (I) contribuições sociais; (II) contribuição de intervenção no domínio econômico; (III) contribuição de interesse das categorias profissionais ou econômicas. Com base nesta última hipótese de incidência é que tem-se o Sistema S. A criação desses organismos e de suas fontes de receita, remonta a meados da década de 1940 e apenas três delas (SENAR, SEST e SENAT) foram instituídas após a Constituição Federal de 1988. As receitas arrecadadas pelas contribuições ao Sistema S são repassadas às seguintes entidades: SENAR - Serviço Nacional de Aprendizagem Rural, SENAC - Serviço Nacional de Aprendizagem do Comércio, SESC - Serviço Social do Comércio, SESCOOP - Serviço Nacional de Aprendizagem do Cooperativismo, SENAI - Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial, SESI - Serviço Social da Indústria, SEST - Serviço Social de Transporte, SENAT - Serviço Nacional de Aprendizagem do Transporte, DPC - Diretoria de Portos e Costas do Ministério da Marinha, INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, SEBRAE - Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas, Fundo Aeroviário - Fundo Vinculado ao Ministério da Aeronáutica. Observando-se que a maioria das instituições acima tem sua sigla iniciada pela letra "S" compreende-se o motivo do nome do Sistema S. Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Sistema_S>

Grande parte do público que consome estes “produtos culturais” é formada por indivíduos que não estão dispostos a repensar a ordem da representação social hegemônica. Sancha se sobressai nessa discussão aqui proposta ao passo que não abandona sua necessidade de se “*enfeitar*”, embora em nenhum momento afirme a necessidade do Capim Dourado para isso, uma vez que a planta está escassa na região e somente é pinçada pelo governo do Estado como estratégia de marketing. Para ela, “*o Capim Dourado é muito bom pra gente conviver com ele, mas não é só por causa do artesanato não*”. Sancha demonstra assim um elevado grau de autonomia na escolha dos elementos representativos de sua vida, mas não se furta às relações com os “de fora”, da mesma forma que o registrado em falas de representantes da Associação. “*Depois do reconhecimento, chega muita coisa que não tinha aqui pra nós. Isso é bom, nós aceita e até reivindica outras, mas nós sabe que no fim das contas, nós só pode contar é com a gente mesmo*”, afirma a presidente Andreza.

A diferença que o artesanato do Capim Dourado é capaz de alimentar no grupo é carregada, da perspectiva externa, de estereótipos, mas internamente é atualizada e complexificada. Na perspectiva interpretativa apontada por Geertz (1989), diferenciar “piscadelas” e centrar atenção no caráter profundamente semiótico da cultura nos permite fugir de uma “descrição superficial do que o ensaiador (imitador, piscador, aquele que tem o tique nervoso...) está fazendo” (Geertz, 1989, p. 5) e buscar cada vez mais a chamada “descrição densa” do que estamos pesquisando. Perceber as teias de significação suspensas pelos seres humanos da Barra nos conduz a extrapolar a apreensão que o Estado faz do Capim Dourado e sua intersecção com o grupo humano de Barra de Aroeira uma vez que os próprios agentes de construção do cotidiano da Barra demonstram o uso performativo, considerando-se a perspectiva do próprio estado, mas extrapulam a este uso e também demonstram o caráter representativo desta matéria-prima para a vida local. Aqui é fundamental explicitar que a interpretação apresentada refere-se exclusivamente a Barra de Aroeira uma vez que não é propósito deste trabalho tentar compreender a complexidade da relação das populações de Mateiros e outras cidades da região com o Capim Dourado.

Mesmo concordando com as orientações de que “a representação problemática da diferença cultural e racial não pode ser simplesmente lida a partir de sinais e desenhos da autoridade social que se produzem nas análises de diferenciação de classes e gênero” (Bhabha, 1991, p. 177), nem sempre é possível abandonar totalmente as relações que nos chegam ou desconstruir os discursos socialmente predominantes. Neste sentido, Andreza e

outras mulheres da Barra que manipulam o Capim Dourado, por sua vez, mostram que sabem lidar com esses conceitos e extraem o que consideram vantajoso da atividade proposta. Elas se colocam como interlocutoras na criação do estado do Tocantins. Elas demonstram entender que na realidade em que estão não há espaço para ideias essencialistas e que um certo ar de diferença, um toque de etnicidade, um “gosto pelo exótico” são elementos que atraem o pós-modernismo global.

In black popular culture, strictly speaking, ethnographically speaking, there are no pure forms at all. Always the forms are the product of partial synchronization of engagement across cultural boundaries, of the confluence of more than one cultural tradition, of the negotiations of dominant and subordinate position, of the subterranean strategies of recoding and trans coding, of critical signification, of signifying. Always these forms are impure, to some degree hybridized from a vernacular base (Hall, 1992, p. 28).

Ainda em sintonia com a defesa de Hall (1992), apesar de os elementos culturais da chamada diáspora negra serem marginais na corrente hegemônica cultural-popular, eles nunca ocuparam um espaço tão grande e produtivo como atualmente. Os povos somente demonstram sua autonomia se entram no jogo de trazer à luz ou esconder, utilizando-se de estratégias locais específicas para isso, os elementos que desejam colocar sobre a mesa de negociação identitária. Então, tentar simplificar o que pode ser chamado de cultura popular é perda de tempo porque

however deformed, incorporated, and inauthentic are the forms in which black people and black communities and traditions appear and are represented in popular culture, we continue to see, in the figures and the repertoires on which popular culture draws the experiences that stand behind them (Hall, 1992, p.27)

Diante do exposto, o uso que as mulheres da Barra fazem do Capim Dourado demonstra uma flexibilização performativa na lida com o papel de ressignificar as relações exteriores ao próprio grupo. Fabricam o artesanato e o revendem não negando eventuais apoios para suas atividades, reproduzem publicamente inclusive o discurso de que o artesanato compõe seus elementos de significação e mantêm a trajetória histórica da Barra que conta, inclusive, com vastos campos de Capim Dourado que hoje não existem mais. “*Temos que fazer o artesanato porque é um jeito de mostrar o nosso trabalho*”, diz

Andreza, mas acrescenta o quanto é fundamental conciliar a atividade com o engajamento político, os trabalhos domésticos e o trabalho nas roças. Dessa forma, manipulam os elementos que lhes chegam, sem comprometer o que compreendem como relevante e profundo, que é o próprio cotidiano que mantém o grupo.

A associação direta entre terra e conhecimento nos mostra uma cosmologia em que saber é saber lidar com a terra. Quem sabe lidar com a terra conhece a diferença entre o cansaço e a cabaça e é também capaz de participar de todas as decisões que envolvem o grupo. Já o tom lamurioso que perpassa as afirmações de trabalho fora da terra nos aponta que, de fato, “exerce-se o poder porque se detém o saber” (Woortmann & Woortmann, 1997, p. 12), sendo que este saber passa necessariamente pelo trabalho com a terra. Daí a importância do reconhecimento para se garantir o acesso à terra e, conseqüentemente, ao exercício do saber e do poder. Este processo conduz à consciência de que jamais se equivocará quando tiver que diferenciar entre uma moita de cabaça e outra de cansaço, sendo que esta confusão está reservada somente aos “de fora” e/ou aos aprendizes locais. Sair para trabalhar fora do seu local de residência é lido como um enfraquecimento cognitivo o que, por sua vez, distanciaria literalmente estas pessoas do próprio grupo.

À medida que este conhecimento é alimentado, a fala é carregada de autoridade, que se parece ser ameaçada quando verificada a necessidade de se buscar alternativas de trabalho que não envolvam a lida com a terra. Em certa ocasião, perguntada sobre como anda a vida, Anaíde Rodrigues respondeu: “*Enquanto eu tô aqui, garrada todo dia no serviço, sabendo o tempo certo de plantá e de colhê, eu sei que, de hora em hora, deus amiora*”. Assim, a terra, e a lida com a terra, constitui condição sem a qual o trabalho não pode ser pensado enquanto elemento cognitivo. E mais, ela é fator garantir de esperança em tempos melhores, projeta para o futuro.

O grupo atua no sentido de garantir agência própria sobre sua história partindo exatamente desta posição quanto às relações de poder. Neste contexto, passam a reforçar seus traços culturais diacríticos e suas relações com a terra. Essa correlação é referenciada por Dória (1995), que defende que é precisamente a partir deste ponto que tais povos criam e informam o direito à terra. Em Barra de Aroeira, as marcas materiais do trabalho estão presentes em cada quintal, com seus pés de manga, na passagem entre quintal e área de trabalho, com seus pés de caju; e também nas roças, que contam com plantas de diferentes ciclos produtivos, além do “Brejo” e a possibilidade da prática extrativista. Aqui, o direito à terra é colocado em xeque por grandes proprietários e grileiros que percebem a área

como “terra de negócio” em contraposição à compreensão de “terra de trabalho”, conforme categorias trabalhadas por José de Souza Martins (1991). “*Quem é de fora e vê nossa vida aqui pode até achar que nós não usa a terra direito, porque nós tem que obedecer o tempo certo de colher, o tempo certo de plantar, nós tem que obedecer*”, diz Francisco Rodrigues e acrescenta: “*Do mesmo jeito que nós tem que saber onde é que tá a nossa força, é na terra, sem ela não tem nada não*”. Dessa forma, tanto o extrativismo animal e vegetal quanto o artesanato configuram-se ameaçados, de acordo com a perspectiva local, por causa da redução compulsória das terras do grupo e, conseqüentemente, da perda do próprio saber local.

PARTE 2



Na pequena sala da casa de Salviana, uma foto sua com a roupa usada pelo patriarca.

Ressemantizações históricas e o trabalho da memória

As particularidades e especificidades do trabalho da memória (Pietrafesa de Godoi, 1999) em Barra de Aroeira são acionadas agora com o intuito de informar como se processa o caráter dinâmico do grupo em estudo. Se para Fabian (2007, p. 72), esquecer que outros povos lembram é um mecanismo para mantê-los no esquecimento, o mesmo

autor sustenta que esquecer que outros povos lembram é um grande risco, e compreendemos aqui que este risco é para todos e não somente para os grupos em estudo. O que equivale afirmar que fontes escritas e orais devem ter equivalência etnográfica diante da inegável arbitrariedade do enquadramento oferecido pelos pontos de referência acionados pela memória. Se falo aqui da arbitrariedade é porque concordo que uma das ações da memória implica na criação e recriação dos próprios grupos, não ignorando que ela constrói e enquadra de forma diferenciada o passado e o presente e também expressa sempre vivências diferenciadas.

Outra questão a ser considerada no trabalho da memória é a pluralidade das realidades e dos atos, o que possibilita a objetivação uma vez que esta sustenta-se em escolhas. E é exatamente quando propõe trazer à superfície da discussão estas memórias que a prática antropológica contribui para o fortalecimento dessa multiplicidade, sendo esta a nossa intenção no presente trabalho. O cuidado que se deve ter é para a não cristalização ou essencialização da própria memória, que é dinâmica por definição e responde a condições políticas do presente. Mais ainda, não se pode perder de vista que a memória mobiliza e é mobilizada por seus agentes, que criam a partir de um repertório, de uma experiência vivida. As reelaborações da memória, portanto, não servem apenas para legitimar direitos e suas lutas, mas fundamentalmente para manter o grupo dinamizando seu próprio tempo (Tedesco, 2004).

Neste sentido, trazemos para reflexão no presente capítulo a chegada da comitiva de Félix José Rodrigues à região que nomeou inicialmente como Fazenda São Domingos; uma apreensão contemporânea da delimitação das terras ocupadas; as idas e vindas no processo de conquista, perda e novas buscas pelo documento de comprovação da propriedade; as implicações que a criação de um novo estado, o Tocantins, impôs aos moradores da Barra; o processo de reconhecimento como remanescente de quilombo; além de algo sobre as formas de organização social e ocupação contemporâneas. Toda a reflexão tem a intenção de trazer à superfície as atualizações do próprio significado de quilombo, que,

...na atualidade, significa para esta parcela da sociedade brasileira sobretudo um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado. Inaugura uma espécie de demanda, ou nova pauta na política nacional: afro-descendentes, partidos políticos, cientistas e militantes são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas. (Leite, 2000, p. 335)

A ideia de trazer essas discussões fora de uma ordem cronológica obedece à lógica apontada pelo próprio grupo durante o trabalho de campo. Os elementos trazidos para pensar a delimitação do território, por exemplo, falam de um mapa muito próximo ao que foi desenhado e proposto pelos técnicos do Incra, embora posteriormente veremos que outros elementos neste processo de territorialização também podem ser apreendidos. Sendo que é sempre a partir destes elementos, a exemplo de serras, rios, córregos e outras fronteiras, que o grupo fala de sua territorialização mesmo aceitando as delimitações institucionais.

A trajetória histórica de Barra de Aroeira é direta e fortemente relacionada por seu povo à Guerra do Paraguai. Considerada por muitos autores como o maior conflito armado internacional ocorrido no continente latino-americano, a Guerra do Paraguai se estendeu de dezembro de 1864 a março de 1870, de acordo com a historiografia oficial, e apressa em dizer que representou para centenas de negros brasileiros uma possibilidade para conquistar a liberdade. Também chamada na Argentina e Uruguai de Guerra da Tríplice Aliança; e de Grande Guerra, no Paraguai, ela recebeu como guardas nacionais e recrutas para o Exército e a Marinha não somente homens de condição livre. Entre os chamados Voluntários da Pátria estavam negros cativos, degredados ou fugitivos que “interpretavam a política conforme seus interesses, aproveitando-se de todas as brechas que lhes permitissem escapar da escravidão” (Rodrigues, 2006, p. 127). E esta foi, sem dúvida, uma fenda por onde passaram muitos negros escravizados na luta pela fuga dessa condição.

Desta forma, um número significativo de negros no Brasil acessou o símbolo, compreendido aqui como profundamente estável e auto-centrado, que foi a Guerra do Paraguai, e o deslocou para a condição de signo, conforme categorias de Bhabha (1998), carregando-o de significados específicos, o que nos possibilita afirmar um movimento de apreensão - ressignificação - apropriação do que foi o fato registrado pela história oficial. Fazemos aqui menção à definição weberiana de “cultura” como “uma seção limitada da infinitude desprovida de sentido do acontecer universal, à qual os seres humanos outorgam sentido e significação” (Weber, 1973, p. 70). Assim, os herdeiros de Félix José Rodrigues abordam, como o fazem todos os seres humanos a partir da apreensão weberiana, uma parte finita na infinitude do acontecer no mundo, mas que é revestida de interesse significativo para este grupo. Associamos assim o evento internacional que foi a Guerra do Paraguai à luta pela conquista da liberdade por negros escravizados no Brasil.

Uma das grandes explicações para o desencadeamento da Guerra, de acordo com a historiografia, foi o desejo de Solano López de expandir o Paraguai passando pelo território que pertencia ao Brasil. Mas há também uma corrente que percebe como motivação os interesses do Império Britânico para impedir a ascensão de uma nação latino-

americana e, para isso, impôs aliança com Brasil, Argentina e Uruguai contra o Paraguai. Existem ainda os que justificam a Guerra em função dos processos de construção de Estados nacionais dos países envolvidos. É tida como consensual a obstinação do imperador brasileiro Dom Pedro II por lavar a honra e ver Solano López derrotado. Esta obstinação pode ser, talvez, o que motivou o imperador a gratificar os combatentes brasileiros que voltaram vitoriosos, entre eles Félix José Rodrigues. A partir desta gratificação é que percebemos em Barra de Aroeira a construção de uma história de envolvimento com a história da Guerra.

Se podemos manter neste trabalho a expressão “Voluntários da Pátria” sem ferir a condição de fugitivos de diversos escravos que se apresentaram ao Exército Nacional - teoricamente o fugitivo não pode se apresentar voluntariamente às Forças Armadas para prestar serviços - é porque muitos deles alistaram-se usando nomes falsos. A única consulta para se averiguar a condição de serem homens livres ou cativos feita pelo Exército e pelos batalhões de Voluntários à época era a aplicação de um interrogatório. Nesta ocasião, os interrogados eram avisados que seriam presos e imediatamente colocados à disposição de seus senhores caso estivessem mentindo. Como não eram cidadãos, não tinham documentos de identificação e somente eram resgatados caso fossem reclamados antes de partirem para a Corte.

De acordo com relato de Rodrigues (2006), uma vez o escravo alistado, o suplicante dispunha de curtíssimo tempo para reaver sua propriedade. O embarque dos voluntários para a Corte, no caso da Bahia por exemplo, não ultrapassava uma semana porque se aproveitavam dos navios vindos do norte em direção ao sul, Rio de Janeiro. Assim, o que se constatava era que o procedimento burocrático para que um “senhor” comprovasse a posse do escravo que se apresentava como voluntário sempre ultrapassava o tempo para a recuperação do cativo. Percebendo essa possibilidade de manobra, não foram poucos os homens cativos que buscaram nas fileiras do Exército Brasileiro um canal que parecia se mostrar eficaz para a conquista da liberdade. “*O véi Félix sabia que se ele fosse pro Exército, ele ficava livre de vez*”, afirma Salviana.

A Guerra do Paraguai recebeu combatentes de toda a América do Sul e um destes foi Félix José Rodrigues. Seus descendentes, que vivem hoje em Barra de Aroeira, contam que este se apresentou em um dos últimos corpos dos Voluntários da Pátria, por volta de 1867, para lutar na Guerra do Paraguai no lugar de seu filho Semeão Rodrigues, que havia sido “*sorteado*” mas era muito jovem e inexperiente, alguns acrescentam que Semeão era

também um pouco demente, “*tinha problema de cabeça*”, conforme especificação de Manoel Pumbu. Segundo Kraay (2001), a dispensa de um soldado em função de um substituto nesta época somente poderia ser feita pela autoridade civil mais alta da província, o que nos leva a refletir sobre a forma como Félix José Rodrigues conseguiu substituir seu filho diante das Forças Armadas. Todos os relatos em Barra de Aroeira certificam essa substituição, embora não seja explicado de forma passível de sistematização como tal fato sucedeu. “*Ele substituiu o filho, não ia deixar seu filho ir pra Guerra daquele jeito*”, informa Nilo.

Félix José Rodrigues foi então recrutado em Parnaguá, no sul do Piauí, onde nasceu e morava. Partiu para o Paraguai sob o comando do Coronel José Lustosa da Cunha, conhecido como Barão de Santa Filomena, em um dos últimos corpos de Voluntários da Pátria mobilizados no sul do Piauí. “*O comandante era Barão e gostava muito do vói Félix*”, afirma Nilo antecipando relações de estima e reconhecimento que marcaram toda a trajetória. O retorno vitorioso ao Brasil se deu quatro anos depois, em 1871, quando Félix José Rodrigues recebeu diretamente do então Imperador Dom Pedro II a doação de “*12 léguas em quadra*” de terras, o equivalente a 79.200,0000 ha (setenta e nove mil e duzentos hectares), no então norte de Goiás - local escolhido pelo próprio patriarca.

Bisneto de Félix José Rodrigues, Manoel Pumbu nasceu em 1928 e conta que seu bisavô foi escravo em uma fazenda de gado no Piauí e que se refugiou em um “*pé de serra*” denominado Olho D'Água do Buriti, no município de Parnaguá. “*Meu avô, que era o Antônio, era filho do vói Félix, e meu pai, Fortunato José Rodrigues, contava que ele [Félix José Rodrigues] era fugitivo quando ele foi pro Oi D'Água do Buriti, no Piauí*”. Rememorado como um grande estrategista, Manoel Pumbu diz que seu ancestral “*sabia que se ele alistasse, ele podia mesmo ficar livre de vez*”. A referência à inteligência do ancestral é sempre lembrada por todos os moradores e alguns chegam a afirmar que são inteligentes exatamente porque descendem de Félix José Rodrigues. “*O povo aqui da Barra é tudo assim, inteligente igual o vói Félix que, mesmo sendo escravo, conseguiu ficar livre e ajeitar a vida do seu povo inteirinho*”, afirma Nilo. Também Izabel Rodrigues conta da condição de escravidão de seu trisavô e de sua estratégia de busca pela liberdade. A história contada por ela é de que quando Félix “*foi pro Oi D'Água do Buriti, ele era foragido. E quando ele tava morando lá no Piauí foi quando o filho dele foi sorteado para ir pra Guerra*”.

Este alistamento às Forças Armadas é sempre referenciado, pelos moradores de

Barra de Aroeira, como “*sorteio*” e não como convocação. Não conseguimos apreender em campo se o grupo faz diferenciação de significação para os dois processos que, para nós, parecem diferentes. O que podemos dizer é que as palavras escolhidas para construir um discurso jamais são isentas de significação e exatamente esta significação é capaz de fazer emergir uma atuação afirmativa do grupo. É a partir destas escolhas, muitas vezes impossíveis de acionamento a partir da memória usualmente compreendida, mas perfeitamente trabalhadas, que o grupo estabelece suas interações e conta sua vida. Isso porque é pelos discursos, expressos também a partir da escolha das palavras, que construímos e fortalecemos nosso próprio arcabouço de significação, sendo que é neste espaço que nos movemos e nos protegemos. Dessa forma, vale destacar que, etimologicamente, a palavra “*sorteio*” está vinculada a escolha a partir da sorte, como se fosse um presente do qual somente podemos extrair o que é bom; já a convocação, no caso do serviço militar, está ligada à necessidade de completar os quadros do pessoal subalterno não qualificado.

Embora sempre se refiram a Félix José Rodrigues como um fugitivo da escravidão quando este se apresentou ao Exército Brasileiro para substituir seu filho, os moradores de Barra de Aroeira não demonstram dúvida sobre o mérito da liberdade conquistada pelo ancestral. Liberdade esta que pode ser comprovada pela conquista do direito às terras ocupadas como recompensa pelo bom desempenho na campanha. De acordo com Salviana, “*ele [Félix José Rodrigues] fez por merecer essa terra onde nós vive e muito mais a liberdade de nós tudo aqui*”. O alistamento de escravos fugitivos ao Exército Brasileiro no século XIX como estratégia para romper com a condição de escravidão é relatado por diversos autores. Por outro lado, não é nada fácil encontrar relatos de compensação a negros pertencentes às fileiras do Exército por desempenhos em campanhas de representação nacional. Os jornais noticiavam com muita frequência casos em que “voluntários de regresso eram amarrados como escravos fugidos” (Rodrigues, 2006, p. 130). O autor é categórico em afirmar, após extenso levantamento realizado, que estes homens retornavam ao Brasil otimistas porque acreditavam que seu bom desempenho na Guerra acarretaria a conquista de liberdade, “todavia muitos foram reclamados por seus antigos donos” (Rodrigues, 2006, p. 130) e tiveram morta sua expectativa de liberdade.

Outros registros contam uma situação em que estes homens se perdiam completamente na burocracia e findavam suas vidas em condições de mendicância. Mesmo articulando, quando retornavam ao Brasil, um discurso forte de liberdade conquistada em

função do bom desempenho em combates, não eram ouvidos e jamais recebiam as honrarias que acreditavam ter direito. O jornal *O Alabama*³⁶, que circulava em Salvador - BA em fins do século XIX e era considerado abolicionista, trouxe na página 4 de sua edição de 11 de janeiro de 1871, de acordo com relato de Rodrigues (2006), a história de José Plínio de Oliveira que considero relevante reproduzir aqui para a compreensão da situação delicada por que passavam estes homens.

O Império começava a viver um período de agonia, pois os pedidos não atendidos dos soldados regressos criavam situações de protestos. José Plínio de Oliveira, praça da cavalaria de polícia da província da Bahia, tomou parte em diversos combates, ficando contuso da perna em razão de um tiro. Seu único sonho era o de retornar para a sua terra natal em busca de sossego, por acreditar ser os homens que serviram a pátria, merecedores. José Plínio solicitou ao governo a gratificação de 300 mil réis a que tinha direito marcado aos Voluntários da Pátria e, em resposta, prometeram-lhe que seria reformado e que receberia pensão. Percorreu os trâmites legais para requerer os seus direitos e nada lhe foi concedido, nem mesmo atendimento no hospital militar. Paralítico e sem poder exercer nenhum ofício, era possível ele ser visto vagando pelas ruas da cidade de Salvador implorando um pedaço de pão para não morrer à míngua. (Rodrigues, 2006, p. 132)

Se à maioria dos negros brasileiros foi negligenciada compensação pelo serviço militar prestado à Pátria, o governo nacional recompensou, de acordo com Kraay (2001), “generosamente” os proprietários que, voluntariamente, libertaram seus escravos sob a condição de que estes se alistassem junto às Forças Armadas. A ler a partir de dados do Arquivo Público do Estado da Bahia - APEB, a Guerra do Paraguai abriu espaços para que senhores inescrupulosos obtivessem lucros com a venda à Guarda Nacional de seus cativos doentes, velhos ou “ruins para o trabalho”. Um dos poucos registros em que tal recompensa não foi finalizada e que nos chamou a atenção é o do barão de Taripe, que enviou o escravo Antônio para o Exército e esse foi devolvido ao seu antigo senhor por contar com idade superior a 45 anos e, conseqüentemente, dificuldade para se deslocar em vantagem para um campo de batalha.

O corrente à época, contudo, era a inquestionabilidade do reconhecimento da supremacia dos direitos senhoriais sobre os interesses do Estado. Conforme Manuela Carneiro da Cunha (1985), esse reconhecimento era explícito por parte do governo,

³⁶ De acordo com o Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, o jornal *O Alabama* circulou entre os anos de 1866 e 1882. O título completo do jornal era "*O Alabama - periódico crítico e chistoso, bi-semanal. Cidade de Latranópolis; bordo do Alabama*". Latranópolis é como o jornal apelidou Salvador.

inclusive e marcadamente durante a Guerra do Paraguai. Quanto ao alistamento de negros não libertos, caso fosse comprovada a condição de escravo do negro alistado, seu suposto proprietário poderia reivindicar a posse do mesmo como já afirmado anteriormente. O que buscamos registrar neste ponto da nossa pesquisa, em sintonia com os dados apresentados por Rodrigues (2006), é que todo este contexto significou portas abertas para arbitrariedades por parte de quem se julgava no direito de reclamar supostos escravos pelo simples reconhecimento da face ou do sotaque de soldados negros.

O Exército Brasileiro era a imagem fiel da sociedade do Império: o grosso das tropas era formado por negros - escravos ou libertos. Muitos eram fugitivos de fazendas, que se alistavam para receber a alforria, como prometia o governo. Outros tantos eram alistados pelos senhores, que cediam escravos em troca da dispensa dos seus filhos ou protegidos. A oficialidade era formada por gente da elite: brancos proprietários de terras, criadores de gado, bacharéis e descendentes de militares. Resumindo: o Exército imperial era composto por negros e comandado por brancos. Como as maiores perdas ocorreram entre soldados e oficiais de baixa patente, pode-se dizer que a campanha do Paraguai serviu também para “branquear” o Brasil. (LACONTE, 2001, p. 23).

No caso de Barra de Aroeira, a pesquisa de campo nos certifica que quando retornou da Guerra do Paraguai, entre honrarias militares e terra para seu povo, Félix José Rodrigues fez a segunda opção. De acordo com Manoel Pumbu, “*O Imperador falou pessoalmente com ele: 'o que você quer? Joia? Dinheiro?' E o véi Félix respondeu: 'nós quer é uma terra pra nós viver com nossas gerações'. Aí o imperador falou: 'vai ter'”*. A construção de um discurso que busca legitimar o direito à terra ocupada pelo grupo, uma vez que esta é inquestionavelmente uma recompensa pelo bom desempenho de Félix José Rodrigues na Guerra do Paraguai, justifica que este povo guarde ainda elementos que comprovem esta participação, a exemplo da “*farda*”, das caneleiras e da azagaia usadas pelo ancestral, conforme detalharemos mais à frente.

A atuação destacada durante a campanha, unida à importância da Guerra do Paraguai para toda a América do Sul, referenda o direito à negociação da recompensa com a autoridade de maior expressão no Brasil à época. Sobre a atuação de Félix José Rodrigues na Guerra do Paraguai, seus herdeiros garantem que ele participou da morte do ditador paraguaio Marechal Solano López, na Batalha de Cerro Corá, em 1º de março de 1870. Assim que retornou ao Brasil, ele disse que uma das razões porque foi convocado por Dom Pedro II para receber uma grande recompensa foi a sua participação decisiva

nesta Batalha. Maria Francisca conta que “o comandante do outro lado é que tava acabando com os homens aqui do Brasil. Só que quando meu bisavô chegou lá, o sangue tava no joelho. Aí foi a origem de tudo”, e acrescenta que então “mandaram chamar ele [Félix José Rodrigues]. Não sei como é que adivinharam que ele era um homem sabido. Mandaram chamar e ele foi (...). Chegando lá, venceu a Guerra”. Outros, como Manoel Pumbu, chegam a relatar que teria sido Félix José Rodrigues o autor do disparo que tirou a vida do ditador paraguaio: “Nosso tronco foi um homem de grande vulto. Ele matou o monstro. É por isso que ele ganhou as terras. Mesmo sendo negro, ele ganhou as terras”.

Este relato de Manoel Pumbu nos remete à historiografia sobre a Guerra do Paraguai. Tanto na oficial como na chamada historiografia crítica, o soldado que teria dado o tiro fatal em Solano López é descrito como “soldado desconhecido” (Laconte, 2001; Salles, 1990). Este ato heroico contribuiu decisivamente para por fim ao conflito e, de acordo com os relatos de campo, justifica de forma categórica a recompensa atribuída pelo Imperador do Brasil a Félix José Rodrigues. Andreza resgata a história e diz que “o Imperador recebeu depois da Guerra o pessoal. Mas pra receber só foi a tropa de elite. O Imperador não ia receber qualquer um”. Sua voz tem eco entre os demais, que garantem que o ancestral não foi somente mais um soldado nesta Guerra, mas que desempenhou mesmo papel decisivo e reconhecido.

Essas vozes são enunciadas a partir de uma construção fronteiriça politizada por Bhabha (1998) que, ao nos trazer a “terceira enunciação” como espaço intersticial onde emergem as várias vozes que desestabilizam os sentidos pretensamente fixos, nos confere habilidade para afirmar que os sentidos de Guerra e Liberdade são de fato apreendidos, ressignificados e mesmo apropriados pelos membros do grupo em estudo. A forma como os moradores de Barra de Aroeira apreendem, ressignificam, se apropriam e acionam o conceito de Guerra em seu discurso é idiossincrática uma vez que não nega a força dos estrategistas de guerra, sejam eles o poder instituído ou membros da elite que compõem este poder, mas ao mesmo tempo faz a leitura pelas entrelinhas e transforma esta mesma Guerra em uma estratégia que se mostrou eficaz na conquista da liberdade, ainda no século XIX, e da sua legitimação no século XXI.

Também lançamos mão da apreensão que Bhabha (1998) faz do hibridismo para falar de um âmbito da construção de sentidos que sempre considera as formas amalgamadas, a profunda maleabilidade das fronteiras, as estratégias miméticas, os jogos de que são feitas as relações, enfim os processos de negociação dos sentidos nos fluxos

entre o que é chamado de centro e periferia. Em suas discussões sobre os estudos culturais, este autor disserta sobre a posição enunciativa complexa uma vez que o que se tem de discurso construído hoje em Barra de Aroeira representa a tentativa de se institucionalizar uma série de discursos que poderiam ser chamados de transgressores cujas estratégias de elaboração pertencem a lugares de representação que não são equivalentes – o escravo fugitivo e o voluntário da pátria, o não-cidadão e o protótipo da nação representados em um mesmo indivíduo. Ainda assim, todo o contexto da Guerra do Paraguai é recriado por pessoas interessadas em legitimar sua posição.

A condição de herdeiros de Félix José Rodrigues carrega a vida em Barra de Aroeira de legitimidade quanto ao direito às terras ocupadas. *“Ele deixou essas terras até pra quinta geração, ele é o nosso tronco, ele conquistou a liberdade e a terra e nós é tudo herdeiro dele”*, afirma Andreza convicta do direito à herança. A inquestionabilidade desta herança está fundamentada nas terras ocupadas há várias gerações e não impediu o processo de expropriação na Barra, mas faz com que o grupo busque historicamente documentar esse direito. Tal documentação envolve desde o decreto do Imperador que foi queimado em um incêndio acidental, passando por uma longa viagem até a capital da República no sentido de buscar uma segunda via, e chegando até a elaboração de moções, abaixo-assinados e cartas-protesto direcionadas aos poderes constituídos. Ou seja, a certeza do direito por herança mobiliza os herdeiros ao longo da história do grupo e esta mobilização conduz à sua força específica.

Este grupo humano constrói sua perspectiva e trabalha sistematicamente sua memória coletiva no sentido de justificar o direito às terras ocupadas a partir da descendência comum de Félix José Rodrigues, quem teria conquistado tanto a condição de liberdade quanto as terras. *“Ele fez por merecer tudo isso aqui e nós, que é tudo herdeiro, vamos continuar fazendo por merecer”*, garante Sancha. Em nenhum momento o mérito foi colocado em xeque e esta certeza tem alimentado, de acordo com a perspectiva aqui apresentada, o próprio grupo. A autonomia que garante a agência do grupo é fruto da liberdade conquistada estrategicamente por Félix José Rodrigues, sendo que seus herdeiros julgam ter direito à herança não somente das terras, mas também desta condição de liberdade que garante a autonomia. *“Nós tudo aqui herdou esse jeito de saber das coisas, de buscar os nossos direitos, de querer o que é nosso”*, informa Manoel Pumbu.

Esta descendência nos foi apresentada como direta, pela consanguinidade, mas também por afinidade, com a aceitação de pessoas que se juntaram ao grupo ao longo de

sua trajetória pelo casamento ou por outras vias, a exemplo da necessidade de uso da terra e permanência entre os da Barra. Estas especificidades, que diferenciam explicitamente os trabalhadores rurais que se agregaram ao grupo passando a usufruir de parcelas das terras herdadas e os expropriadores, devem ser trabalhadas aqui um pouco mais à frente. Por ora, passamos à reflexão sobre a forma como este grupo chegou e fixou-se no local reconhecido desde 2006 pela Fundação Cultural Palmares como ocupado por “remanescentes dos quilombos”. Reforçamos mais uma vez que a atuação do grupo da Barra frente a este processo de reconhecimento também é marcado por iniciativas que visam documentar seu direito às terras ocupadas.

A presença de populações negras no Brasil contemporâneo é problematizada aqui tendo como orientação reflexiva a discussão proposta por Gilroy (1993) sobre a noção de diáspora como categoria útil para acessar dinâmicas éticas, políticas e até estéticas desta presença. É assim que os moradores de Barra de Aroeira vêm exercitando sistematicamente um abrir-se e fechar-se para negociações, movimentos estes impulsionados pela memória construída e reconstruída historicamente e que os converge para conexões com outros grupos negros. Considerar a conexão proposta pelo mesmo Gilroy entre os diversos “povos negros” tem aqui a intenção de construir uma estratégia epistemológica que nos possibilite vislumbrar aproximações e distanciamentos que resgatam, teoricamente, histórias perdidas em função do processo colonizador a que foram submetidos estes grupos. Em nenhuma direção, esta posição epistemológica ameaça a autonomia dos diversos povos e suas especificidades é o que buscamos apreender neste trabalho.

Dessa forma, se quando chegou à região do Jalapão, o grupo de Félix José Rodrigues enfrentou uma apreensão do local que o configurava como desértico, no sentido de distante e inacessível, hoje este mesmo grupo se vê diante de um deserto que, pela apreensão exótica feita pelos organismos estatais, engessa os grupos que aqui vivem no sentido de não permitir performances diferenciadas das alimentadas pelas expectativas dos turistas que passam pelo local. Um exemplo interessante para pensar esta relação é a forma como os próprios moradores refletem sobre a adoção do Capim Dourado para a elaboração do artesanato local. “*Os turista gosta demais do artesanato do capim dourado e depois do reconhecimento, o governo incentiva muito pra gente trabalhar com isso*”, informa Andreza e acrescenta que “*se tem que fazer pra ter mais um dinheirinho e nós sabe fazer, então nós vai fazer*”. A negociação proposta pelos membros da Barra é produtiva na medida em que impulsiona o artesanato com o Capim Dourado, sem ameaçar outros campos de atuação que, de certa maneira, diferenciam o grupo enquanto tal. “*Se for pensar mesmo, eu não quero trabalhar com o Capim Dourado*”, informa Álvaro e acrescenta que “*antigamente era diferente. Aqui era longe de tudo. Mas agora a gente tem meio pra comprar o que nós precisa*”. Benzedor dos mais solicitados e também resistente à adoção

do artesanato de Capim Dourado pelo povo da Barra, Manoel Pumbu afirma: *“Eu tô dessa idade e continuo fazendo o que eu gosto, eu não aceito o povo de fora querer me mudar não. Eu faço o que eu quero”*.

Há, assim, na Barra uma batalha performativa cotidiana que se intensificou consideravelmente nos últimos anos. Uma das razões é que a área ocupada pelo grupo é, contemporaneamente, parte de uma Unidade de Conservação do estado do Tocantins, constituída Parque Estadual do Jalapão em 12 de janeiro de 2001, pela Lei estadual 1.203, sendo que o Parque abrange uma área de quase 150 mil hectares. Os municípios que compõem o Jalapão são Mateiros, São Félix do Tocantins, Lizarda, Novo Acordo, Santa Tereza do Tocantins, Lagoa do Tocantins e Rio da Conceição (Anexo 6), e destas sete cidades somente Lizarda e Novo Acordo existiam enquanto municípios instituídos antes da Constituição de 1988. A “criação” dos outros cinco municípios nesta região obedeceu a projetos políticos que objetivavam cumprir exigências para a “consolidação” do Tocantins e não considerou as especificidades regionais ou anseios populares, a ler pela celeridade com que foram criados e obedecendo muito mais a uma cartografia pré-existente à ocupação e a interesses político-financeiros de grupos que ainda representam a elite do Tocantins, a exemplo dos ruralistas locais. Esta criação compulsória de novos municípios representou um abalo na autonomia dos herdeiros de Félix José Rodrigues quando a questão é a negociação de seu território de direito, uma vez que agora têm cidades inteiras dentro da área que julgam sua por herança.

O fato de o Parque Estadual do Jalapão constituir-se em uma Unidade de Conservação de Proteção Integral impede que qualquer grupo humano possa permanecer em seu interior. Isso, no caso de Barra de Aroeira, intensificou a perda de grande área do total demarcado por Félix José Rodrigues e conduziu a redução impressionante do território total do grupo. Dos 79.200,0000 mil ha, somente 871 são reconhecidos pelo Inbra como passíveis de titulação, o que corresponde a 1,09% do território demarcado pelo ancestral. Como esta grande extensão de terras não estava fisicamente ocupada pelos herdeiros da Barra, instaurou-se uma invisibilidade completa do problema. *“Nossa área todinha de herança a gente não vai conseguir de volta não, mas eu tenho a esperança de que pelo menos essa área que o Inbra fala que é nossa seja reconhecida como nossa mesmo e seja feito o documento no nosso nome”*, diz Andreza.

À despeito desta fissão, o presente etnográfico nos aponta operações cognitivas de convívio que demandam deste mesmo povo reações que consideramos passíveis de

aproximação com as de outros diaspóricos, para manter a categorização proposta por Gilroy (1993), e que são marcadas por reações a situações de violência sem a utilização de violência. Faço aqui referência especial ao filme *Sarafina! O som da liberdade*, produzido nos Estados Unidos em 1992, dirigido por Darrel Roodt, com duração de 117 minutos. O contexto é o sistema *apartheid* na África do Sul, e Sarafina, a personagem central, mantém diálogos com Nelson Mandela que, na prisão, conquista a simpatia de multidões por resistir a um sistema sem impor a violência. É dessa forma que percebo o movimento que os membros do grupo da Barra vêm fazendo ao longo dos anos diante dos muitos conflitos que lhes são impostos, inclusive os relacionados à territorialidade, inegavelmente violentos no Brasil.

Marcas referenciadas nas ideias de tempo, permanência, herança, trabalho e autonomia produtiva justificam o direito ao território reivindicado pelo grupo, sendo que é a compreensão conjugada dessas categorias que garante a idiossincrasia que constitui o povo da Barra. “*Nós tá aqui já tem mais de 140 anos, nosso ancestral preocupou em deixar tudo arrumado pra nós e nós trabalhou esses anos tudo pra não deixar perder nossas terra*”, informa Andreza. “*Nós perdeu um pedaço grande da terra, mas nós não perdeu tudo e não vamos desistir de ter os documento dessa terra*”, acrescenta. Ocupar de forma autônoma uma área de terras tão extensa ao longo de tantos anos exige do grupo a adoção de estratégias eficazes de permanência, além do fortalecimento da crença inabalável na condição de herdeiros. Entre estas estratégias, destacamos os vários movimentos no sentido de garantir a documentação sempre demandada de acordo com as condições locais e temporais. São exatamente estas marcas que fortalecem as ações implementadas pelo grupo no sentido de conquista de documento de titulação das terras hoje ocupadas.

Foi sem abandonar a compreensão do direito a uma área demarcada por Félix José Rodrigues há quase um século e meio que os moradores participaram de uma assembleia geral no dia 4 de setembro de 2007, que contou com o apoio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e do Grupo de Consciência Negra do Tocantins, além de representantes da Igreja Católica, e que apresentou uma proposta de delimitação territorial a partir de elementos levantados pelo próprio grupo. Na ocasião, os moradores explicitaram ter conhecimento da delimitação da área ocupada pelo povoado e sob domínio do estado do Tocantins, por intermédio do Instituto de Terras do Estado do Tocantins - Itertins, que corresponde a 871 hectares e não ameaça nenhum dos municípios criados após

a Constituição de 1988, mas mesmo assim organizaram uma delimitação específica e que confirma a história de constituição do grupo. De acordo com Nilo, “*nós entende que não tem mais jeito porque foi criada cidade dentro das nossa terra, então a gente perde o anel mas não perde os dedo*”, fazendo referência à forma como o grupo se posiciona politicamente frente à demarcação passível de titulação. “*Mas isso não quer dizer que nós não vai lutar até o fim afirmando nosso conhecimento que a área de herança é bem maior*”, diz.

Acessando uma abordagem histórica, notamos que a área reivindicada já foi objeto de duas grandes ações. Uma destas, que tramitou entre os anos de 1970 e 1980, foi judicial e motivada pela posse das terras tendo como demandantes os herdeiros de Félix José Rodrigues e alguns fazendeiros que já se apropriavam de parcelas das terras. Desta ação judicial não são conhecidos o desfecho e o paradeiro. Já a primeira delas, datada ainda dos anos de 1960, foi interposta pelo Idago – Instituto de Desenvolvimento Agrário do Estado de Goiás, e trata-se de uma Ação Discriminatória de Terras³⁷. Tal medida provocou a transformação das terras reivindicadas pelos moradores da Barra em terras públicas pertencentes ao estado de Goiás, as chamadas terras devolutas³⁸. Esta Ação Discriminatória de Terras representou um esfacelamento das terras uma vez que o “*deputado José Dourado, que virou presidente do Idago na época, saiu pessoalmente mandando a gente escolher qual era o pedaço de terra que a gente queria*”, informa Nilo. A maioria dos moradores da Barra não aceitou a proposta uma vez que acreditava na possibilidade de recuperação de todo o território de herança, mas alguns cederam ao deputado José Dourado e tiveram pequenas áreas de moradia e cultivo regularizadas e tituladas pelo Idago. Muitas das pessoas que receberam o título das terras nesta época ainda permanecem nestas pequenas propriedades dentro do território geral reivindicado, a exemplo de José Carlos. Ele afirma que “*o Zé Dourado vendeu a terra toda. Ele grilou a terra toda. Ele tirou a força do povo da Barra*”. O esfacelamento a que foram submetidos tirou dos herdeiros de Félix José Rodrigues a unidade que o território propicia. Conforme Manoel Pumbu, que

³⁷ Uma Ação Discriminatória de Terras é compreendida como uma ação administrativa e judicial, “mediante a qual a União ou o Estado pleiteia a descrição, a medição e a separação de suas terras das do domínio particular”. (MEC, 1997).

³⁸ Várias discussões atribuem o marco original do conceito de terras devolutas à Lei Imperial 601, de 18 de setembro de 1850. De acordo com o Art. 3º da Lei Imperial 601: “São terras devolutas as que não se acharem aplicadas a algum uso público nacional, provincial ou municipal; as que não se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do governo geral ou provincial, não incursas em comisso por falta de cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura; as que não acharem dadas por sesmarias ou outras concessões do governo e apesar de não se fundarem em título legítimo, forem legitimados por esta lei”. Ao que podemos verificar foi exatamente esta a compreensão que orientou as ações dos representantes do Idago, à época.

não aceitou esta titulação específica por acreditar na conquista do documento de titulação da área total: *“Nosso ancestral tá enterrado nas terra lá da Lagoa, e nós fica aqui porque foi aqui que nós concentrou pra não perder tudo de vez”*. A afirmação demonstra a fragilização de uma ancestralidade lida aqui como fundamental para a delimitação do território ocupado pelos herdeiros de Félix José Rodrigues.

A concentração a que faz referência Manoel Pumbu é a estratégia, adotada pela maioria dos herdeiros, de fixar residências próximas na área hoje compreendida como do povoado para garantir maior mobilização diante dos sucessivos processos de expropriação. Andreza conta que o povoado da Barra começou no dia 26 de setembro de 1933 quando chegou a família de Jacob José Rodrigues no lugarejo. Logo em seguida, ela informa que vieram as famílias de Semeão José Rodrigues, Gilberto Barreira Rodrigues, Diolinda Maria Rodrigues, entre as que ainda têm descendentes diretos na Barra. *“Essa concentração foi motivo de muito debate, teve gente que não concordou de jeito nenhum, ficou na terra das roça, não quis vim pra cá, mas acabou sendo expulso pelos grande”*, informa Nilo. Abandonando a pequena digressão para falar da concentração dos moradores na Barra e retomando a discussão acerca das ações a que estes foram submetidos no processo histórico de ocupação do território, aferimos que os membros do grupo reagiram intensamente buscando garantir os direitos que julgam ter, mas sem aplicar a violência, abrindo mão de algumas delimitações originais e lançando-se na possibilidade de usar instrumentos reconhecidamente legítimos, como abaixo-assinados, cartas-protesto e reuniões mobilizadoras, a exemplo da própria assembleia geral de 2007.

“Se tem que abrir mão de alguma coisa pra facilitar a documentação das nossa terra, então nós faz isso, mas sem esquecer quem nós é e de onde nós vem”, afirma Andreza sobre a possibilidade de titulação da área exclusiva ocupada atualmente pelo povoado, delimitada em 871 ha. Para os moradores, não considerar as terras que concentram hoje os municípios de Santa Tereza, Novo Acordo e Lagoa do Tocantins como pertencentes ao povo da Barra significa abrir mão de direitos adquiridos e, assim, possibilitar um processo de negociação caracterizado por reação não violenta a uma situação profundamente violenta. *“Nós já apanhou demais e teve que deixar nossa terra lá de junto do ribeirão São Domingos, na Lagoa [parte do assentamento original e onde se encontra a sepultura de Félix José Rodrigues], e sair só com a roupa do corpo pra não morrer de vez”*, conta Manoel Pumbu quando fala da área total de terras demarcadas por Félix José Rodrigues.

Assim é que os limites do território para efeitos de demarcação e titulação são multi-referenciados. Eles são hoje ao mesmo tempo definidos por alguns acidentes geográficos indicados pelo grupo; pelos pontos e coordenadas do perímetro no Memorial Descritivo que foi incorporado ao processo do Incra e pelo Mapa de Delimitação da Área Proposta (Anexo 7) produzido por técnicos do mesmo instituto. Pelo mapeamento, fica evidente um conhecimento dos direitos anteriores ao processo de expropriação. “*Nós quer nosso direito respeitado, mas tem cidade dentro das nossa terra. Acho que não dá mais pra mudar isso*”, informa Manoel Pumbu e reforça que o mapa do Incra fala dos pontos e coordenadas, mas os membros da Barra, que conhecem muito bem o território, falam de serras, córregos e lajedos. Passamos então a uma leitura que mescla essas nomeações, destacando que os pontos e dimensões apresentados foram extraídos do material do Incra, conforme pode ser verificado no mapa da área elaborado por este Instituto.

Pela configuração que vem sendo desenhada ao longo dos últimos 140 anos, a área a que julgam ter direito se inicia ao norte, no ponto localizado na barra do Brejo D'Anta no córrego Lajeado, seguido 27.854,72 m até a cabeceira do mesmo córrego. Segue limitando com a Fazenda Todos os Santos, com 2.628,95 m até a cabeceira do córrego São Domingos, acompanhando o limite por este córrego à jusante, ou águas abaixo, por 6.270,40 m até a barra do córrego Brejo Grande. Partindo daí e brejo abaixo por 6.160,81 m, indo até o a barra do córrego Sucuri, subindo o mesmo por 5.443,02 m, indo até a sua cabeceira. Deste ponto segue limite com 1.334,86 m de terras do Estado chegando à cabeceira do córrego Ivo Grande. Seguindo à jusante – águas abaixo – por este último por 5.450,66 m, indo até a barra do córrego Azul e subindo 25.411,71 m até o limite com terras particulares por 1.330,46 m chegando à cabeceira do córrego Santa Cruz. Seguindo à jusante por 9.944,09 m até a barra com o Brejo Grande descendo por este 10.632,37 m até a barra do Rio Balsas seguindo o limite por este à sua jusante por 8.192,59 m. O perímetro segue pelo córrego Gameleira por 16.787,48 m até a sua cabeceira, junto à estrada que liga as cidades de Lagoa do Tocantins e Novo Acordo. Deste ponto limita-se pela estrada no sentido Novo Acordo com 4.126,35 m e deste limita-se com terras do Estado por 114,35 m até chegar na cabeceira do Brejo D'Anta, seguindo por este à jusante por 10.905,76 m até fechar o contorno proposto para a delimitação e titulação.

Esta demarcação totaliza 62.315,3819 ha de área e 142.588,58 m de perímetro. Percebemos que os 62.315,3819 ha de área não correspondem exatamente aos 79.200.0000 ha, ou às “12 léguas em quadra” a que fazem menção os herdeiros de Félix José

Rodrigues, mas está muito mais em sintonia com a reivindicação destes do que os 871 ha ocupados hoje pela concentração do povoado. “*A Santa Tereza, o Novo Acordo e a Lagoa tá dentro das nossa terra. Disso a gente tem certeza*”, afirma Andreza reforçando sempre que a concentração na área de terras do povoado foi compulsória, marcadamente após os anos de 1930. O caráter compulsório da ocupação se justifica pela necessidade de reunir em um mesmo espaço os herdeiros de Félix José Rodrigues para que pudessem brigar coletivamente pelo direito às terras ocupadas. “*Acho que foi certo juntar todo mundo aqui, porque quando o povo junta fica mais forte mesmo, mas por isso nós acabou perdendo as terra que ficou mais longe*”, informa Andreza.

Toda esta área que extrapola o povoado é descrita pelo povo da Barra como compreendida por sete unidades básicas de referência tanto histórica, quanto cultural e geográfica, embora não contemple fielmente, pelos números já expostos, a marcação original proposta por Félix José Rodrigues. “*Nós sabe que nosso direito mesmo é para uma área de terra muito maior, mas nossa concentração aqui na Barra obedece um conhecimento da região que fez que a nossa vida aqui ficasse mais fácil*”, informa Nilo. Exatamente estas unidades justificam a delimitação uma vez que a mesma preserva ambientes constituídos ao longo dos anos e usa como referência para a delimitação o conhecimento acerca da região. Passo a descrevê-las conforme apresentadas por Nilo e reforçadas por Andreza.

A primeira unidade é conhecida como região da Baixa Boa e é banhada pelos córregos Baixa Boa, Lajeado e Cascavel. Inclui os brejos Buritizal e D'Anta, além de áreas de extrativismo, hoje escasso mas ainda praticado por membros de uma ou outra unidade familiar, de buriti e capim dourado. Trata-se de uma área muito utilizada “*até uns dez anos atrás*” para atividades extrativas como caça e pesca, além do extrativismo vegetal, como informa Manoel Pumbu. Foi aqui que morou o grupo familiar de Izabel Rodrigues e é nestas terras que estão os restos mortais de sua avó materna. “*Deixar de pensar nessas terra como nossa é esquecer que a gente tem uma origem, a gente tem uma história, nosso povo tá aqui*”, diz. Também é reforçando a afirmação de pertencimento que uma segunda unidade pode ser identificada. Trata-se da região conhecida como Brejo do Primo, que compreende a antiga sede da Fazenda São Domingos e fica às margens do córrego São Domingos se estendendo até a cabeceira do córrego Aroeira. É nestas terras que viveu, morreu e foi sepultado Félix José Rodrigues. Aqui podem ser encontradas mangueiras centenárias e alguns cemitérios cada vez mais difíceis de serem localizados. “*Esse trecho*

passa lá de onde tá enterrado o véi Félix e muita gente da nossa família, do nosso povo. Só que é muito difícil de chegar, por causa da capoeira que tomou de conta”, explica Andreza.

A região do Felicíssimo pode ser considerada uma terceira unidade e é compreendida por uma área de terras banhadas pelo rio Felicíssimo. Aqui podem ser encontradas antigas residências, engenhos e a sepultura de Joana Ferreira Rodrigues, considerada uma forte liderança a partir da presença na fala dos moradores atuais. “*Ela era minha avó, mas eu chamo de mãe Joana*”, diz Andreza. Além de pequenas áreas para a produção agrícola, é encontrado aqui um pequeno campo de Capim Dourado. Ainda de acordo com informações de Andreza, “*é muito difícil porque lá no Felicíssimo tá cheio de Capim Dourado, mas se a gente quiser trabalhar com nosso artesanato, tem que comprar*”. E acrescenta: “*Ainda bem que tem a Associação porque senão a gente não ia dar conta. Capim Dourado é muito caro*”.

Já a região das serras do Felicíssimo e da Aroeira constitui uma quarta unidade territorial, seguindo a sistematização proposta. É considerada uma área de preservação ambiental e abriga a *Toca da Aroeira* e a *Bocaina*, referenciada pelos moradores como ponto espiritual. Trata-se de um ponto pouco visitado por causa dos perigos que o cercam. “*Tem muita cobra, muito mato, e também não é lugar de ir assim não*”, avisa Álvara quando sugerimos uma visita ao local. As terras banhadas pelo rio Caracol e pelos córregos Azul e Ivo Grande constituem o que pode ser considerada uma quinta unidade. Aqui são encontradas terras férteis e preservadas e uma das poucas áreas que conservam a mesma delimitação original feita por Félix José Rodrigues.

Para quem está contando as unidades, a região do Povoado Barra de Aroeira propriamente dita é considerada a sexta. Banhada pelos córregos Brejo Grande³⁹, Aroeira e Água Azul, esta é a única área de posse efetiva do grupo e seu domínio está com o Instituto de Terras do Estado do Tocantins - Itertins. É onde estão concentradas as moradias, a escola, a igreja, a Associação e os serviços públicos a que este povo tem acesso, como água encanada a partir de dois poços artesianos, sendo que o segundo foi instalado pela prefeitura de Santa Tereza durante a nossa estada em campo, no ano de 2009, energia elétrica e telefone público. Aqui também concentram-se as festas, os rituais, a vida cotidiana. O conglomerado tem a atmosfera de um povoado, sendo que duas ruas circulares convergem para a Igreja e a Escola. É desta unidade, estendendo-se a partir dos quintais e

³⁹ Daí os gritos das mulheres de “*vamo pro Brejo*” nas saídas para lavar roupas no córrego.

prolongando até onde a força de trabalho alcança, que se encontram as roças da barra. “*Lá pro fundo tem as roça*”, localiza Nilo.

Uma última unidade é a região banhada por um trecho do rio Balsas e pelos córregos Baixão Feio e Buriti. Trata-se de uma das poucas possibilidades para a caça e a pesca ainda existentes, devido à escassez e proibição, e mantém um extenso trecho da divisa original proposta pelo ancestral do grupo. Todas estas unidades, excluindo-se a área das moradias compreendida pelo povoado Barra de Aroeira, representam um espaço físico em que estas pessoas não exercem mais domínio, sendo que em algumas sequer podem entrar sem serem questionadas, em virtude de terem sido expropriadas e/ou expulsas ao longo do tempo. Uma ação de reparação histórica teria que extrapolar a delimitação visualizada por quem chega a Barra de Aroeira para que a territorialização construída por este povo fosse respeitada no momento de certificação da propriedade.

A certeza deste direito pode ser localizada na fala de Nilo, quando este afirma que “*qualquer um que chegar aqui pode ficar sabendo porque é que nós considera essa terra toda como nossa. É a nossa história. É a nossa vida inteirinha que tá aqui dentro*”. Ainda segundo este herdeiro, “*pode até ser que hoje nós não consegue entrar nessa área todinha, porque é difícil conversar com quem tomou, mas eu repito a história porque quero que todo mundo saiba como é que tudo começou*”. A certeza mobiliza para a construção de uma memória de afirmação e de uma história comum, o que converge para os processos de construção identitária que mantêm o grupo vivo há tanto tempo. Em sintonia com a defesa de que “essa memória passa a atuar como criadora de solidariedade, produtora de identidade e portadora de imaginário, erigindo regras de pertencimento e exclusão que delimitam as fronteiras sociais do grupo” (Pietrafesa de Godoi, 1999, p. 15), propomos que o seu acionamento mantém a vida do próprio grupo da Barra.

É dessa forma, acionando a partir da memória coletiva as marcas da ocupação promovida há cerca de um século e meio, que os moradores da Barra expressam o conhecimento que alimentam de toda a geografia dos lugares expropriados. A arbitrariedade da tomada das terras, ou seja, da expropriação a que este grupo foi submetido, não se limitou aos tempos em que aqui era norte goiano. Andreza é categórica ao afirmar que “*depois que criaram o Tocantins ficou mais difícil porque aí é cidade inteira que tá nas nossa terra, mas com essas nós não vai brigar*”. O estado do Tocantins foi criado com a Constituição de 1988 e representa uma cisão entre o sul e o norte goianos. Seus traços diacríticos estão muito mais orientados para o Norte do País do que para o

Centro-Oeste, onde se localiza Goiás, tanto que na nova cartografia do Brasil, o estado do Tocantins pertence à região Norte.

Se “o lugar é um conjunto de objetos que tem autonomia de existência pelas coisas que o formam (...) – mas que não tem autonomia de significação” (Santos, 1991, p. 52), sendo estas mesmas dinâmicas, podemos questionar quais foram as razões que levaram Félix José Rodrigues a escolher justamente a região do Jalapão, no atual estado do Tocantins, para se instalar com o seu grupo ainda em 1871. No Tocantins, a região do Jalapão é a que apresenta ainda hoje maior potencial de isolamento. Além da distância da capital, Palmas, é uma área constituída por um processo de desertificação que dificulta o acesso e também as condições de vida para um observador apressado. Muita areia, nenhum transporte ou outros canais de comunicação e desinteresse por parte dos representantes estatais para mudar estas condições em função da concentração populacional considerada baixa em relação ao restante do estado do Tocantins. A mesma lógica da espacialidade verificada no uso das terras, que associa terra em descanso a terra desocupada, pode ser utilizada aqui uma vez que pouca gente em uma larga faixa territorial representa pouco interesse no momento de elaboração das políticas públicas.

Pensando a partir da compreensão de Beatriz Nascimento expressa no filme *Ori*, para quem “a terra é o fundamento do quilombo”, ou ainda do fato de que “o quilombo ... faz da terra a metáfora para pensar o grupo e não o contrário” (Leite, 2000, p. 339) e também a partir dos acionamentos que o povo da Barra faz da terra como nuclear para que o grupo continue existindo enquanto tal, podemos afirmar que a escolha de Félix por estas terras representa a confiança de que aqui estão elementos capazes de sustentar uma vida que não se limite a reproduzir o modelo dominante. Ao nomear a área ocupada como Fazenda São Domingos, o ancestral demonstra a necessidade de vincular a condição de proprietário livre e afirmativo, sendo que tais características são mantidas pelo grupo ainda hoje. “*Quando o vói Félix chegou aqui, ele nomeou essa área de Fazenda São Domingos, o padroeiro da Barra hoje*”, informa Manoel Pumbu.

Além da observação de Manoel Pumbu sobre o nome do local que homenageia o santo padroeiro da Barra, podemos fazer uma reflexão sobre a adoção do nome de Fazenda para uma área que foi construída obedecendo-se a uma lógica contrária a esta nomeação. As terras podem ser compreendidas como de uso comum, embora as famílias nucleares venham atuando cada vez com mais autonomia, os herdeiros não são fazendeiros e obedecem a um ordenamento que se aproxima da organização camponesa no Brasil.

Enfrentam historicamente conflitos agrários e têm lutado há tempos para terem respeitados os direitos que julgam ter às terras ocupadas em função da herança e do uso. Ainda assim nomeiam a área como Fazenda, o que explicita uma compreensão das relações de poder instituídas socialmente e evidencia a agência dos herdeiros de Félix José Rodrigues na construção de um jogo de afirmação em obediência à lógica deste poder.

Em Barra de Aroeira, a escolha é menos orientada pelo lugar como algo exterior às pessoas que ocupam este espaço e muito mais pela autonomia no processo de construção coletiva do próprio lugar que, após a chegada do grupo, assume sua configuração. “*Aqui é tudo de todo mundo, nenhum tem uma área só sua*” diz Cândida, confirmando inclusive a lógica contrária à de Fazenda, onde o que há é um proprietário, com título e amparo legal para manter-se nas terras. Efetivamente, a única área que as famílias têm hoje como exclusiva é a ocupada pela casa de residência, as demais áreas são cultivadas de forma que “*todo mundo sai, limpa a roça de um, limpa a roça de outro e assim vai*”, como conta Francisco José Rodrigues, 71 anos, bisneto de Félix José Rodrigues. Dessa forma, este povo transita na busca por responder a questões contemporâneas que sinalizem para a aceitação do direito adquirido quanto às terras ocupadas, fortemente sustentado por regras de solidariedade. Neste movimento, os herdeiros de Félix José Rodrigues têm se mobilizado historicamente, inclusive, na empreitada de adquirir o documento que certifique o direito. A necessidade da comprovação documental referenda a contemporaneidade do coletivo em suas investidas.

3 Mobilizações para a comprovação documental

Na construção do seu discurso contemporâneo, que demanda documentos comprobatórios da propriedade das terras ocupadas, os moradores de Barra de Aroeira garantem que já existiu um documento neste sentido, mas que este teria se perdido quando ocorreu um incêndio acidental na casa em que era guardado. “*Mas se precisar de prova tem as roupa do véi [Félix José Rodrigues] lá na casa da Salviana*”, defende Álvaro sempre que o assunto é a comprovação dos direitos adquiridos. Essa roupa ou “*farda*”, como é mais chamada, foi cuidadosamente guardada pelos herdeiros e representa uma prova de que o ancestral de fato se alistou ao Exército brasileiro conquistando, dessa forma, sua liberdade e a de seus descendentes. Ela tem sido resgatada com mais frequência enquanto prova documental desde que a Fundação Cultural Palmares emitiu a certidão de autorreconhecimento do grupo como remanescente das comunidades dos quilombos.

Numa reflexão sobre esta iniciativa, destacamos que uma roupa pode ser objeto simbólico capaz de “conferir raridade pela simples imposição da grife” (Bourdieu, 2006, p. 152) e a “*farda*” usada pelo ancestral da Barra é lida por seus descendentes como um objeto raro, único, capaz de garantir a comprovação da existência ativa do patriarca em sua luta para conquistar a liberdade e a terra para si e para seus descendentes “*até pra quinta geração*”, como afirma Salviana. A roupa, carregada de valor simbólico, é armazenada em um saco plástico na casa de Salviana, onde também pode ser encontrada na sala uma fotografia emoldurada da mesma usando a “*farda*” que pertenceu ao seu tetravô, encontra-se muito bem conservada e é mostrada a pesquisadores, jornalistas e outros que manifestam interesse pela história do grupo.

A “*farda*”, que foi usada por Félix José Rodrigues durante sua atuação na Guerra do Paraguai, é composta por um capote ou casaco e um par de caneleiras, que eram comumente utilizadas nos campos de batalha à época. Não há qualquer insígnia ou marca do Exército Nacional gravadas na vestimenta e a peça única, ou capote, não conta com botões ou fechos, sendo que o corte denota a necessidade de o usuário fazer viagens a cavalo. “*Imagino ele [Félix José Rodrigues] vestido com essa farda aqui. Foi com ela que ele matou o monstro e conquistou a liberdade de nós tudo aqui*”, diz Salviana. Os

moradores fazem também referência a uma azagaia, espécie de lança curta de arremesso, que ele usou nos campos de batalha e ainda teria sido usada para “*enfrentar as onça que tinha aqui quando ele [Félix José Rodrigues] chegou*”. Esta, contudo, se perdeu nos últimos anos. “*Até uns dois ano eu ainda vi essa zagaia, mas agora não sei onde ela anda*”, informa Nilo.

Trazer estes elementos para reforçar identidades e pertencimentos configura-se como uma estratégia que se tem mostrado localmente eficaz na produção e reprodução do próprio grupo, além de reforçar o direito à territorialidade construída. “*Ele ganhou essa terra porque foi vitorioso na Guerra do Paraguai e a farda que ele usou tá aqui até hoje pra provar*”, informa Salviana. A estratégia também tem demonstrado eficácia externamente ao grupo uma vez que a imprensa do Estado, historiadores e o próprio relatório técnico elaborado pelo Incra do Tocantins trazem a “*farda*”, cuidadosamente guardada por Salviana, como um forte certificador da presença ancestral na localidade. “*Todo mundo que chega aqui querendo saber da verdade, nós mostra a farda e prova que nós tem mesmo direito de tá aqui*”, relata.

Um reflexão curiosa que propomos aqui é quanto à necessidade de dar corpo vivo à vestimenta. Sempre que apresenta a “*farda*” para algum interessado na história da Barra, a pessoa que estiver mostrando – seja homem, mulher, herdeiro consanguíneo ou não – veste a mesma automaticamente. Observamos que os herdeiros não se limitam a manusear, mostrar o capote e as caneleiras, eles literalmente encorpam a roupa e, impreterivelmente, posam para fotos. O movimento que percebemos é de afirmação pela herança que garante o pertencimento e o direito. É como se dissessem: “sou eu o combatente vitorioso que conquistou a liberdade e estas terras”. A foto emoldurada na sala da casa de Salviana mostra a tetraneta usando a roupa; a capa do relatório antropológico, elaborado pelo funcionário do Incra José da Guia Marques, traz foto do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Tocantins com Manoel Pumbu rodeado de outros herdeiros devidamente vestido com a “*farda*”, sendo que aqui Manoel Pumbu segura ainda a azagaia que se perdeu; e Nilo Rodrigues vestiu rapidamente a roupa e posou para ser fotografado quando se prontificou a mostrar-me a mesma na casa de Salviana. Também não demonstram preocupação com as condições de armazenamento da roupa que, quando nos foi apresentada não estava limpa, passada ou vedada para impedir a entrada de traças ou outros insetos e umidade no saco plástico em que geralmente fica guardada. “*Tem que lavar a farda, fica aí guardada e vai ficando suja*”, disse Salviana.



Nilo com a “farda” que Félix José Rodrigues usou em combate na Guerra do Paraguai.

Seguindo esta perspectiva, o processo de construção das identidades em Barra de Aroeira está totalmente sustentado na consolidação da legitimidade do direito ao território ocupado. Esse direito remonta a um acordo entre o ancestral comum e o então imperador do Brasil Dom Pedro II, assim que o patriarca retornou como combatente vitorioso da Guerra do Paraguai, ainda no século XIX. “*Ele foi, lutou, venceu, chegou aqui porque mereceu e nós prova isso*”, afirma Nilo. A prova documental que a “farda” representa na vida dos moradores da Barra hoje funciona então como complemento a um conjunto de elementos utilizados pelo sistema vigente, que exige prioritariamente outro tipo de documentação para titular terras.

Quando acabou de vencer a Guerra, aí o outro de cá [Dom Pedro II] falou: “O que é que vocês vão exigir?”. Aí um falou que queria medalha, outro falou que queria dinheiro. Aí ele [Félix José Rodrigues] disse: “Olhe, eu quero é uma terra pra mim viver com filhos e netos, tataranetos, até a quinta geração, enquanto existir minha família”. Então ele [Dom Pedro II] disse: “Pois você vai escolher lá”. (...). Chegou aqui, passou seis meses tirando essas 12 légua de chão, por serra e água pra não acabar nunca os limite. Com seis cachorro... Isso aqui dizem que era um sertão só de onça e porco do mato, essa coiseira tudo brabo, que ninguém morava aqui dentro. Depois de seis mês ele voltou. Chegou lá [no Rio de Janeiro], e disse: “Tirei”. Aí fizeram o documento, carimbaram e entregaram pra ele.⁴⁰

Este primeiro documento, o Decreto Imperial assinado por Dom Pedro II, foi recebido por Félix José Rodrigues e guardado por seus herdeiros até por volta da década de 1930, quando foi totalmente perdido em um incêndio na casa que o abrigava. Importante lembrar que o grupo começou a se concentrar nas terras onde está hoje o povoado de Barra de Aroeira no início desta mesma década. “*Não sobrou nada. O povo tava na roça trabalhando e nem viu quando o fogo começou. Quando voltou, não tinha mais nada*”, informa Andreza. “*De primeiro era mais fácil uma casa queimar, era só palha e madeira, queimava tudo mesmo. Foi uma tristeza pra nós*”, acrescenta Manoel Pumbu. Após este acidente, o povo de Barra de Aroeira empreendeu diversas ações para recuperar o documento e garantir o título das terras ocupadas. O argumento é de que sem estes documentos “*a gente tem e não tem, porque não governa*”, conforme declaração de Andreza. É estabelecida, então, uma relação de poder marcada pela necessidade de provas documentais que certifiquem o direito adquirido por herança e por ocupação histórica. Esta percepção conduz os herdeiros à implementação de ações no sentido de garantir o resgate do Decreto Imperial, o que os envolve em verdadeiras sagas capazes de mobilizar todos os membros do grupo.

Uma delas data de 1950, quando uma forte liderança do então presidente Getúlio Vargas, o Brigadeiro Eduardo Gomes, visitou a cidade de Porto Nacional⁴¹, uma comitiva de Barra de Aroeira foi ao seu encontro para solicitar intervenção no sentido de reaver a documentação de propriedade. Articulações políticas com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais e também com outros organismos de representação facilitaram o encontro. Depois

⁴⁰ Maria Francisca Rodrigues. Barra de Aroeira. Julho de 2008.

⁴¹ Na década de 1950, Porto Nacional era uma das principais cidades do então norte goiano. Para lá convergiam interesses políticos e ideológicos que conduziram, inclusive, à proposição vencida de que esta cidade assumisse a condição de capital do estado do Tocantins, quando este foi criado, com a Constituição de 1988.

de longa conversa, o Brigadeiro Eduardo Gomes se comprometeu a localizar uma via do Decreto Imperial de doação das terras no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro, e propôs que representantes dos herdeiros de Félix José Rodrigues se deslocassem até a então Capital da República para receberem uma nova via do documento de comprovação da propriedade de suas terras.

O compromisso do Brigadeiro representou uma forte razão para manter a esperança viva e formou-se, então, uma comissão para ir até o Rio de Janeiro pegar o documento. A comitiva foi composta por Manoel Maroto, Jacob José Rodrigues e Horácio José Rodrigues. Os moradores de Barra de Aroeira contam que Jacob era cego, Manoel Maroto era analfabeto e que somente Horácio – que dá nome à escola municipal que existe hoje no povoado – sabia ler e escrever, mas era gago. Estes representantes viveram longos três meses de viagem para chegar ao Rio de Janeiro, sendo que fizeram o percurso até Belo Horizonte em “*lombo de animal*”, como relata Nilo, e, ao chegarem à capital mineira, conseguiram estabelecer contato com o Brigadeiro Eduardo Gomes no Rio de Janeiro que, ao saber das dificuldades do grupo, mandou um avião das Forças Aéreas Brasileiras - FAB apanhá-los em Belo Horizonte e conduzi-los à então capital do Brasil, onde os esperava. O que apreendemos quando contam essa história é que os três membros da comitiva chegaram ao Rio extremamente magros e doentes por causa das dificuldades durante a longa viagem. O caso contado é bem parecido com o relatado pelos nativos de Luiz Eduardo Soares (1981) em estudo realizado no Maranhão.

Assim que chegou ao Rio de Janeiro, a comitiva foi levada ao encontro do Brigadeiro Eduardo Gomes que, por sua vez, providenciou cópia do documento que regularizava e garantia a propriedade da terra à família Rodrigues. Usando como base o documento original, encontrado na época nos Arquivos do Ministério da Justiça, o Brigadeiro ordenou que fosse lavrada escritura da terra, assinou e a entregou aos três representantes de Barra de Aroeira. Na ocasião, a comitiva foi informada que precisaria registrar o documento no Cartório de Registro de Imóveis de Porto Nacional, comarca que abrangia na época o povoado de Barra de Aroeira. O Brigadeiro disse também que teria feito contato como o promotor de Justiça de Porto Nacional, que os moradores de Barra de Aroeira chamam de Doutor Hermano⁴², solicitando que recebesse a comitiva, providenciasse o registro e fizesse a entrega definitiva do território. “*Mas o Doutor Hermano segurou o documento*”.

⁴² De acordo com memorial do Ministério Público do Estado de Goiás, até o final da década de 1940, o promotor titular na comarca de Porto Nacional é Hermano Francisco dos Santos.

Os relatos locais dão conta de que o promotor tomou a decisão de reter o documento seguindo uma determinação do então secretário estadual de Interior e Justiça do estado de Goiás. Isso porque havia, na época, uma forte articulação política para impedir que as terras fossem entregues legalmente aos moradores de Barra de Aroeira, uma vez que muitos fazendeiros já haviam ocupado partes delas. Uma dessas pessoas era o próprio deputado José de Souza Dourado, que morava em Novo Acordo. Ele era um político influente no então norte goiano, sendo que foi no final da década de 1960 que chegou a se tornar diretor do Idago. Foi ocupando este cargo, como dito anteriormente, que ele agenciou a transformação das terras do povoado da Barra em terras públicas pertencentes ao estado de Goiás, por meio de uma Ação Discriminatória de Terras, medida que o Estado utilizou para pleitear a descrição, medição e separação destas terras das de domínio particular.

O deputado Zé Dourado foi o primeiro que começou a cortar nossa terra. Hoje ele é falecido, mas ele foi o primeiro a fazer isso... Montou mesmo esse cartório de Novo Acordo. Esses título de fazenda daqui tudo pertence ao cartório dele. As fazenda que têm aqui pro lado da Santa Tereza foi ele que vendeu pras outras pessoa. Hoje tem os filho dele, tem a mulher dele que ainda tá viva aí, inclusive tem um filho dele que é vereador na Santa Tereza, o Jonas Dourado.⁴³

Também como já afirmado neste trabalho, essa Ação Discriminatória de Terras gerou uma significativa divisão entre os moradores de Barra de Aroeira porque assim que foi decretada, na década de 1960, estabeleceu-se um prazo para que cada morador apresentasse documento que comprovasse a propriedade das terras ocupadas. Não cumprido esse prazo, a área era considerada devoluta e, conseqüentemente, redistribuída. Algumas lideranças políticas de Barra de Aroeira contam que, como estratégia política para se manter no poder, José Dourado procurou os moradores residentes, demarcou e concedeu título de propriedade para algumas pequenas áreas, cindindo o território total e dividindo o grupo entre os que aceitaram esta medida e os que se mantiveram acreditando na possibilidade de titular coletivamente a área total doada pelo imperador Dom Pedro II. Os que resistiram passaram a sofrer perseguição de fazendeiros e grileiros por não terem documento de propriedade e, pouco a pouco, decidiram abandonar suas áreas de moradia e cultivo para se concentrar na área do povoado de Barra de Aroeira, definido em 871 hectares.

⁴³ Andreza Rodrigues. Barra de Aroeira. Janeiro de 2009.

Antigamente o povo achou que era mais fácil ocupar os limite tudo, mas aí surgiu a ideia de juntar todos e fazer uma comunidade, que é essa comunidade aqui... As pessoa saíram de suas terra e se juntaram e formaram essa comunidade. Acharam que teria mais segurança, mais força (...). Enquanto isso, eu acho que ficou foi mais difícil porque eles saiu das terra deles e então foi aí que começou a invadir nosso território.⁴⁴

Embora considerado menos relevante “porque não teve tanto caso assim”, conforme Nilo, outro fator relatado quando o assunto é a perda gradual das terras de Barra de Aroeira é o que aconteceu ainda no início do século XX, quando algumas lideranças do grupo faziam concessões a pessoas que migravam para a região vindo especialmente do estado do Maranhão. De acordo com Izabel Rodrigues, “*as liderança da comunidade davam uma autorização de boca, porque a palavra vale muito, pra eles se arrancar por um tempo e plantar a roça pra viver*”. Esta concessão, contudo, nunca trouxe junto o direito de titular ou vender parcelas das terras. Alguns destes ocupantes cumpriram as regras de se estabelecer, fazer roças temporariamente e, ao decidir deixar o local, devolver a terra aos seus donos originais. Outros, porém, quando deixavam a área, vendiam a parcela ocupada dando assim início a um processo de especulação imobiliária, e oferecendo abertura para a grilagem das terras.

Uns chegavam de bonzinhos, pedindo um lugar só pra ficar por uns poucos dias, e aí iam ficando, outros saíam, outros vendiam, era tanta coisa (...) e aí já tava rendendo a família, cada um já ia se espalhando e continuou aumentando e invadindo.⁴⁵

Todo esse processo complexo de perda do território, que inclusive fez com que o povo de Barra de Aroeira saísse da condição de espalhados para chegar a uma situação de aglutinação em um mesmo espaço territorial, representa readequações na forma como compreendem os processos de construção das identidades e da associação que fazem entre terra e liberdade. “*Antes, como nossa terra era grande, o nosso povo tava tudo espalhado pela Lagoa, pela Santa Tereza, no Novo Acordo, era tudo... Agora, nós tem que ficar é aqui na Barra mesmo*”, afirma Cândida. Esse movimento de aglutinação, de acordo com os moradores, “*mudou até o jeito de viver do povo da Barra*” sendo que agora é necessário que se articulem estrategicamente para o uso de uma área bem menor de terras. Estas

⁴⁴ Andreza Rodrigues. Barra de Aroeira. Janeiro de 2009.

⁴⁵ Andreza Rodrigues. Barra de Aroeira. Outubro de 2008.

mudanças, contudo, não afetaram um jeito específico de pensar os espaços da Barra e o uso da terra que, de acordo com a perspectiva sinalizada aqui, está em sintonia com a defesa do uso comum definido como

situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um dos seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, [pelos] vários grupos familiares, que compõem uma unidade social. [Nestes casos,] Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável. (Almeida, 1989, p. 163)

Com o empenho de manter a vida do grupo, apesar das andanças que modificaram a condição de espalhados para a condição de concentrados ao que hoje é chamado por muitos de povoado, os herdeiros de Félix José Rodrigues seguem contando como constituíram-se enquanto grupo. Esta forma de marcar sua condição tem conduzido à construção de uma história que reforça a ancestralidade e, ao mesmo tempo, atualiza a existência do próprio grupo.

Meu pai falava pra nós: “Ói, ele [Félix José Rodrigues] saiu de lá e ajuntou os filho dele (...). Ele saiu de um lugar onde ele era escravo para adquirir uma terra pra criar os filho (...). E saiu atrás dessa terra (...). Aí eles lá disseram pra ele: “Pois você cace um lugar que não tenha ninguém (...). Se você quiser dinheiro nós damos, mas se não quiser, e quiser uma terra pra acumular seu povo todinho” (...). Aí ele arranchou aqui.⁴⁶

A condição de “espalhados” é anterior à criação do estado do Tocantins. Esta condição localiza os membros do grupo dentro da área maior que foi, com o passar dos anos, sendo expropriada pelos pecuaristas e até pela criação compulsória de sedes de municípios após a instituição do Estado, com a Constituição de 1988. À medida que as terras foram sendo tomadas, os membros de Barra de Aroeira foram se aglomerando na área que hoje compreende o povoado. Daí a presença de falas de moradores com referência aos primeiros chegando ao local por volta de 1933 em função da expropriação das terras e da necessidade de aglutinação de membros da família em um mesmo espaço, isso porque antes consideravam a área muito maior e os que nasciam em Lagoa do Tocantins, como é o

⁴⁶ Maria de Darran. Barra de Aroeira. Agosto de 2008.

caso de Manoel Pumbu, eram da Barra. Atualmente, contudo, somente quem nasce na sede do povoado ou tem parentesco consanguíneo com um dos moradores é considerado de dentro. A criação do estado do Tocantins é, dessa forma, um dado significativo na delimitação do grupo em estudo, bem como na sua relação com outras esferas de organização social.

4 Implicações locais da criação de um novo estado

O Tocantins é o estado mais novo do Brasil, país constituído por 27 Unidades Federativas, sendo que este estado forma divisas ao norte com o Maranhão; a leste com Maranhão, Piauí e Bahia; ao sul com Goiás; e a oeste com Mato Grosso e Pará. O estado ocupa uma área total de 277.620 km² e suas maiores cidades são a capital Palmas, Araguaína, Gurupi, Porto Nacional e Paraíso que, juntas, abrigavam em 2009 o equivalente a 36,5% da população do estado, que contava cerca de 1 milhão e meio de habitantes, de acordo com dados do IBGE. O estado tem uma bacia hidrográfica que abrange aproximadamente dois terços da área da bacia do rio Tocantins e um terço do rio Araguaia. Os mais importantes rios do estado são Araguaia, Tocantins, Sono, Balsas e Paraná, sendo que no rio Araguaia encontra-se a Ilha do Bananal, maior ilha fluvial do Brasil. Embora pertença oficialmente ao Norte do Brasil, o estado do Tocantins encontra-se na zona de transição geográfica entre o Cerrado e a Floresta Amazônica. As características desta transição podem ser verificadas a partir da observação da fauna e flora locais, marcadas pela mistura de animais e plantas das duas regiões.

Toda esta área pertencia ao estado de Goiás até a Constituição de 1988, quando o Tocantins foi emancipado, fazendo vir à superfície um movimento histórico de busca por autonomia e complexificando ainda mais as relações políticas locais. Os primeiros movimentos separatistas do então norte goiano, esquecido pelas sucessivas administrações do estado de Goiás, datam de 1821, quando Joaquim Teotônio Segurado chegou a proclamar um governo autônomo. Fortemente reprimida, a busca pela emancipação é considerada pela história oficial como estagnada até 13 de maio de 1956, quando Feliciano Machado Braga, juiz de Direito de Porto Nacional, juntamente com outras lideranças, lançou o "Movimento Pró-Criação do Estado do Tocantins". Comissões para estudar as formas de implantação do novo estado foram formadas. Entre as marcas desta busca, estão os intensos conflitos agrários registrados no extremo norte do Tocantins, região conhecida como Bico do Papagaio, marcadamente a partir de 1960, que fortaleceram a defesa de emancipação do norte goiano.

Em 1985 os então deputados federais José Wilson Siqueira Campos, que foi o

signatário, e José dos Santos Freire encabeçaram junto ao Congresso Nacional um projeto de lei criando o estado do Tocantins. Aprovado pelos parlamentares em março, o projeto foi encaminhado ao então presidente José Sarney, que o vetou em 3 de abril de 1985. Houve, durante a Assembleia Nacional Constituinte, uma nova tentativa de emancipação do Tocantins com o estabelecimento do artigo 13 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Este delimitava condições para a criação do novo estado no contexto de uma reforma que extinguiu os territórios federais existentes e concedeu plena autonomia política ao Distrito Federal. Daí que, em 5 de outubro de 1988, o norte de Goiás é emancipado e passa a se chamar Tocantins. Em 1º de janeiro de 1989, a Unidade Federativa do Tocantins é oficialmente instalada.

Já em 5 de outubro de 1989, foi promulgada a primeira Constituição do Estado do Tocantins, feita nos mesmos moldes da Constituição Federal. Neste momento, foram criados mais 44 municípios além dos 79 já existentes, sendo que atualmente, o Estado possui 139 municípios. Inicia-se, dessa forma, uma intensa movimentação para a “criação” de novos municípios no Tocantins e o povo da Barra, como a maior parte da população do novo estado, é atropelado pela intensidade e agilidade com que novas decisões são tomadas. *“Criaram cidade demais, antes a gente pensava que ia brigar só com os fazendeiro, com os grileiro que tomava nossas terra, depois que criaram o Tocantins, nossa briga é com cidade inteira. Como é que você tira uma cidade do lugar?”*. A preocupação manifestada por Nilo não é isolada e remete à forma arbitrária com que estes municípios foram criados. Contudo, os moradores da Barra não assistiram a tudo silenciosamente, se articularam, fizeram documentos, tentaram rever decisões tomadas. *“Acho que esse período foi o mais forte, todo dia tinha político aqui, tinha gente influente, tinha coisa demais, acabou o sossego de vez”*, relata Andreza.

O estado do Tocantins chegou com a tarefa de retirar do então norte goiano tudo o que fosse contrário às noções ocidentais de desenvolvimento⁴⁷. Dezenas de municípios foram criados da noite para o dia para alcançar o número mínimo exigido pela Constituição Brasileira, populações foram aglutinadas e separadas em nome desta ação; vias antes intrafegáveis foram asfaltadas e passaram a receber um movimento nunca antes imaginado; cidades foram criadas em espaços totalmente vazios, a exemplo da própria capital, Palmas.

⁴⁷ A noção de desenvolvimento que percebi no Tocantins, durante os 10 anos em que vivi neste estado, se aproxima muito da noção de desenvolvimentismo vivida no Brasil especialmente entre 1956 e 1961, quando o então presidente Juscelino Kubitschek adotou a ideologia que aspirava o crescimento econômico e a rápida elevação dos padrões de infraestrutura do Brasil.

Isso tudo, sem contar a intensa movimentação de pessoas desejosas por assumirem, a qualquer custo, administrações locais, vagas nas Câmaras Legislativas, postos nas prefeituras municipais, o poder público enfim. Mandatos biônicos e titulados por quem chegou pela primeira vez no local já assumindo a administração foram recorrentes em todo o novo estado. Esta movimentação representou para quem já estava no local a necessidade de se readequar, mas também o testemunhar de muitas ações que reconfiguraram a vida de populações inteiras.

Desde um ano antes da criação da nova Constituição, o povo de Barra de Aroeira intensificou articulações para impedir a tomada definitiva de seu território. Em 1987, durante a campanha de emancipação do distrito de Santa Tereza, os moradores da Barra protestaram contra a decisão da Assembleia Legislativa de Goiás de realizar um plebiscito sobre a referida emancipação política (Anexo 8). No documento, dirigido às autoridades federais e estaduais, assinado pelos representantes do grupo junto ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto Nacional, João Dias, Adão Rodrigues e Izabel Rodrigues, respectivamente delegado, secretário e tesoureira da Delegacia Sindical dos Trabalhadores Rurais em Barra de Aroeira, é nítida a posição contrária à emancipação e a certeza de que o distrito pertence a Barra de Aroeira e não o contrário. “*Nun gostamos porque é dentro de nossa terra de erança pelos veteranos*”, assinalam no documento que os localiza em “*Fazenda São Domingos, município de Novo Acordo, Barra da Aroeira*”. Em outro ponto da mesma carta-protesto, os signatários afirmam a busca pela legitimidade junto aos diversos poderes instituídos.

*nossa cede quer que alcance a confiança do noso presidente do Sindicato, queremos que alcance a confiança do Bispo do Brasil, queremos a confiança do Governo Federal, do Governo do estado e da Camara dos deputados estadual e da camara dos deputados federal constituinte e da mesa correjional do estado de Goiás.*⁴⁸

A “*confiança*” que demonstram ter sobre o direito à espacialidade construída é ameaçada pela criação acelerada de um novo estado brasileiro e as reações demonstram a busca pelo reconhecimento pelos poderes instituídos de um grupo humano que tem a convicção de estar ocupando um lugar que é seu. “*Nós da comunidade sentamos e discutimos e a realidade que discutimos foi justa*”, afirmam. Em um movimento coletivo para chamar a atenção para o que consideram justo, e com o intuito de deixar registros

⁴⁸ Conferir íntegra do documento no Anexo 8.

históricos deste movimento uma vez que foram feitas atas e encaminhados protestos e abaixo-assinados, os moradores se afirmam institucionalmente, com forte vinculação à organização dos trabalhadores rurais no Brasil. Esta vinculação é explicitada nos documentos e aproxima definitivamente o grupo de Barra de Aroeira dos estudos sobre camponeses no Brasil. Essa afirmação traz especificidades que possibilitam a percepção da coletividade que garante a reprodução do grupo.

*Nós protesta ingeral nós da comunidade de São Domingos, local Barra da Aroeira. Esta terra é dos Rodrigues veja que Santa Tereza é dentro deste laço queremos nossa terra arespeitada não disarespeitado como tem sido.*⁴⁹

Em concordância com a perspectiva apontada por Little (2002) para quem as nomeações e sistemas de representação apresentam uma classificação problemática uma vez que não contemplam as especificidades dos grupos humanos, observamos neste ponto que os membros do grupo se chamam de “comunidade” sempre que buscam trazer à superfície do entendimento as ações coletivas que buscam validar o direito do grupo. Além da presença da expressão “comunidade” no documento ora analisado, durante toda a pesquisa seu uso foi verificado especialmente pelas lideranças políticas e religiosas do local. Local, aliás, é outra categoria que os moradores complexificam porque entendem como local da Barra, uma nomeação contemporânea uma vez que foi ocupada e nomeada assim somente após 1933, toda a área delimitada por Félix José Rodrigues, sendo que esta envolve a própria Barra e um conjunto de municípios, fazendas e terras devolutas na região do Jalapão.

A carta-protesto de 1987, acima referenciada, atesta ainda a observação crítica por parte dos moradores da Barra acerca da ação de políticos da época quando solicita: “...recebe nosso protesto e num ingavete, assume urgente”. São ações como esta que fortaleceram ainda mais o sentimento de pertencimento ao grupo como atesta Izabel já em 2009: “Nós fez tudo o que nós podia, nós uniu todo mundo pra discutir, pra ver o que podia fazer, nós mostrou nossa força, mas eles não quis ouvir, ninguém fez nada pra impedir e hoje tá aí a dificuldade”. Este movimento de aglutinação das pessoas para atestar decisões coletivas se mantém ainda hoje na vida da Barra. De acordo com Andreza: “Tudo o que nós faz aqui na Barra é muito discutido com todo mundo, tudo registrado no papel

⁴⁹ Conferir íntegra do documento no Anexo 8.

direitinho, porque essa terra aqui é de nós tudo, sempre foi assim”.

Outra carta-protesto (Anexo 9) foi encaminhada ao Incra, no mesmo período, mostrando posição contrária à emancipação de Santa Tereza do Tocantins “*porque esta terra é nossa e tem origem porque foi ganhada em D. Pedro 2º por ter prestado serviço pelo nosso antepassado na Guerra do Paraguai*”. Neste documento, os moradores de Barra de Aroeira solicitam gestão e providências para impedir a emancipação, uma vez que percebem nesta ação do estado uma investida contra a lógica de pertencimento local que estabelece que “*Santa Tereza é dentro deste laço*” e não o contrário. Entre as solicitações da carta, também assinada pelo delegado sindical João Dias, pelo secretário Adão Rodrigues e pela tesoureira Izabel Rodrigues, está que o Incra “*escreva para todos os fazendeiro que mora dentro dessa área [que] vossa Excia. não aceite cidade dentro dessa área*”. O documento lembra as datas do plebiscito ao presidente do Incra e também reforça a necessidade de urgência na tomada de decisões.

Estas e outras ações comprovam a certeza por parte dos moradores da Barra do direito às terras ocupadas, como explicitado na carta ao Incra: “*por ser certo nós subscrevi lhi pedindo com sua toda capacidade*”. Contudo, a despeito desta mobilização social, os poderes instituídos no recém-criado estado do Tocantins não somente emanciparam Santa Tereza como também fragmentaram o território do Jalapão com a criação de muitos outros municípios com o objetivo garantir uma fatia relevante de recursos a partir do Fundo de Participação dos Municípios, o FPM. Outra agravante foi a criação do Parque Estadual do Jalapão, em 2001, que limitou ainda mais a atuação dos moradores da Barra na área que julgam sua por ocupação e herança. “*Agora inda tem o Ibama que não deixa a gente fazer o que nós sempre fez, mas também não ajuda em nada pra melhorar a nossa vida*”, informa Nilo. Como Santa Tereza está na entrada para o amplo território que constitui o Jalapão, as ações do órgãos ambientalistas são mais discretas neste local, sendo que se intensifica na medida em que se adentra o deserto.

A mobilização local em Barra de Aroeira para o reconhecimento como quilombola data dos primeiros anos da década de 1980, quando o grupo intensificou contatos mais sistemáticos com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto Nacional, a CPT – Comissão Pastoral da Terra, o Gruconto – Grupo de Consciência Negra do Tocantins e a Consaúde – Comunidade de Saúde, Desenvolvimento e Educação, entidades com quem mantém fortes ligações até os dias atuais, tendo inclusive espaço garantido para os seus pleitos nas assembleias e espaços políticos criados pelas mesmas. “*Nossa força tá também porque nós tem contato com o Sindicato, com o Gruconto, com o povo tudo aí*”, informa Álvora. Importante destacar que estes contatos foram feitos por um caminho de dupla mão uma vez que o grupo da Barra tanto acionou quanto foi acionado, muito em função do momento histórico que estava marcado pelas discussões para a construção da chamada Constituição Cidadã. “*Não tinha um final de semana que nós não tinha reunião, que nós não tinha alguma atividade. A Barra tinha gente de fora direto e nós também parece que até saía mais pra discutir. Foi muito bom!*”, relembra Izabel.

Marcadamente no final desta década de 1980, a Igreja Católica, especialmente pelas ações da CPT da Diocese de Porto Nacional, bem como a Consaúde e o Gruconto, iniciaram uma atuação mais intensa para reflexões sobre as possibilidades de recuperação das terras perdidas, tendo como estratégia imediata de ação a conquista o autorreconhecimento do grupo como remanescente de quilombo. “*Nós não tinha um entendimento de que nós tinha direito de ser quilombola naquela época*”, informa Nilo e acrescenta que “*nós era umas pessoa oprimida, humilhada por pessoas que tinha poder de humilhar, por arma e por direito de lei*”. Para Nilo, a presença da CPT foi importante porque “*o governo não dava direito pra quem tinha direito, dava pra quem tinha dinheiro e nós precisava mesmo dessa ajuda pra organizar*”. Izabel também percebe a importância destas instituições não-governamentais no processo de sensibilização do grupo quanto ao reconhecimento como remanescente de quilombo. Para ela, “*se não fosse a força da organização política, não tinha jeito não porque nós não tava pensando nisso*”. A compreensão do reconhecimento como quilombolas traduz-se para os membros do grupo

como direito que traz instrumentais importantes no processo de titulação das terras. “*Desde que nós foi reconhecido como quilombola que eu tô mais esperançosa pra ter esse documento das terra*”, diz Andreza. Assim, o direito às terras, que até o reconhecimento era justificado pela herança e pela ocupação, ganha agora um reforço com o reconhecimento pela FCP como quilombolas, embora os moradores da Barra não perciam a perspectiva de que o Estado não consegue extrapolar ao assistencialismo. “*Nós foi reconhecido já vai pra quatro ano e até hoje esse documento da terra não saiu. O povo do Incra emperra demais. O governo só vem aqui pra trazer coisa pouca, quando a gente sabe que ele podia fazer muito*”, diz Nilo.

Essa mobilização se intensificou com a Constituição de 1988 e ganhou visibilidade no estado recém-criado, mas a centralidade da discussão sobre o reconhecimento na Barra data de meados dos anos 2000 e a certificação veio em 2006. “*A Associação foi criada só em 2004, mas eu lembro que em 90 nós já discutia que tinha mesmo que ter uma representação*”, informa Andreza. A relação estabelecida aqui é de tal complexidade que ao mesmo tempo em que o governo do Tocantins, através do Incra e do Legislativo principalmente, nega a ação do povo da Barra ignorando suas demandas, criando e emancipando novos municípios, inicia contatos com o Governo Federal no sentido de garantir trazer programas de assistência junto com o reconhecimento dos grupos remanescentes de quilombos existentes no Tocantins. “*Tinha um povo da Secretaria da Ação Social lá de Palmas que vinha aqui direto ajudar nós a pensar num jeito de ter esse reconhecimento*”, informa Cândida. Já Andreza destaca o tempo todo que se não fosse a atuação da CPT e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais “*tinha sido muito mais difícil de nós entender que dava pra ser reconhecido*”.

O que percebemos é a ação de um poder público estadual que, em função de toda a dinâmica imposta pela emancipação, vislumbra reconhecimento para as dezenas de grupos passíveis desta apreensão no Tocantins, até 2009 um total de 16 grupos foram reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares neste Estado, mas imbuí-se do assistencialismo. Esta observação é possível porque ao mesmo tempo em que contabiliza ações e recursos que chegam ao Tocantins após os sucessivos reconhecimentos, atua também com descaso na relação com os grupos reconhecidos, haja vista a emissão da Certidão de Autorreconhecimento pela Fundação Cultural Palmares datar de 16 de janeiro de 2006 e, lamentavelmente, o povo da Barra ainda não ter previsão de conquista do título definitivo das terras ocupadas. “*O título dessas terra pode dar a certeza de que nós é que governa a*

nossa vida e aí eu não vejo ajuda do governo”, afirma Andreza.

A presidente da Associação acrescenta a esta percepção que *“o que nós quer é que as outras pessoa respeite os nosso direito”*, e que após o reconhecimento como remanescente dos quilombos, o grupo vem recebendo ações sistemáticas dos governos estadual e federal, mas reforça que a principal demanda ainda não é ouvida. *“O que dá o poder de verdade é o título das terra e até hoje nós não sabe nem por onde anda tudo isso”*, argumenta nos apontando que o título consolidaria a territorialidade instituída pelo grupo ao longo de sua constituição. Nestes casos, *“a territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. Os laços solidários e a ajuda mútua informam as regras atualizadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável”* (Almeida, 1989, p. 43). E é exatamente esta territorialidade que se encontra suspensa em função da não titulação das terras.

Estrategicamente criada em 29 de abril de 2004, quase dois anos antes da Certidão de Autorreconhecimento, a Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira atendeu ao requisito legal para o reconhecimento como remanescente de quilombo e vem contribuindo sistematicamente para a afirmação do grupo na construção de seus processos identitários. *“Essa Associação é que ainda ajuda a gente a entender como é que tá o processo lá no Incra, lá em Brasília, ainda bem que nós tá organizado nela”*, informa Andreza. Como nas demais organizações sociais, também em Barra de Aroeira a Associação não goza de uma aceitação calcada na unanimidade, no consenso irrestrito, o que não invalida sua força e sua eficácia. Ao passo que para Izabel, *“sem a Associação fica muito difícil pro nosso povo conseguir as coisa”*, Manoel Pumbu, que reclama para si o *status* de representante religioso do povo da Barra, sustenta que *“essa Associação é importante, mas é coisa pros mais novo. Nós, os dos pé de manga velho, tem o nosso jeito de fazer, que é diferente”*. Perguntado sobre como atua, o herdeiro afirma que *“é nós que governa e o nosso tronco é na igreja, é na fé, e a Associação fica muito em cima dessas coisa de governo pra lá”*. Lançamos mão de Simmel (1983) para afirmar que o conflito é um meio (des)integrador dos grupos, funcionando como uma força substantiva, uma intervenção identificada com o socialmente estabelecido. O conflito pode até criar condições para a existência, gestando novas formas sociais. Assim, é pelas posturas diferenciadas que o grupo tem conseguido caminhar em uma busca histórica por representação e direitos.

É como se a Associação fosse uma nova ferramenta, ressignificada como o foram

todos os instrumentos utilizados pelo grupo para se comunicar com a sociedade envolvente, mas nem mesmo ela é unanimidade. Há a compreensão de que os elementos que estão em jogo são capazes de conduzir à autonomia e não ameaçá-la. A Associação foi gestada em conversas, reuniões e trocas intensificadas nos quintais da Barra com a maioria dos membros do grupo. *“Na época que o povo do governo veio pra cá nós tinha reunião quase todo dia.”* Estes encontros acontecem quase que exclusivamente nos quintais, que funcionam, na Barra, como *locus* ideal para mobilizações e articulações políticas. É muito recorrente que adultos sejam surpreendidos em seus trabalhos por crianças de bicicleta com uma convocação para reunião. *“A Andreza mandou dizer que tá esperando pra reunir e decidir o que vai fazer no Dia dos Pai”*. E a espera ocorre no quintal de sua casa, enquanto aguarda também a passagem de turistas que lhe comprem o artesanato de Capim Dourado.

A atuação da Associação vem configurando o grupo como constituído por algumas dezenas de casas, 94 famílias que totalizam 440 pessoas, sendo que são consideradas da Barra cerca de outras 80 famílias que moram em diferentes cidades do Tocantins e até em outros estados, como Goiás e Pará, além do Distrito Federal. São registradas referências cotidianas a famílias em Santa Tereza, Ponte Alta, Lagoa do Tocantins, Novo Acordo, Palmas, Porto Nacional, Goiânia (GO), Altamira (PA) e Brasília. Na Barra, a troca de elementos de significação nestes contatos é inquestionável e, em nenhum momento, a legitimidade do pertencimento é colocada em xeque em função de os membros do grupo não ocuparem o mesmo espaço físico. Esse direito de parente “ausente” é tratado pela literatura como um “modo de vida camponês” ou, como os sertanejos estudos por Pietrafesa de Godoi (1999), uma característica do “sistema do lugar”. Observamos, dessa forma, que a organização camponesa está associada a uma ética que extrapola o ordenamento jurídico, combinando estas a um conjunto de regras e valores partilhados pelo grupo. Para além da atuação da Associação, a percebemos como aglutinadora e provocadora de conflitos que especificam o grupo e que nos dá a dimensão de quilombo como algo que ultrapassa o território e envolve processos de interação e “sociação” (Simmel, 1983). *“A Associação é boa demais para essas coisas de ajudar, de mostrar, mas nós também tem outras coisa, tem os festejo mesmo, de ir lá e fazer”*, afirma Cândida.

A força deste processo, que envolve o conflito, nos permite perceber que também as relações de cooperação são intensas na Barra e a Associação tem ajudado a sistematizar este conhecimento nas interações com a sociedade envolvente, principalmente após o reconhecimento. Se há uma família envolvida em maiores dificuldades financeiras, todos

focam atenção em ações que visam ajudar, independentemente do fato de esta residir ou não na Barra, realçando também aqui o princípio da solidariedade já destacada no uso de fazem da terra. Um exemplo que trazemos para esta reflexão é a reunião festiva realizada em fevereiro de 2009 com o objetivo de acumular doações para a grande quantidade de mulheres grávidas na véspera de dar à luz, e que estavam sem condições de finalizar o “*enxoval*” de seus bebês. Joana e Andreza articularam uma ida a Santa Tereza do Tocantins para comprar “*massa*” para bolo, considerada basicamente a farinha de trigo e o açúcar, e alguns refrigerantes, convidaram praticamente todos os moradores e prepararam o que foi uma “*surpresa*” para as mulheres grávidas, na ocasião eram oito. Todos ofereceram presentes que foram distribuídos de forma proporcional às mulheres.

“*Eu ganhei só essa roupinha aqui, mas é porque meu neném só vai nascer daqui dois mês e tem mulher já na horinha de parir*”, demonstrou Salviana. Observamos elementos cosmológicos em circulação na distribuição das dádivas, a exemplo da defesa do princípio da equidade. Embora o conceito não esteja sistematizado pelo grupo, as pessoas agem a partir da compreensão de que as diferenças devem ser consideradas no momento de se estratificar o mérito para receber as doações. Receberam mais presentes, as mulheres que estavam em estágio mais avançado de gravidez e também aquelas que, pela leitura dos membros do grupo, tinham menor capacidade para comprar o material necessário para receber a nova criança. “*Nós tem que cuidar porque as mulher que mais precisa é as que tem que ganhar mais*”, afirmou Joana no momento da distribuição, ao que não foi questionada. Andreza também cuidou da defesa: “*Os presente não são para fulana ou sicrana, mas pra quem precisa mais*”. E Salviana manteve a circularidade da aprendizagem ao afirmar para sua filha Elen, de 10 anos, quando se deslocavam até Santa Tereza: “*Nós vai comprar os presente, mas nós não sabe ainda quem vai merecer, tem que ser a que mais precisa*”. A Associação detém, pelo que se percebe, legitimidade para escolher a quem amparar diante do conflito de interesses, o que Comerford (2001) chama de “*política de reputação*”, garantida a partir do reconhecimento coletivo de que a causa é justa.

Assim, um dos imaginários que permeiam entre os moradores da Barra, e que é trazido aqui através do que podemos chamar de princípios compartilhados, é a solidariedade sustentada pela equidade como parte da cosmologia e da tradição locais. Da mesma forma que, uma vez vitorioso na Guerra do Paraguai, ao invés de medalhas ou outras honrarias, Félix José Rodrigues escolheu uma terra para compartilhar e viver com o seu povo, seus descendentes compartilham o que têm com o grupo em uma relação de

reciprocidade. Percebo aqui uma especificidade na organização social que nega a dominação, as ordens de um sistema escravizador, e que afirma e reproduz um modelo emancipatório, proposto há cerca de 140 anos, que tem mantido a vida do grupo. Este tipo de comportamento mantém as relações solidárias, mas, mais uma vez não descarta o conflito.

Um exemplo atual é o programa do Governo Federal que prevê a construção de 55 casas populares no povoado, a Associação acata bem a proposta, mas entra de forma afirmativa dizendo qual a melhor maneira de distribuir, construir, entregar. “*Num adianta. Vem o Governo. Dá as casa. Mas é nós que organiza*”, afirma Andreza defendendo que a Associação tem o cuidado de manter estes mesmos princípios diante de tudo o que chega ao grupo após o reconhecimento institucional. Assim, os membros da Associação decidiram que os primeiros a receber as novas moradias são os casais mais jovens. Esta decisão foi motivo de fortes discussões internas porque muitas pessoas mais velhas consideraram que deveriam ter prioridade. “*Eu tô nessa casa aqui, desse jeito, tô velho, e tenho que esperar os mais novo ser atendido? Isso não é certo não*”, afirma Manoel Pumbu. Já Joana, uma das primeiras contempladas e com forte atuação na Associação, defende que “*os casal mais novo não tem pra onde ir, então eles tem que ser atendido primeiro*”. Nesta discussão, a Associação foi apontada muitas vezes como “*bandeada pro lado do governo*”, mas ainda assim digna de respeito porque “*foi por causa dela mesmo que esse benefício chegou aqui*”, como afirmou Maria Francisca. Até o final de 2009 ainda faltavam muitas casas para serem entregues, mas os ânimos mostravam-se mais arrefecidos em função da dinâmica de contemplação das famílias inscritas para receber as novas moradias. “*Ajudou demais porque depois que o meu marido ficou assim, as coisa piorou muito pra nós*”, conta Maria, irmã de Salviana, e que tem em casa um marido vítima de derrame, que não fala e não anda “*tem muitos ano*”, após receber sua nova casa.

Ainda em um exercício reflexivo acerca da solidariedade e da equidade na Barra, embora não tenham feito referência a mutirões nos últimos 10 anos, sempre que um ou outro morador está com dificuldade para concluir o preparo da terra para receber as sementes ou para finalizar a colheita, vários moradores se articulam em uma concentração de trabalho, sem festas ou marcas para a ocasião especial. A contrapartida não é esperada em serviço, mas em reconhecimento. Quando um membro do grupo entra em atrito com outro, essas situações de cooperação vêm à tona em tom de cobrança de compromisso moral. “*Num interessa o que tá acontecendo, aqui é um pelo outro*”, diz Nilo. De acordo

com Manoel Pumbu, *“aqui todo mundo é companheiro de todo mundo porque no fim só tem é nós mesmo, é tudo parente”*. Sobre a ajuda mútua e as práticas de mutirão, fazemos referência especial a Woortmann (1990), para quem as trocas entre as famílias, sejam elas de alimentos ou de trabalho, são expressão de igualdade e reciprocidade. Elas representam a manutenção de uma “ordem moral camponesa”.

Considerando ainda essa “ordem moral”, chamamos a atenção para a afirmação de Sancha, para quem *“aqui na Barra nós é muito unido. E não podia não ser porque o nosso tronco é um só”*. Esse senso de cooperação e/ou solidariedade contempla as discussões mais correntes sobre quilombos como redutos capazes de aglutinar pessoas que compartilham uma história de vida e contribui de forma positiva para a atualização da categoria. Isso porque esta atualização é capaz de trazer elementos do presente etnográfico no exercício de auto-construção identitária. A partir da concepção expressa pelos moradores de Barra de Aroeira, o quilombo é uma organização social e política dinâmica, viva e contemporânea. *“Agora nós é quilombo, desde 2006 que nós tem o autorreconhecimento”*, é o que diz Manoel Pumbu e quando questionado sobre o que teria dado ao grupo estes elementos de organização social, ele responde: *“foi depois que o povo de Brasília chegou aqui e falou que achava que nós era quilombo”*.

Os exemplos de solidariedade são trazidos aqui com mais luz no sentido de justificar o reconhecimento do grupo e contribuir para a construção de uma versão da história local, mas não ignoramos que as situações de conflito também existem na Barra, inclusive com relação a estas práticas de solidariedade. *“A gente ajuda quem tá em dificuldade, mas nem pode contar muito que vai ser ajudado depois, eu fiquei só nessa roça agora”*, lamenta Zacarias, demonstrando que a trama das relações sociais e de parentesco na Barra são complexas. Assim, a unidade de sociabilidade local na Barra é a família, que fornece o modelo mas não está imune ao fato de que “o conflito é uma característica recorrente na esfera das relações entre as famílias nas localidades” (Comerford, 2001, p. 95). Em sua tese de doutorado sobre a formação do sindicalismo de trabalhadores rurais na Zona da Mata mineira, Comerford (2001, p. 57) nomeia esta forma de sociabilidade como “agonística”, no sentido de que há um constante processo de “familiarização” e “desfamiliarização” que acaba por produzir um “mapeamento social”, que tem no conflito sua dimensão estruturante. Esta configuração está, também na Barra, caracterizada pelo que Bourdieu (1998b) traz como “luta simbólica” que se estabelece a partir da necessidade de conservação ou transformação do mundo social. São, assim,

disputas sustentadas em narrativas formadoras um quadro de julgamentos e interpretações das qualidades morais das pessoas do grupo no exercício de legitimação do mesmo. Então, “o conflito, no sentido amplo da sociabilidade agonística, é um pressuposto das relações” (Comerford, 2001, p. 95).

“Foi mesmo depois do reconhecimento que nós conseguiu ser visto com mais respeito”, afirma a presidente da Associação na busca por legitimação do grupo e acrescenta que “desde essa época que nossos jovem tão envolvidos com a discussão sobre melhorias pros estudo, consciência política, e outras coisa boa veio junto.” A Associação é hoje uma das fortes construções identificadas e que serve para encaminhar questões referentes à relação entre os da Barra e os "de fora". É pela Associação que são cobradas melhorias, feitos contatos e conquistados benefícios. É também a Associação quem vem tentando manter atualizados dados do grupo e gerindo as ações que chegam principalmente depois do reconhecimento. Importante da perspectiva política, a Associação conta com a participação expressiva dos moradores mais jovens. Maria Francisca, então com 80 anos, elogia dizendo que “essa Associação é muito boa, mas isso é coisa de agora, é pros mais novo mesmo”, fazendo coro ao que já disse Manoel Pumbu e também visibilizando o conflito. Reconhecida a relevância internamente, os membros da Associação seguem seu trabalho participando de mesas ampliadas em todo o Brasil.

Para além da Associação, há ainda as interações políticas articuladas com entidades representativas desde inícios da década de 1980, como já foi dito, sendo que Barra de Aroeira tem também o apoio da Universidade Federal do Tocantins – UFT, através do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros – Neab, da Igreja Católica e do Sebrae. “Esse povo tudo vem aqui, estuda, sugere umas coisa, dá curso, mas nós sabe que cada um tem seus interesse”, é o que diz Andreza. Exemplo dessa entrada é a rádio-poste trazida pelo Projeto Gestão da Comunicação para o Desenvolvimento do Artesanato e da Tecnologia em Barra de Aroeira, da Universidade Federal do Tocantins – UFT, em 8 de dezembro de 2008. A estrutura consiste em uma mesa de transmissão e 12 caixas de som anexadas em postes localizados em pontos estratégicos. O processo de instalação durou dois dias e alguns moradores destacados pela Associação receberam informações técnicas para o manuseio do equipamento. A partir da perspectiva de Morin (2001), a missão do didatismo deve ser encorajar o autodidatismo, no sentido de despertar, provocar e favorecer a autonomia. Neste sentido, a rádio, entre crises e altas desde a sua instalação, vem assumindo a configuração dada pelos moradores do povoado e se distanciando cada vez mais do Projeto

da UFT. É pela rádio que os moradores têm acesso a notícias urgentes, informes da Associação e também uma programação musical. “*Depois dessa rádio, a gente não tem mais sossego. Eu acho importante os aviso, mas essa música o tempo todo é uma coisa que eu não acho certo*”, avaliou Álvaro em fevereiro de 2009. Já Andreza não destaca fatores negativos a partir da entrada da rádio-poste. “*Se a gente tem uma reunião é só pedir pra avisar lá e rapidinho o pessoal tá todo reunido. Quando tem missa aqui também, o pessoal avisa a hora certinha e todo mundo vai pra igreja.*”

A presidente da Associação diz que “*pra nós, todo apoio é bem vindo, mas nós sabe que o que dá força é a luta nossa de todo dia, que faz a nossa história, a nossa diferença.*” A chegada de programas do governo, como o Compra Direta⁵⁰, também é relativamente frequente na Barra. Andreza diz que o caminho é aceitar tudo isso, mas sem deixar de lado o cultivo dos saberes locais porque “*de repente isso acaba e fica mais difícil do que já era*”. Esta opinião é compartilhada pela maioria dos moradores que, durante o trabalho de campo, participavam de maneira expressiva de uma horta comunitária proposta pelo governo do estado por intermédio da Secretaria de Estado da Ação Social, embora uma boa parcela das mulheres, como Cândida, mantivesse cuidadosamente suas pequenas hortas nos quintais de casa. Aqui destacamos que Cândida mantinha sua horta, mas também participou da proposta externa, sendo que os resultados, de fartura, foram distribuídos entre todas as famílias que participaram. Nesta fase, era muito comum ver dezenas de crianças se dirigindo para a hora no final das tardes para regar os canteiros e garantir uma boa colheita. Já os cuidados matutinos eram garantidos pelas mulheres envolvidas.

⁵⁰ O Programa de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar (PAA) foi criado em 2003 e já já foram investidos, segundo dados do Ruraltins citando o MDA, R\$ 1,5 bilhão em todo o país. O Compra Direta Local é uma das modalidades do PAA e envolve ações de vários parceiros, como o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, governos estaduais e municipais. No estado do Tocantins, o Compra Direta tem sido executado pelo Ruraltins, que tem a Secretaria do Trabalho e Desenvolvimento Social como interveniente do programa e as prefeituras como parceiras. O programa atendeu, entre 2005 e 2007, cerca de 5.600 trabalhadores rurais. São quilombolas, indígenas, pescadores artesanais, jovens, mulheres, que vendem o excedente de suas produções. Os produtos adquiridos foram distribuídos a 600 entidades sociais e 155 mil pessoas em situação de vulnerabilidade social e alimentar.



Mulheres e meninas envolvidas com a horta comunitária.

A ler a partir da busca pela categorização de quilombo feita por Abdias do Nascimento (2002), uma das características deste “movimento amplo e permanente” é a “organização sócio-econômica-política própria”. Exatamente esta organização é marcada por interações que buscamos aqui apreender, mas sem a pretensão de esgotar. Analisando os documentos de luta contra a emancipação dos distritos que foram se formando nas terras de Barra de Aroeira, conforme reflexão proposta no item anterior, percebe-se que estes sempre têm a assinatura de membros envolvidos com sindicatos e outros organismos representativos, o que nos impulsiona a afirmar o não isolamento – o que de certa forma nos habilita a dizer que o isolamento sugerido pela ideia de deserto se vê aqui invalidada pelos membros da Barra – e a aproximação de organizações tradicionalmente consideradas de esquerda no Brasil.

Esta articulação política, de acordo com Izabel, foi decisiva para o grupo chegar ao reconhecimento institucional. Liderança politicamente engajada, ela é filiada ao Partido dos Trabalhadores e durante este trabalho de campo enfrentou, inclusive, uma candidatura à Câmara de Vereadores nas eleições municipais, quando não contou com número suficiente de votos para se eleger. Ela credencia suas conquistas a este engajamento e sempre busca chamar todos os moradores para esta postura, embora não consiga angariar a atenção dos mais velhos, que se mostram arredios a este tipo de organização política mais ostensiva, visível. Contudo, Barra reelegeu um vereador. Trata-se de Cleibes José

Rodrigues, para quem o Incra e outros organismos do governo não estão “*seriamente empenhados para resolver a questão fundiária*” da Barra. Justificando temor pela protelação do processo de demarcação em benefício dos fazendeiros da região, Cleibes mantém um mandato mais voltado para questões legislativas propriamente ditas, reproduz um discurso de luta e engajamento, mas se mostra, de acordo com a perspectiva da maioria dos moradores, mais envolvido com a Câmara de Vereadores do que com a Barra. “*Esse é o meu papel*”, destaca o vereador que passa mais tempo em Santa Tereza do que na Barra, “*tenho que conversar com os político de lá, é para isso que fui eleito e reeleito, pra representar o meu povo lá*”.

Sugerindo que é mais envolvida com o dia a dia da Barra, Izabel morava em uma casa que estava localizada exatamente onde passou o asfalto da TO-247, em 2008. Ela acredita que se não fosse sua a casa a ser derrubada para dar espaço à estrada, é possível que os responsáveis pela obra não se preocupassem em negociar com tanto cuidado. “*Eles não respeita quem não fala, se a gente não grita, eles derruba as casa, faz o que quer e pronto*”, diz. A postura afirmativa e vigilante de Izabel não impede comentários de que “*derrubaram a casa pra dar alinhamento pra estrada, num interessa de quem fosse*”, conforme diz, com uma expressão de pesar, Januário, marido de Cândida, sobre a casa de Izabel, que é casada com Zacarias. Este pesar também é manifestado por Izabel, que diz sempre que perdeu muito. “*Tinha pé de manga, perdi foi muita galinha, que ficava cruzando a estrada, era perigoso ficar ali, mas lá tinha meus pé de fruta, minha casa.*” A empreiteira derrubou a casa de Izabel e construiu uma outra que fica bem no interior à esquerda da via para quem vem de Santa Tereza. A casa é a única que tem paredes pintadas, dois quartos, coberta com telha de cerâmica e com contrapiso, além de banheiro interno e uma varanda na entrada onde são estendidas redes e Zacarias se dedica ao conserto das bicicletas dos moradores. “*Essa casa aqui é boa, nunca aprumei foi a dormida.*”

Mesmo dormindo em um colchão improvisado na sala da nova casa porque ainda não se acostumou com o quarto, Izabel não se arrepende da troca. “*Nós decidiu porque ou atingia a minha casa, ou o campo santo, ou mais de cinco casa*”, diz sobre a decisão que a afastou da casa onde viveu por 25 anos. “*Nos primeiro dia eu não queria nem passar lá perto porque a tristeza era muito grande*”, mas garante que agora já está acostumada. Diante da certeza de que o asfalto da rodovia estadual dividiria as casas do povoado, os moradores buscaram a solução que julgaram menos impactante mas, de acordo com

Andreza, é lamentável que o asfalto não tenha representado nenhuma melhoria direta na vida dos moradores da Barra. “*Esse asfalto aí não é pra ajudar a gente não. É pra levar turista pro Jalapão*”.



Izabel e casa construída por empreiteira responsável por asfalto.

É por estas articulações políticas que acarretam resultados concretos, mesmo que nem sempre, a partir da perspectiva local, que Andreza conta com prazer a história das últimas décadas do grupo. Desde fins dos anos de 1990, atentos para a possibilidade de reconhecimento como quilombolas, os moradores de Barra de Aroeira fortaleceram sua vinculação com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Porto Nacional, com os partidos políticos considerados de esquerda do estado do Tocantins e com algumas organizações não-governamentais. A cidade de Porto Nacional é, ainda, ponto de referência para as articulações políticas da Barra. De acordo com Izabel, “*num adianta criar uma cidade, como fizeram com Palmas, e achar que o povo vai seguir isso daí. Nossa história todinha é com Porto*”. Ela acrescenta ainda que “*é lá [Porto Nacional] que começou isso tudo e é lá que nós tem encontrado apoio pras nossas luta. Se criou a cidade? Criou. Mas quem é que vai mudar a história?*”

Um exemplo é que, por esta articulação com os movimentos organizados de Porto

Nacional, o povoado recebeu representantes de várias entidades da sociedade civil tocantinense no dia 20 de novembro de 1995 e, juntamente com lideranças de vários outros grupos quilombolas no Tocantins, organizaram o *Ato Comemorativo dos 300 Anos da Morte de Zumbi dos Palmares*. “É isso que faz a diferença. Por que é que a Barra foi onde aconteceu esse ato? É porque aqui nós tem mobilização”, diz Izabel. Também é destacada a participação de representantes da Barra em fóruns estaduais e nacionais para reflexões e encaminhamentos referentes aos grupos que vêm sendo reconhecidos como quilombolas em todo o Brasil nos últimos anos.

Articulação política intensa; reconhecimento de uma trajetória comum; autonomia na apropriação de elementos locais de significação, a exemplo do próprio deserto do Jalapão; trabalho conjunto com entidades representativas dos movimentos camponeses do Tocantins; além de um cotidiano marcado pelos princípios da equidade e da solidariedade são os principais elementos que têm conduzido a vida na Barra. São também estes caracteres que conduziram ao processo de autorreconhecimento. Este último, por sua vez, não demandou dos herdeiros de Félix José Rodrigues fuga de suas especificidades e o que observamos é que este grupo ressignifica no tempo os instrumentais que funcionam sempre como aliados, e nunca como impeditivos ou agravantes, em sua busca histórica por reconhecimento. A alusão à busca histórica visa lembrar, como já tratado aqui, a expedição realizada ainda na década de 1950 e sob condições mínimas rumo ao Rio de Janeiro na tentativa de resgatar o Decreto Imperial que concedia a propriedade das terras ocupadas a Félix José Rodrigues. Isto equivale a afirmar que a Certidão de Autorreconhecimento pode ser lida também como mais uma das formas encontradas pelos moradores da Barra de certificar documentalmente o seu direito às terras ocupadas. É por estas terras, por esta espacialidade, que os herdeiros conduzem o processo de construção de sua identidade.

PARTE 3



Devotos de São Domingos de Gusmão após cerimônia de derrubada do mastro.

Espaços ocupados e Identidades nomeadas

Qual a relação entre a nomeação e o pertencimento na Barra? Aqui, os dois encontram-se profundamente interligados e dotados de complexidade, atuando em todos os momentos de construção da própria espacialidade do lugar. É dessa forma que os pés de buriti e as mangueiras vêm funcionando como demarcadores das terras da Barra e, por terem sido estes alguns dos elementos constituidores dos “*Pretos da Barra*”, são acionados

neste capítulo. O batismo, enquanto ritual de nomeação que diz mais do que o registro em cartório, tem momento solene nos festejos do santo padroeiro, São Domingos de Gusmão, e também é trazido como fundamental para pensar os construtos identitários da Barra. Os nomes são assim “transformados em ferramentas sociais” (Ramos, 1990) e o ato de nomear traz à superfície relações de interação, dominação e construção coletiva.

Os grupos humanos reconhecem sua influência e seu exercício de poder pela organização e nomeação, como defende o cartógrafo Anjos (2009), e este reconhecimento é fundamental para a construção cotidiana dos processos de identidade que, na Barra, são marcados por uma espacialidade que se presta, inclusive, a nomear os seus membros pelo nome do lugar. Com esta perspectiva, busco aqui provocar uma visualização do lugar que passa por delimitações a partir dos pés de buriti e dos pés de manga, pelas nomeações auto-construídas e impostas, e também pela religiosidade. Conforme apreensão de Sack (1986), a territorialidade é o esforço coletivo de um grupo no sentido não só de ocupar, usar e controlar, mas, também e fundamentalmente, compreender e se identificar com e a partir de seu ambiente biofísico, convertido em território.

A discussão acaba por reforçar a relevância do processo de reconhecimento e regularização oficial dos chamados “territórios étnicos”. No Brasil, estes constituem um dos fenômenos mais significativos dos espaços de resistência contra os sistemas dominantes e a exclusão social. No caso específico da população negra, reafirmo aproximação conceitual com a “resistência negra” defendida por Munanga & Gomes (2006) e também com o “quilombismo”, enquanto categoria totalmente gestada por grupos negros no Brasil, conforme defesa do professor Abdias do Nascimento (2002)⁵¹. Tais territorialidades negras, neste trabalho, são compreendidas como espacialidades construídas e também resultantes da conformação histórica vivenciada, carregada de ruralidade.

“Aqui era deserto, antes era só onça. Mesmo assim ele [Félix José Rodrigues] veio e tirou essa terra até pra quinta geração”, defende Álvaro Fernandes. O processo de territorialização em Barra de Aroeira teve início ainda em 1871, em um momento histórico nacional de vigência do regime escravocrata, muito embora próximo a marcos de sua

⁵¹ Faço aqui a ressalva de que tanto “resistência negra” quanto “quilombismo” são expressões ou conceitos gestados a partir da atuação de um movimento negro marcadamente urbano, que acumula aspectos de ganhos e perdas para os próprios movimentos, e que não é capaz de contemplar totalmente a apreensão dos grupos negros rurais no Brasil. Estes têm idiossincrasias de ruralidade que marcam seu cotidiano e que o movimento organizado externo e urbano não consegue alcançar. Mas trago as expressões também para falar de um campo, no caso Barra de Aroeira, que extrapola sua ruralidade principalmente após este reconhecimento como remanescente de quilombo.

derrocada, como a abolição da escravidão em 1888. Era muito difícil o acesso a uma região tão interiorana como o Jalapão, então norte goiano e hoje Tocantins, uma vez que não existiam estradas ou outras estruturas para a viagem. Este grupo chegou à região e nomeou o lugar como Fazenda São Domingos, onde hoje está a sede do município de Lagoa do Tocantins.

“Quando foi pra escolher o lugar de fazer as casa, ele [Félix José Rodrigues] pegou um tição de fogo e jogou, onde queimou era o lugar”, informa Álvaro Fernandes acompanhando a fala com os gestos que levaram à ação e finalizando com um olhar no horizonte e um aceno positivo com a cabeça. Na busca por investigar como o lugar é elaborado pelo grupo, está um fenômeno que reforça a indissociabilidade entre identidades e territorialidades. “Era um ermo tão grande que nós num preocupou até onde o fogo ia e depois foi só conhecer, plantar, colher, viver aqui”, informa. Elementos simbólicos, como o “tição” que carregou o fogo incontrolado que estendia a área de ocupação; a preocupação em desbravar a região com facão e com os bolsos carregados de “caroço de buriti” para plantar tudo “em fileira”; e mesmo o cuidado em não extirpar as mangueirinhas que despontavam aparentemente de forma espontânea nos quintais de casa após uma viagem inteira nas cabeças das mulheres, marcam a construção de uma territorialidade específica e complexa.

Ao aceitar que as territorialidades⁵² são uma força latente em grupos humanos e que sua explicitação depende de contingências históricas (Casimir, 1992), é possível afirmar que este processo na Barra extrapola o tempo e as demarcações impostas por organismos institucionais externos ao grupo. A relação que este povo mantém com seu território pode ser apreendida pelo conceito de cosmografia (Little, 2001), definido como o conjunto de saberes ambientais, ideologias e identidades que um grupo utiliza para estabelecer e manter sua integridade. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao lugar e as formas de defesa dele. Assim, o acionamento de elementos idiossincráticos para permear a discursividade da construção territorial está em sintonia com a forma como estes grupos humanos contam e defendem a

⁵² Não ignoro os esforços teóricos e conceituais que defendem uma “desterritorialização” dos sujeitos sociais contemporâneos. Até mantenho sintonia com esta discussão. Contudo, faço aqui a defesa da territorialidade porque esta é a perspectiva apontada pelo campo. Barra de Aroeira é um grupo negro rural que alimenta uma trajetória histórica de luta por reconhecimento a partir da conquista e reconquista de documentos que certifiquem seu direito às terras ocupadas. São estas terras o elemento central das construções identitárias dos herdeiros de Félix José Rodrigues e é por elas que este grupo existe enquanto grupo.

sua territorialidade. O que pretende neste capítulo é exatamente trazer esta discursividade que constrói e é construída pela espacialidade da Barra, assim como pela constituição social dos seus membros, tornando-os pessoas (Mauss 2003) integrais e integradas ao grupo.

Vinte e uma pessoas, entre crianças e adultos, receberam o batismo em 6 de agosto de 2008, em Barra de Aroeira. Todas passaram à condição de seres sociais religiosamente investidos e foram nomeadas a partir da cerimônia de encerramento dos festejos de São Domingos de Gusmão⁵³. Como acontece ano após ano, “*desde que eu me lembro de viver aqui na Barra*”, como marca o tempo Maria Francisca, os moradores se organizam no sentido de acumular os batismos nesta mesma data, quando a presença do padre no povoado é garantida “*e o tempo é de muita graça pra todo mundo porque é o nosso padroeiro que abençoa esses batizado*”, informa Joana. “*O que não quer dizer que não tem gente que leva os menino pra batizar fora da Barra, sempre tem disso*”. Foi Joana quem organizou, cuidadosamente, a lista dos batismos deste ano, que contava com adultos e crianças. “*Dá trabalho porque tem que correr atrás, ver se não tá esquecendo ninguém. Mas no final dá tudo certo*”, conta. Esta incumbência de organização foi assumida por Joana porque ela foi nomeada um dos “*capitães*” escolhidos no festejo do ano anterior. “*Ninguém sabe quem vai ser os capitão do ano que vem, só quando derrubar o mastro que nós vai saber, porque aí é quem pegar*”, informa.

Um dos momentos religiosos mais marcantes da vida em Barra de Aroeira, predominantemente católica, são os festejos de São Domingos de Gusmão, que mobilizam os moradores um ano inteiro nos preparativos e realização. Além da novena e da missa de encerramento, são realizados rituais de levantamento e derrubada do mastro, folias, quermesses e festas, tudo para homenagear o santo padroeiro. Os festejos acontecem – no ano de 2008 foi obedecida esta data – entre os dias 28 de julho e 6 de agosto de cada ano “*porque São Domingos morreu no dia 6 de agosto e os festejo é pra ele*”, defende Izabel Rodrigues, para quem a derrubada do mastro tem mesmo que acontecer na madrugada de 7 de agosto, um dia após a morte do santo. Mas o argumento da liderança é contestado por Manoel Pumbu: “*As data do povo de fora é do povo de fora. Os festejo tem que acabar no*

⁵³ São Domingos de Gusmão foi o fundador da Ordem dos Pregadores ou Ordem Dominicana, cujos membros são também conhecidos por dominicanos. Espanhol, nasceu em Caleruega, Reino de Castela, em 24 de Junho de 1170, e morreu em Bolonha, na Itália, em 6 de Agosto de 1221. Sua festa litúrgica é comemorada, de acordo com calendário da Igreja Católica, no dia 8 de agosto.

dia 9 de agosto, isso tá errado". Aqui observo que a festa litúrgica de São Domingos de Gusmão, conforme calendário da igreja católica é no dia 8 de agosto, daí que o encerramento, obedecendo a lógica da madrugada de um dia após, aconteceria em 9 de agosto.

A insatisfação visível com o não acordo sobre as datas do festejo acaba por dividir por faixa etária as opiniões na Barra, sendo que os mais jovens, que têm mais contatos com os "de fora", fazem a defesa do dia 6 de agosto em função da data da morte do padroeiro, conforme informações publicizadas pela própria igreja católica. Os mais velhos demonstram profunda irritação afirmando que o dia 9 de agosto "*foi o dia que o Dom Celso falou que era pra ser, então é o que tem que ser*", como afirma Francisco José Rodrigues Dias, bisneto do ancestral e com 71 anos de vida. Este conflito entre obedecer a data da morte do santo ou o calendário de festas litúrgicas da igreja católica, junto com a necessidade de construir um discurso que fortaleça a tradição dos festejos é verbalizado principalmente nos momentos de erguida e derrubada do mastro, mas durante os festejos não há discussões e o que verifiquei foi uma necessidade de ritualização completa. Assim, são feitas a novena, as ladainhas, as visitas, os batismos, tudo conforme "*sempre foi, num importa se é um dia a mais ou um dia a menos, nós tem é que fazer o festejo*", defende Joana.

Assim, no primeiro dia dos festejos é suspenso pelos homens, em frente à igreja, um poste ou mastro de pindaíba⁵⁴ muito alto, algo em torno de cinco a oito metros. "*Tem ano que nós consegue erguer um poste da altura até de sete homem*", diz Manoel Pumbu. Praticamente todos os homens se empenham na busca por encontrar a "*madeira certa na cabeceira do corgo, pra fazer o mastro*" e este trabalho é que mantém "*a força do festejo*", conforme Francisco José Rodrigues Dias. Geralmente, 15 ou 20 dias antes do início dos festejos os homens já se mobilizam para saídas em busca da madeira para a confecção do poste. O planejamento é justificado porque se esta é conseguida com antecedência, há tempo hábil para prepará-la com o cuidado que o padroeiro merece. Estas saídas são sempre acompanhadas de algazarra e, invariavelmente, um vidro de aguardente. Escolhida e preparada a madeira ideal, ela é reservada no espaço externo da igreja quando aguarda o momento exato para ser suspensa. O ritual de suspender o poste, ou "*erguer o mastro*", é

⁵⁴ Árvore pequena (*Xylopia emarginata*), nativa do Brasil (mais especificamente da Bahia), de copa piramidal, folhas verde-escuras, flores pálidas ou encarnadas, aromáticas, e frutos bacáceos. Vegeta em terrenos pantanosos e possui madeira rija e escura, é também conhecida como araticum-mirim, embira-barriguda-do-sertão, embira-preta, envira-preta, pindabuna, pindaíba-d'água, pindaíba-do-brejo, pindaíba, pindaubuna, pindaubuna e pindavuna.

acompanhado por todos os fiéis. Na ocasião, uma das mulheres traz uma vela acesa e uma outra traz a imagem reverenciada de São Domingos de Gusmão. Esta imagem está com o grupo desde 1980, ano em que o santo atingiu o *status* de padroeiro da Barra. Contudo, a história de devoção remonta ao século XIX, época em que Félix José Rodrigues chegou ao território e nomeou sua área de moradia e cultivou como Fazenda São Domingos, nome dado também a um córrego que margeava sua residência. O acender da vela indica que é tempo de entoar a ladainha:

*“Vamo levantar o mastro
Vamo levantar o mastro
Às sete hora do dia
Às sete hora do dia
E viva ao Senhor São Domingos
E viva ao Senhor São Domingos”*

Após o trabalho de amarrar a bandeira em uma madeira bem fina e de cerca de um metro, esta é presa firmemente por uma corda na ponta do poste de pindaíba. Os homens então cavam com um enxadão um buraco que sustente o poste em frente à igreja, o posicionam e o fixam com bastante terra e forquilhas ao seu pé. A partir daí, os fiéis inciam nova ladainha que antecede a entrada na igreja para a colocação do santo no altar, o início da novena e a dispersão do grupo:

*“O mastro tá levantado
O mastro tá levantado
Às sete hora do dia
Às sete hora do dia
E viva ao Senhor São Domingos
E viva ao Senhor São Domingos”*

Erguido o poste, este conta com uma bandeira de tecido colorido, e devidamente bordado, em sua ponta. Bandeira que não é confeccionada todos os anos, mas sim guardada com cuidado na igreja para que seja usada nos festejos do ano seguinte. Contudo, quando verificam a necessidade de trocar, as mulheres o fazem sem muito alarde, mas

buscando renovar o mesmo formato, cor e bordado. “*Uma bandeira nova, com as cor mais viva, dá até mais vontade da gente fazer os festejo*”, diz Sancha demonstrando todo o envolvimento na renovação necessária da tradição. Também Maria Francisca argumenta que “*é bom demais ver a bandeira todo dia lá no alto, toda colorida, toda viva*”. A bandeira tem cerca de 30 x 40 cm, é de um tecido flexível rosa, decorada com fitas coloridas e uma imagem, de papel coberto com um plástico, de São Domingos de Gusmão ao centro, além de bordado, utilizando linhas coloridas, com o nome do santo contornando a imagem.

As atividades do período são bem conhecidas na região e atraem parentes, amigos e moradores das cidades vizinhas. Dias antes e mais intensamente nos nove dias do festejo, todos trabalham: os homens se concentram na construção de barracas para a quermesse e as mulheres cozinham e organizam os rituais religiosos. As casas, sempre cheias neste período, são cuidadosamente preparadas para receber familiares e amigos, os maridos envolvidos com o trabalho fora se esforçam por estar na localidade nos tempos do festejo e toda a Barra assume um ar ritual que estimula e mobiliza para a vida. Assim, a estrutura para o “*festejo*” mobiliza todos os moradores e nesse período convergem para a Barra os membros desterritorializados do grupo, que deste modo renvoam sem vínculo com a terra ancestral. São montadas barracas de piaçava⁵⁵ a cada ano, não mais que uma dezena delas. Nestes espaços são vendidos refrigerantes e comida, e o dinheiro arrecadado é revertido para a própria comunidade, em uma medida emergencial eventual ou mesmo para garantir a festa de encerramento. Durante as noites são realizadas festas, quando as pessoas se deslocam para o centro do povoado, nas adjacências da igreja, e passam boa parte da noite nestas barracas bebendo, comendo, festejando enfim. “*Na noite passada nós foi pra de junto da barraca da Joana e ficamos lá até tarde festando. Todo ano é assim*”, afirma Nilo e acrescenta que “*na noite de anteontem nós foi pra barraca da Domingas, e foi muito bom também*”. Neste período de festejos, as trocas intensificam-se, fortalecem-se os vínculos, afirma-se o grupo simbolicamente, para si para os outros, os convidados de fora.

Durante todos os dias é mantida a “*folia da divindade*”, na qual um grupo de pessoas se forma e percorre as casas do povoado cantando e arrecadando “*esmolas*”, de forma que ao fim dos festejos impreterivelmente todas as casas foram visitadas pela

⁵⁵ *Attalea funifera* é o nome desta espécie de palmeira nativa dos estados brasileiros de Alagoas, sul da Bahia, Espírito Santo e Sergipe. De origem tupi, Piaçava significando "planta fibrosa". Sua fibra, dura e flexível, é extraída e utilizada na confecção de vassouras e escovas. Também é conhecida pelos nomes de coqueiro-piaçaba, japeraçaba, pau-piaçaba, piaçabeira, piaçaveira e vai-tudo.

“folia”. Alguns moradores recebem o grupo de foliões também com cânticos e com as mãos portando a doação. Quanto às “esmolas”, podem ser doadas em dinheiro ou em comida. Quando a “folia da divindade” chega a uma moradia, dirige um “cântico” ao dono da casa e este, por sua vez, retribui com uma “esmola”, que é destinada à manutenção da igreja ou ainda para custear a festa de encerramento do período. Os “capitães” do festejo organizam e seguem um calendário de visitas, de forma que os moradores já esperam em suas casas preparados para a interação que abençoa os espaços por onde passa ano após ano. “A casa que recebe a folia da divindade fica abençoada o ano inteiro”, informa Maria Francisca. Deste modo, todo o grupo é abençoado, casa a casa.

O conjunto da “folia da divindade” é composto pelo “alferes” ou guia, que exerce o papel de condutor do grupo, dizendo o momento certo de se reunir, sair, parar e retornar para a igreja. É também o “alferes” quem organiza o cronograma das visitas e observa todas as necessidades para que tudo transcorra como planejado. Ainda compõem este conjunto os tocadores “caixeiro”, “violeiro” e “pandeireiro” e os “foliões” propriamente dito, que fazem todo o acompanhamento cantando. “É tudo muito bonito”, afirma o “violeiro” Sílvio que realizou em 2008, dias antes do início do festejo, uma “reunião” com quem quisesse aprender a confeccionar a “caixa” para a folia. “Sou o violeiro, mas eu sei fazer a caixa e acho que se mais gente aprender é bom pra todo mundo”, defende.



Sílvio mostra “caixa” confeccionada para o festejo.

Sílvio, que é filho de Álvaro, ensina que não precisa de muita coisa para fazer o instrumento musical. Bastam uma lata “*dessas que a gente usa em construção*”, cordas, uma madeira flexível para prender o couro que fecha a lata e garante a acústica do instrumento. “*Amarrando tudo direitinho com a corda mais fina e pegando uma mais grossa pra segurar a caixa no corpo, a gente consegue um som muito bom*”, ensina. A pedagogia que marca esse processo se mostra eficaz na reprodução dos elementos de significação do grupo e tem conduzido a uma tradição atualizada e envolvente. Após os nove dias de andanças e cantorias pela Barra, acontece o “*arremate da folia*”, que é a chegada conjunta do grupo ao pátio da igreja, antes da missa de encerramento.

No penúltimo dia é realizada uma missa pela manhã – muitos moradores afirmam ser este o único dia do ano em que a presença de um padre em Barra de Aroeira é garantida –, e uma festa à noite – regada a dança, música e bebida –, seguida da derrubada do mastro na manhã do último dia, ritual que marca o fim do “*festejo*”. O ritual de encerramento de um ano garante a continuidade dos festejos no ano seguinte, de forma que muitos moradores da Barra trabalham o ano todo em prol da organização e realização do “*festejo*”. Neste sentido, os rituais são aqui compreendidos como “meios pelos quais o grupo social

se reafirma periodicamente” (Durkheim, 1996, p. 422).

O ritual de encerramento é marcado por igreja cheia, mas sempre sem a presença de um padre, e muita discussão sobre datas, trabalhos realizados e acertos de contas. Após aglutinação na porta da igreja, antes do raiar do sol, os homens se posicionam ao pé do mastro, onde é colocada uma garrafa de aguardente, e um dos presentes começa a cavar, com um enxadão, um buraco para facilitar a derrubada na direção da igreja, uma vez que a madeira da pindaíba é extremamente rija. “*Esse trabalho é feito pelos homem porque tem que ter força e sempre foi assim que foi feito*”, informa Domingas. Uma vez iniciada a derrubada efetiva do mastro, não se ouve mais nenhum tipo de comentário a respeito de datas, ou contas, ou engajamento no “*festejo*”. As mulheres posicionam-se à direita da porta da igreja e iniciam a ladainha. Uma delas traz uma vela acesa e uma outra um pequeno altar com a imagem de São Domingos de Gusmão. Organizado em torno desta imagem, o grupo inicia o ritual de encerramento do festejo com a ladainha:

*“Vamo derrubar o mastro
Vamo derrubar o mastro
Às sete hora do dia
Às sete hora do dia
E viva ao Senhor São Domingos
E viva ao Senhor São Domingos”*

Os homens fazem então pequenas forquilhas de madeira seguradas pelos lados e muito lentamente deixam o mastro cair na direção do grupo de mulheres. Quando a bandeira, que está no topo, atinge uma altura média de dois metros e meio, alguns homens mais afoitos, notadamente os mais jovens, começam a jogar a camisa para cima na tentativa de derrubá-la e as mulheres mudam a cantoria. Esse movimento, que percebemos aqui como um jogo, chama a atenção e é interpretado como uma necessidade de antever a bandeira caindo, numa espécie de curiosidade extremada sobre quem será o primeiro a tocar a bandeira uma vez que este será o “*capitão*” dos festejos do ano seguinte. Ou seja, o que primeiro tocar a bandeira assume a responsabilidade de liderar o “*festejo*” do ano seguinte, com todos os planejamentos e ações necessárias para que a festa seja grandiosa. A consumação da derrubada, que tem um tempo bem mais curto que suas preliminares e envolve a retirada da bandeira do mastro, é então cantada:

*“O mastro tá derrubado
O mastro tá derrubado
Às sete hora do dia
Às sete hora do dia
E viva ao Senhor São Domingos
E viva ao Senhor São Domingos”*

Assim são escolhidas anualmente as lideranças que conduzirão os festejos de São Domingos de Gusmão em Barra de Aroeira. Na sequência da definição de quem será o “capitão”, são escolhidos outros sete “capitães” obedecendo a ordem de toque na bandeira. Definidos os “capitães”, estes seguram a bandeira e dão sete voltas em torno da igreja, tomando o cuidado de não passar por cima do mastro que agora se encontra no chão. Nem todos acompanham a procissão, mais da metade dos presentes fica sentada na porta da igreja aguardando o fim do trajeto. Então, os capitães do próximo festejo entram na igreja e todos os fiéis os acompanham. Fazem uma rápida reza de agradecimento e encerram com um “*Viva ao Senhor São Domingos*”.



Derrubado o mastro, fiéis buscam tocar a bandeira.

O ritual se encerra com a distribuição de balas e doces aos presentes, adquiridos com as “*esmolos*” levantadas pelos “*alferes*”. Muitos não aceitam as guloseimas sob o argumento de que “*é muita responsabilidade*”. A aceitação representa para o devotos compromisso assumido de estar presente nos festejos do ano seguinte. “*Estes são os noiteiros do próximo ano*”, informa Cândida Fernandes como que para confirmar a responsabilidade. Estes “*noiteiros*”, juntamente com os “*capitães*” do festejo e os “*alferes*” da folia, são os responsáveis pela montagem das barracas que garantirão comida, bebida e festa no ano seguinte e são também eles que auxiliarão no controle do caixa que se forma com as “*esmolos*”. A prestação de contas de tudo o que foi arrecadado e da forma como foi utilizado também é feita neste momento. Izabel Rodrigues, “*capitã do festejo*” de 2008, trazia tudo anotado em um pequeno caderno que entregou ao grupo escolhido para o ano seguinte esboçando cansaço pelo trabalho de organização. “*Vou ficar um tempo sem cuidar disso, dá muito trabalho*”, avalia.

Na busca por analisar momentos rituais do festejo, lançamos mão de Peirano (2002), que fornece várias possibilidades de análise, uma delas é que, por serem formalizados e estereotipados, tratam-se de eventos já “*recortados*” pelos nativos que trazem à visibilidade o que lhes é usual, mas construindo uma estrutura e sentido coletivos que extrapolam os eventos ordinários. Uma outra perspectiva da análise ritual trazida pela antropóloga está na necessária relação entre ação social e comunicação, processo que possibilita a observação da forma como indivíduos classificam o mundo e passam a construir representativamente suas vidas. “*Nesse contexto, ritos continuam sendo a contrapartida das representações, mas muitas vezes analiticamente superiores pela dimensão imponderável, aspecto fundamental da vida em sociedade*” (Peirano, 2002, p. 10). Na Barra, a disposição para as atividades que vão desde a escolha da madeira ideal para construção do mastro que sustentará a bandeira do santo, até as rezas cantadas em tom lamurioso, as chamadas ladainhas, a procissão rápida e que não converge todos os fiéis em torno da igreja e o encerramento com risos estridentes de quem assume uma responsabilidade podem então ser lidos como “*dimensão imponderável*” da vida local.

É de se observar a forma apressada com que a procissão é cumprida, são sete voltas em torno da igreja, conduzidas agora por uma pessoa com a imagem do santo; outra com a vela acesa; e uma terceira que pegou a bandeira na derrubada do mastro, portando esta como que para publicizar que é o novo “*capitão*”. Nem todos conseguem acompanhar a procissão em função da velocidade com que são dadas. “*Ave Maria, eu num dô conta mais*

disso não”, afirma Maria Francisca durante a procissão. Insiro estes elementos que envolvem a performance do momento com o objetivo de problematizar as chamadas performances tradicionais. Observa-se uma “execução” totalmente autônoma por parte dos moradores e uma “transposição” de interesses por parte de representantes da sociedade circundante, quando chegam a utilizar estes espaços de representação.

Também a tradição é uma categoria de análise que trago para pensar os festejos de São Domingos de Gusmão em Barra de Aroeira. Repetido a cada ano, mas atualizado de acordo com as necessidades do grupo, os festejos constituem-se em uma tradição, entendida aqui como atos que se repetem no tempo apresentando uma eficácia em seus propósitos. Referendo a observação com um trecho de Mauss (2003b) quando afirma que “os ritos mágicos e a magia, como um todo, são, primeiramente, fatos de tradição”, o que reforça o caráter social do ritual. Os moradores da Barra garantem a ocupação espaço-temporal seguindo elementos próprios para esta delimitação, sendo que o grupo converge em torno dos festejos na programação que envolve os nove dias.

Além dos festejos de São Domingos de Gusmão, que contam com a presença de regionais, o povo da Barra também é convidado e participa ativamente dos festejos de São João, em 24 de junho, em Lagoa do Tocantins, “*nós faz até quadrilha pra festa de São João lá na Lagoa*”, informa Andreza; de Nossa Senhora das Graças, em 18 de julho, em Novo Acordo; e de Santa Tereza D'Ávila, em 18 de outubro, em Santa Tereza do Tocantins. O estabelecimento e alimentação destas redes de troca representam um forte mecanismo de interação social em toda a região do Jalapão. Para além das categorias nativas, ao observar os fluxos dessas trocas, percebe-se que não há um centro, mas um intercâmbio de centros que convergem para os festejos e suas representações nas datas específicas. Nestas ocasiões, são trocados elementos simbólicos e ainda consolidam-se relações socioeconômicas, com as trocas de bens materiais e imateriais.

Ao analisar estas redes de trocas, pinçamos ajudas e apoio social submetidos às lógicas da reciprocidade estudadas por Mauss (2003a). “*Quando é os nosso festejo, nos recebe esse povo de fora e quando é os festejo deles, nós vai pra lá também, nós é convidado*”, informa Joana. Com tal perspectiva, há uma conformação de conjuntos, de sentido social e simbólico, capaz de fornecer chaves interpretativas para elementos societários mais amplos. Recusar a um convite pode significar ruptura de redes sociais que têm se mostrado eficazes ao longo dos anos.

A memória, provavelmente de cinco gerações, do grupo traz ainda alguns cantos em

que busca contar e recontar a história da participação de Félix José Rodrigues na Guerra do Paraguai. Exatamente nestas ocasiões de trocas, estes cantos são repetidos em um movimento de continuidade da memória constitutiva do grupo. “*Quando nós sai pros festejo, nós canta né a nossa história*”, diz Izabel. Um dos cantos mais tradicionais é conhecido como “*Urubu do Paraguai*”, em que é feita referência direta aos horrores da Guerra do Paraguai. Aqui, o ditador paraguaio Marechal Solano López é derrotado por bravos soldados, entre eles brasileiros, empenhados em fazer a defesa do território nacional e que são dignamente recebidos de volta ao Brasil após “*derrotar o monstro*”. Neste processo de construção simbólica do grupo para os “de fora”, são reforçadas as “identidades contrastivas”, uma vez que se conta a história calcado na relação “nós” e “outros”, mas também é construído e reforçado o direito dos herdeiros de estarem onde estão, de serem quem são: “*Nós tudo aqui é Rodrigues, todo mundo herdeiro dessa Guerra*”.

O grupo é predominantemente católico. Fator relevante na cosmologia do povo da Barra é que nos dias dedicados aos santos “*a gente tem que feriar*” como diz Joana. “*Se alguém quiser trabalhar até que pode, mas pode ter certeza que alguma coisa ruim vai acontecer*”, defende Nilo que informa que os dias “*guardados*” pelo grupo são: São Domingos de Gusmão, São Lourenço, São Sebastião e Santa Luzia, também é considerado feriado o Dia de Todos os Santos e o Dia de Finados. Já na Sexta-Feira da Paixão, o grupo se reúne na igreja e faz vigília durante toda a noite, com rezas e cantos tradicionais. “*Nossa força tá nesse jeito de fazer nossas festa religiosa e disso nosso povo não pode esquecer*”, defende Jucileide, que é professora na escola municipal da Barra e tem feito esta defesa inclusive com relação aos dias letivos. “*Nossos alunos têm que aprender desde casa até a escola quais são os nossos valores*”, defende Jucileide ao que Salvina, que também é professora, faz coro. “*Sem feriar nessa data, sem esse jeito de comemorar os dias santos, nosso grupo perde um jeito de viver que é só nosso, que é uma herança*”, diz Salviana.

De acordo com o relatório antropológico oferecido ao Incra para constituir o processo de titulação das terras, Barra de Aroeira fica no quilômetro 15, concentrando suas moradias à esquerda da TO-247 para quem vem de Santa Tereza do Tocantins. Contudo, se dobrarmos à direita, embora os pés de manga diminuam consideravelmente, encontramos uma grande quantidade de moradias, o que torna o tráfego de pessoas pela rodovia muito intenso e perigoso. Esta área à direita conta com casas mais recentes, abrigando casais mais jovens, a exemplo de Joana, e muitas crianças. É deste lado também que está a casa de Andreza, trineta mais jovem de Félix José Rodrigues. Engajada politicamente, Andreza é a atual presidente da Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira e atua na mobilização pelo reconhecimento desde os primeiros momentos.

Andreza nasceu Andreza por decisão dos pais, mas foi registrada em cartório como Maria de Fátima Rodrigues. Ela conta que sua avó foi Andreza Rodrigues, uma dos 11 filhos de Nicolau Rodrigues e neta de Félix José Rodrigues, e que quando nasceu seus pais quiseram registrá-la como Andreza em homenagem à ancestral. Mas estes trabalhavam em uma fazenda e os padrinhos/patrões foram os responsáveis pelo contato com o dono do Cartório de Registro Civil. “*Eles não queria Andreza e colocou Maria de Fátima*”, conta explicitando que este é um assunto que não lhe agrada. De acordo com João de Pina Cabral (2007), a escolha do nome demonstra sempre a intenção de consolidação identitária, seja esta conservadora ou não. Neste sentido de consolidação identitária, e em sintonia inclusive com sua trajetória de nomeação, hoje todos da Barra a chamam de Andreza e os "de fora" a conhecem e a tratam como Maria de Fátima.

O trânsito de Andreza para Maria de Fátima é complexo e não acompanha uma explicação sobre a duplicidade para quem a conhece. “*Eu não tenho dois nomes, quem me conhece sabe quem eu sou*”, afirma. Para chamá-la de Andreza é necessário um contato mais forte, uma confiança adquirida cotidianamente, uma convivência, conhecimento enfim. Chama a atenção a agilidade com que muitos dos “de dentro” lidam com situação. A título de exemplo, em um encontro em Palmas, quando pegou o microfone se identificou como Maria de Fátima se habilitando a representar o Tocantins em um fórum que estava

sendo marcado para Brasília, Joana a acompanhava e, listando os nomes das pessoas voluntárias, escreveu “*Andreza*”, virou-se e disse para a pessoa que estava do lado: “*Acho que a Maria de Fátima tem chance de ser escolhida*”. Também não é suficiente aqui uma distinção simplificadora entre o nome de cartório e o nome de batismo, mesmo considerando a força do batismo na vida da Barra com os festejos de São Domingos de Gusmão. No caso de Andreza, o nome de cartório foi escolhido por ação dos padrinhos/patrões e a acompanha como essencial para as relações com o exterior uma vez que este é o nome que consta em seus documentos pessoais.

Uma questão que orienta a discussão neste ponto é qual o lugar do nome na vida da pessoa e, ainda, qual o lugar da pessoa na trama social, como bem coloca Ramos (1990). Entre os membros da Barra, o vínculo a Félix José Rodrigues se dá necessariamente pelo nome. Se para Cândida é fundamental dizer que é Fernandes, mas também é Rodrigues, Andreza se vê diante de uma situação diferente porque não há dúvidas de que ela seja Rodrigues, mas dizer que é Andreza e não Maria de Fátima a liga diretamente a uma ancestralidade que lhe foi negada desde o nascimento, quando a escolha dos pais foi ignorada em detrimento da escolha dos padrinhos/patrões. Então, além do nome de registro, do sobrenome, de eventual apelido, Andreza deseja se afirmar pelo nome de sua ancestral, que julga ter direito. Aqui, o batismo deixou de ser agenciado pelos pais e pelos próprios padrinhos, para falar da complexidade da relação uma vez que estes sendo padrinhos pelo batismo, demonstraram maior crença no poder do cartório e registraram a criança pelo nome que julgaram que esta deveria ter.

Esse nome de direito, decidido pelos pais mas alterado pelos padrinhos, envolve uma trama histórica de perda de poder sobre a pessoa. Se, de acordo com Ramos (1990, p. 229), “é necessário passar algum tempo entre os Sanumá para esses nomes coletivos serem revelados e mais tempo para que eles sejam pronunciados mais ou menos à vontade”, também entre os da Barra este conhecimento pela interação é fundamental. O cuidado em tornar pública essa discussão faz com que, diante de um primeiro questionamento sobre o nome da presidente da Associação, as pessoas reajam desconversando ou mesmo com gestos confirmadores de que este é um assunto que não agrada. Em minha experiência de campo, esta reação foi totalmente suprimida quando, entre os membros do grupo, pronunciei com naturalidade o nome de Andreza.

Estudar o nome em Antropologia requer, desde Mauss (1985) e Geertz (1989), abordar o conceito de pessoa enquanto “personagem” que tipifica esta nas sociedades

primitivas, por um lado, e a individualização do *self*, que marca esta noção nas sociedades ocidentais. Contudo, este é um tema que vem sendo redirecionado para contemplar a pluralidade e, neste sentido, a perspectiva comparativa de Viveiros de Castro (1986) nos conduz a pensar a diferença entre sistemas exonímeos e endonímeos, por um lado, e os sistemas mais classificatórios e que contemplem o indivíduo, normalmente associados aos sistemas exonímeos, por outro. A ênfase da nomeação neste caso encontra-se “menos na continuidade com o passado que na abertura para o futuro; menos, enfim, na articulação onomástica de identidades complementares internas ao grupo que na captura de distintividades suplementares no exterior” (Viveiros de Castro 1986, p. 388).

É possível ainda travar uma discussão acerca do pertencimento em Barra de Aroeira a partir do nome. Há uma relação entre a ideia de pertencimento e laços de consanguinidade e herança, mas também é perceptível um lançar mão da noção de pertencimento territorial, construindo dessa forma significações próprias para definir o que é Barra de Aroeira. Pensar o que sejam os “de dentro” e os “de fora” requer uma reconfiguração da própria ideia de etnia com base no respeito aos movimentos de nomeação e auto-nomeação dos grupos, que passam a se constituir enquanto tais sustentados por interesses comuns. O processo de significação local destes nomes envolve uma atribuição de significado positivo e construtivo para as necessárias relações com o universo que lhes é exterior, a exemplo de categorias como “ *Pretos da Barra*”, “quilombos” ou “ *Maria de Fátima*”. Esta ressignificação, contudo, não cola em si a rejeição de categorias vivenciadas internamente pelo grupo, como “herdeiros”, “Rodrigues” ou “Andreza”.

Refletir sobre o simbolismo das nomeações nos remete a um dos principais mitos fundadores da Barra, que é a chegada da comitiva de Félix José Rodrigues e o salvamento das águas do Rio Sono pelo poder e força de “ *Vanvirgem*”. Proponho uma análise etimológica do nome da heroína acionado pelo grupo como exercício para pensar a complexidade do simbolismo aí aplicado. São dois os elementos constitutivos da palavra: Vã e virgem. Por virgem – do latim *virgine* –, de acordo com o dicionário da língua portuguesa, compreendemos além de puro, intocado, franco, sincero, livre e isento. Outras duas significações para virgem podem ajudar a complexificar a discussão aqui proposta, no sentido de reforçar os sentidos dos nomes que carregam o grupo.

A primeira delas refere-se a “mulher (especialmente mulher jovem) que nunca teve relações sexuais, através da vagina, com homem; donzela” (FERREIRA, 2004, p. 2066). A

pureza pelo não contato, ou castidade, é essencial, assim, para que o milagre se efetive, no caso deste mito fundador da Barra. E temos esta noção como orientação das ações dos membros do grupo expressa em diversas falas, a exemplo dos benzedores e benzedadeiras que fazem questão de afirmar que “*nunca*” tocaram o “*mal*”. “*Eu tô dessa idade e nunca encostei a mão em ninguém*”, afirma o benzedor Manoel Pumbu. Já a segunda significação para o sufixo Virgem, fala da mãe de Jesus Cristo, a Virgem Maria. Aqui trazemos a santidade do nome como critério *sine qua non* para a conquista de autoridade para a realização do milagre. “*Vanvirgem*” tem a santidade no próprio nome. Portanto, não podemos duvidar de seu poder. “*O nome de uma benzedeira não pode cair no mundo e, por isso, nós tem que cuidar do nosso nome*”, afirma a benzedeira Álvaro.

Seguindo na reflexão para uma apreensão etimológica do nome “*Vanvirgem*”, chega-se ao prefixo “*vã*”, este adjetivo feminino do adjetivo⁵⁶ “*vão*”, cuja significação, para além do vazio, oco, nos é colocada como “...que só existe na fantasia, fantástico, incrível...” e mais ainda “...falso, enganador, enganoso, ilusório, ilusivo...” (Ferreira, 2004, p. 2035). Há então a justaposição de elementos aparentemente opostos e “*Vanvirgem*” seria a virgem *vã*, a que não deixou descendentes diretos e, para aprofundar um pouco mais na tentativa de pensar o mito, poderíamos afirmar que seus autores brincam com o próprio nome da heroína a colocando como impossibilidade de fato, embora seja plenamente aceita e seguida em seus ensinamentos. Torna-se possível, dessa forma, a sustentação de que o mito de “*Vanvirgem*”, da forma como é pensado aqui, funciona como uma estratégia para garantir a coerência na conduta do grupo.

A complexidade de sujeitos multifacetados que vivem entre lugares vem à luz, exatamente por este diálogo necessário em mesas diferenciadas de negociação. Pela sua existência complexa, estes sujeitos se veem a partir de quem são paralelamente a uma visão do que esperam que sejam, não significando que uma percepção anule, suplante ou suprima a outra. Neste ponto, aproximam-se analiticamente os grupos reconhecidos como remanescentes de quilombos no Brasil exatamente pela duplicidade e ambiguidade que o conceito de “hibridismo” (Bhabha, 1998) caracteriza. Consequentemente, tais deslocamentos evidenciam sujeitos entrecortados. São questionamentos atuais e que, pelo menos neste momento, servem para a reflexão na busca por respostas. Pensando em termos

⁵⁶ Curioso observar aqui o movimento que o dicionário nos obriga a fazer para ter acesso ao significado da palavra “*vã*”. Quando chegamos a ela, a única explicação que há é de que se trata de um “Adj. (f.) Fem. do adj. *Vão*” (Ferreira, 2004, p. 2029). O que nos obriga a ir para o adjetivo “*vão*”. Este, por sua vez, está caracterizado exclusivamente como Adj., como se o fato de ser masculino abarcasse a universalidade da categorização.

de pertencimento, qual o lugar destes sujeitos que se constroem a partir das fronteiras? Mesmo não tendo já respostas para este questionamento, vislumbram-se as formas como estes sujeitos vêm construindo espaços e discursos por séculos.

Ainda percebendo o lugar nomeado Barra em função da barra do córrego Aroeira, hoje visto como espaço cortado ao meio pela via estadual asfaltada desde 2008, e pousando o olhar pela direita de quem chega a partir de Santa Tereza do Tocantins, estão os quintais mais áridos, sendo que uma das únicas casas que contam com pés de manga é a de Andreza. Nas demais, verifica-se um espaço com terra cuidadosamente varrida e poucas árvores frutíferas. As crianças encontram nestes quintais ambiente para as brincadeiras de “*pique-pega*” e “*biloca*” com castanhas de caju, quando é tempo de caju. Essas brincadeiras reúnem marcadamente os meninos maiores, de 8 ou 10 anos, mas as meninas mais ousadas participam ativamente, inclusive ditando ordens e posicionamentos. Já as crianças menores escolhem, na maior parte do tempo, brincar no quintal da casa de Andreza, subindo nos pés de manga e correndo entre os adultos e as “*criações*”.

Mas se o destino de quem chega é a esquerda da rodovia, o que se visualiza inicialmente é a casa de Cândida Fernandes, que, repito, não carrega o Rodrigues no nome. O quintal de sua casa tem como limite de fundo o asfalto da própria rodovia. Aqui encontram-se sempre redes estendidas sob os pés de manga. Cândida cria alguns porcos e galinhas e cultiva uma pequena horta cercada para evitar a invasão da “*criação*”. A casa é bem nova não porque Cândida e Januário, que é Rodrigues, estão há pouco tempo no lugar, mas porque compõe as que foram ofertadas pelo governo federal para substituir as moradias antigas. Mas ela, como a maioria dos demais moradores, não derrubou a casa antiga, de taipa e coberta por palha de buriti, sendo que mantém as duas, lado a lado. “*Essa casa velha é muito boa, fresquinha, não tem motivo pra derrubar não*”, afirma.

Com conversas muito generosas, Cândida diz: “*eu sou Fernandes, mas também sou Rodrigues, e não é só porque eu sou a mulher do Januário não, é porque eu sou daqui mesmo*”. Ela é uma dos “*Pretos da Barra*” na forma como constrói sua vida. Cândida abriu espontaneamente seus álbuns de fotografias e contou, detalhadamente, toda a história da sua vida na Barra dos filhos e filhas que estão fora compulsoriamente, em Palmas e Goiânia, “*porque aqui é muito difícil pros jovem, não tem escola, não tem trabalho*”. Como grande parte dos jovens da Barra, os filhos e filhas de Cândida trabalham majoritariamente em serviços domésticos e na construção civil. Este afastamento condiciona a relação afetiva a encontros raros. Em 2008, por exemplo, Cândida não via sua

filha Maria havia três anos. “*Goiânia é muito longe e ela trabalha demais, mas todo Natal ela liga*”, afirmando a ligação anual como vínculo inquestionável.

Também o “*campo santo*” fica à esquerda e faz fronteira com a pista asfaltada por onde transitam carros velozes e potentes, já que o governo do Tocantins investe no turismo de aventura nesta região, vendendo a ideia de que aqui é o “portal de entrada para o Jalapão”, como propagado em seu material institucional. Este cruzamento de vidas e interesses fez uma vítima fatal no dia 1º de agosto de 2008. Trineta de Félix José Rodrigues, irmã de Salviana e Andreza, deficiente auditiva e um pouco “*bobinha*”, Domingas Maria Rodrigues, que nasceu em 29 de dezembro de 1961, foi atropelada nesta via por uma moto que não parou para oferecer socorro. Como acontece sempre que precisam, uma vez que nenhum dos moradores da Barra tem carro, à exceção do vereador Cleibes Rodrigues que passa mais tempo fora do povoado, ligaram do único telefone público para Santa Tereza e solicitaram uma ambulância, mas a mesma não veio. “*A gente fica muito triste porque a Domingas era humilde, mas era tão importante quanto qualquer um de nós*”, diz Joana engasgada.

Ao contrário do atendimento ao pedido de socorro, foi muito rápido o funeral de Domingas, menos de seis horas entre a morte e o sepultamento. Um caixão encomendado às pressas e entre os mais baratos da única funerária de Santa Tereza do Tocantins. Vestes claras e algumas velas, duas para ser exata. Nenhum choro, mas expressões de revolta e espanto. Alguns benditos e excelências puxados pelos mais velhos sem muitos detalhes, a encomendação do corpo feita pelos benzedores e benzedoras, e uma garrafa de aguardente no quintal para os homens, embora várias mulheres também degustassem da bebida “*pra dar conta*”. Uma breve vigília e o corpo foi encaminhado para o “*campo santo*” em cortejo e depositado em uma cova rasa sob um sol terrivelmente forte. Todo o ritual foi carregado de um cheiro marcante para mim e que pode ser categorizado como um misto de pressa, suor e revolta. As mulheres demonstraram um pouco mais de tolerância com a situação e chegaram a depositar sobre a terra onde está Domingas, algumas flores do campo e uma vela branca. De acordo com Manoel Pumbu, “*isso é pra ver que, no fim, a gente só tem a gente*”.

Dias depois Andreza relatou uma gravidez mal sucedida. Em março de 2008 contava cinco meses de gestação e começou a sentir dores, um pequeno sangramento e náuseas, procurou então o médico em Santa Tereza. “*Ele nem encostou em mim, nem pra escutar se o coraçãozinho do neném tava batendo, disse que era normal e eu falei pra ele*

que já tinha tido seis gravidez e que achava que não era normal. Voltei pra casa e continuei a sentir muita dor”. Depois de uma semana, Andreza retornou ao médico e constatou que a criança estava morta havia cerca de 15 dias, por isso ela sentia tanta febre. Ela chegou a ir até a capital Palmas para saber se poderia denunciar o médico de Santa Tereza, mas foi ameaçada pelo mesmo assim que este tomou conhecimento. “*Mas deixa pra lá. O que eu sei é que eu estou certa.*” Trago este relato para evidenciar o que interpreto como descaso a que estão expostas estas pessoas desde a concepção até a morte, no caso de Domingas. Que seja esta minha fala uma digressão sobre a vida construída pelos da Barra.

Outro ponto visível do mesmo lado da via é a casa de Manoel Pumbu e Sancha Rodrigues, que fica bem em frente ao “*campo santo*”. O casal afirma fortemente sua espiritualidade, sendo que Manoel Pumbu informa repetidamente que foi “*nomeado por Dom Celso*⁵⁷” para conduzir a vida espiritual do grupo da Barra. Em função desta nomeação reivindicada, Manoel Pumbu quase nunca é ouvido se o assunto é de ordem administrativa, tanto que não faz parte da coordenação da Associação, mas se o problema é arca caída, mau olhado, quebranto e outros males que afligem as pessoas, ele é sempre chamado. A nomeação como condutor da vida espiritual da Barra é, também neste caso, imposta por alguém de fora, mas aqui aceita e reivindicada cotidianamente por Manoel Pumbu, embora não o seja pelos demais membros do grupo. “*Ele [Dom Celso] fez isso porque viu que eu tinha capacidade*”, justifica. Manoel Pumbu argumenta que sua capacidade para a cura está diretamente relacionada ao seu comportamento ilibado e sua propensão para ajudar as pessoas. “*Sempre fui assim mesmo. Desde pequenininho que gosto de ajudar todo mundo e, também, não mexo com ninguém*”, diz.

Quando vê uma pessoa com o semblante mais fechado ou demonstrando

⁵⁷ Dom Celso Pereira de Almeida é paulista de Santa Cruz do rio Pardo e em 2010 contava 81 anos. Ele estudou na Escola Apostólica Dominicana entre os anos de 1940 e 1945 e fez noviciado em 1946 no Convento Santo Alberto Magno, em São Paulo, emitindo os votos religiosos na Ordem Dominicana em 11 de fevereiro de 1947, quando passou a se chamar Frei Celso. Após o curso de Filosofia seguiu para a Itália, onde estudou Teologia e foi ordenado presbítero por Dom Giacomino Lercaro, arcebispo de Bologna, em 4 de agosto de 1953. De volta ao Brasil em 1954, trabalhou na cidade de Goiás, teve uma rápida passagem por São Paulo e, em 1967, foi novamente transferido para Goiânia. Em abril de 1972, em Santa Cruz do Rio Pardo foi sagrado bispo para a Diocese de Porto Nacional, então norte do estado de Goiás e hoje Tocantins, pelo então arcebispo de Goiânia, Dom Fernando Gomes dos Santos. Dom Celso foi o terceiro Bispo Diocesano de Porto Nacional e assumiu como Bispo Auxiliar e Administrador Apostólico, sendo que adquiriu plenos poderes de Ordinário em maio de 1976. Após vários anos à frente dessa Diocese, foi transferido pela Santa Sé para a Diocese de Itumbiara-GO, onde atuou entre 1995 e 1998. Em seguida, retornou para Goiânia onde colaborou com Dom Antônio Ribeiro na Arquidiocese e em fevereiro de 2010 dedicava-se exclusivamente aos trabalhos de sua congregação religiosa. No dia 20 de maio de 1990, após uma missa solene, celebrada pelo Bispo de Porto Nacional, Dom Celso Pereira de Almeida, iniciou-se o que se entende no Tocantins como a construção de Palmas.

indisposição, Manoel Pumbu procura imediatamente um pano, recorrendo à ajuda de sua mulher Sancha, mede o antebraço da pessoa, confere com o dobro da medida a circunferência abdominal, diagnostica o problema e bate o martelo, na maioria das vezes, dizendo que é preciso *“levantar a arca”*. A segurança de todo o procedimento é expressa através do riso convicto e da confirmação preocupada de Sancha. Quando identificou que eu estava com a *“arca caída”*, Manoel Pumbu me conduziu para o quintal de sua casa, tirou os sapatos, mandou que eu fizesse o mesmo. O solo estava excessivamente quente, me distanciou um pouquinho das outras pessoas e me posicionou de costas para ele. Iniciou uma reza que durou cerca de 10 minutos, solicitando que eu repetisse por três vezes algumas frases estratégicas⁵⁸. Puxou minha coluna para trás, me segurando pela parte interior dos braços e voltou a fazer a mesma medição inicial. Certificou-se de que a diferença não existia mais e deu então um nó no pano. Recomendou que este nó fosse desatado na mesma hora do dia seguinte e me pediu para tomar três goles de água. Eram 11 horas da manhã e Manoel Pumbu demonstrou grande satisfação por ter me curado. *“Aqui na Barra ninguém fica doente não e você vai ver que até o almoço de hoje vai tá mais gostoso”*. Companheira de todas as horas, Sancha afirmou satisfeita: *“até a sua cor tá mais corada”*.

De acordo com Manoel Pumbu, *“a saúde é mais fraca por causa da perversidade, porque antes não existia tanta doença. Mas a perversidade passa com o tempo, na medida que a gente toma juízo”*. Este *“tomar juízo”*, em seu discurso, está relacionado a outras pessoas porque quanto a si, ele parece acreditar que tem o *“dom”* de curar exatamente porque *“eu tô com essa idade e nunca encostei a mão em ninguém”*. A capacidade de cura está diretamente associada à pureza que as pessoas devem manter. *“Pode olhar que os mais moço não dá conta de curar não. A gente tem que aprender, tem que conhecer e os mais velho é que pode curar”*, assegura Manoel Pumbu e acrescenta que tem disposição para ensinar aos mais jovens mas que *“é difícil um desses querer, eu queria ensinar porque eu fui nomeado, porque eu sei”*.

A nomeação atribuída por Dom Celso, e insistentemente reivindicada por Manoel Pumbu, como o representante espiritual da Barra, restabelece uma relação de consequência entre o merecimento e atribuição do poder. Quando afirma que foi nomeado porque sabe, ele projeta esta nomeação para um futuro sustentado por uma construção anterior sua e reconhecida por quem é de fora. Já no caso de Andreza, há uma necessidade de enquadrar

⁵⁸ Manoel Pumbu não repetiu a reza quando eu lhe disse que tinha interesse em escrevê-la e me alertou para o fato de que *“quem deve saber essas coisas já sabe”*.

um sujeito histórico a um passado congelado negando-lhe escolhas que atualizem seu estar no mundo. Dessa forma, sem negar ou suprimir as significações e nomeações locais e próprias, os herdeiros seguem incorporando nomeações externas e as atualizando no processo de condução de suas identidades plurais.

O grupo em estudo saiu do sertão nordestino para se instalar no deserto do Jalapão em fins do século XIX na área denominada Fazenda São Domingos. Ocupou uma grande vastidão de terras até o início do século XX, quando começou a perder gradativamente o controle sobre a área em função principalmente “*da ganância de quem busca a terra só pra ganhar dinheiro*”, conforme explicação de Andreza. Já no final do século XX, este povo viveu o ápice da perda de terras com a criação do estado do Tocantins. A cisão com o estado de Goiás teve como uma de suas consequências a emancipação de distritos que já existiam na área então considerada da Barra, o que distanciou a possibilidade de uma demarcação que contemplasse o território reivindicado pelos moradores. Atualmente, considerando as muitas mudanças dos últimos 100 anos, este território reivindicado abrange os municípios de Santa Tereza, Lagoa do Tocantins e Novo Acordo. Contudo, o Incra já apresentou demarcação limitando as terras a 871 hectares e considerando basicamente o espaço de ocupação das residências, com algumas pequenas roças.

Reconhecidos nas cidades mais próximas como os “*Pretos da Barra*”, os membros do grupo trabalham a adesão entre identidades e espacialidades, ressignificando afirmativamente as nomeações impostas. Quando Joana chega em Santa Tereza para comprar o que precisa, como leite para as crianças, sal e esmalte para suas unhas cuidadosamente mantidas, ela diz sentir os olhares dos responsáveis pelos estabelecimentos comerciais. “*Eles fica de olho porque todo mundo na cidade já falou que os Preto da Barra tá aqui, mas eles sabe que a nossa entrada na loja é venda garantida*”, sussurra. Assim, ela reafirma uma aceitação da nomeação que lhe é imposta, destitui essa nomeação do significado imposto e ressignifica a relação. Daí que “*Preto da Barra*” passa a ser ter dinheiro para movimentar o pequeno comércio da cidade. Tem-se uma colagem do nome do espaço à identificação das pessoas e institui-se um conflito provocador de ajustes no processo de construção das identidades coletivas.

A partir da identificação e auto-identificação como “*Pretos da Barra*”, é provocada uma adesão definitiva entre identidades e territorialidades, além de fortalecer a cisão entre os de lá e os de cá. Tanto em Santa Tereza, quanto em Ponte Alta, Novo Acordo e Lagoa há

um grande número de pessoas pertencentes ao grupo, devido à condição anterior de espalhados em virtude da amplitude das terras ocupadas. Nestes municípios há uma vasta população que pode ser considerada tradicional. E há também um número relevante de pessoas que chegaram após a constituição do estado do Tocantins para se promover na política local ou então criar gado nas amplas fazendas existentes hoje na região da Barra. Quanto aos aspectos somáticos ou físicos, as aproximações entre os Rodrigues e demais são evidentes, o que conduz ao questionamento sobre que elementos evidenciam a cisão acima citada.

Indicadores considerados simbólicos, como religião, “hábitos” e “costumes”, são capazes de construir, de acordo com Weber (2000), uma crença subjetiva de pertencimento e estes são aspectos trabalhados pelos herdeiros de Félix José Rodrigues no sentido de afirmação do grupo. A chegada do reconhecimento institucional como quilombolas fortaleceu no imaginário social da região uma “contrastividade”. Assim, o reconhecimento como quilombolas fortalece o surgimento e a manutenção das “fronteiras étnicas” que, segundo Barth (1969), são sustentadas por categorias do tipo “nós” e “outros” que, por sua vez, surgem de interações sociais que definem traços físicos e/ou outros valores de diferenciação. Este processo conduziu então à formulação de lados opostos de identidades, sendo que de um lado estão os “*Pretos da Barra*” residentes no povoado ou nas periferias das cidades próximas, e de outro lado estão os regionais que parecem acreditar que fazem parte de um todo mais amplo, que é o estado do Tocantins.

Ainda Barth (1969) nos auxilia aqui para pensar a atribuição étnica como aquela que classifica uma pessoa a partir de sua origem, de seu ambiente, o que conduz a um sentido organizacional da etnicidade, uma vez que as identidades são utilizadas para categorizar a si e a outros com objetivos de interação. Também não é possível deixar de dizer que no Brasil, Cardoso de Oliveira (1976) foi quem formulou a noção de “identidade contrastiva” compreendida como a “essência da identidade étnica” e que possibilita afirmações do tipo “nós” e “outros”. Para este antropólogo, aliás, esta “é uma identidade que surge por oposição” (Cardoso de Oliveira, 1976, p. 5), o que dramatiza a apreensão conceitual e favorece a visualização dos grupos em suas performatividades.

Esta interação pela contrastividade entre os que são da Barra e os que são “de fora” remete à discussão proposta por Segato (2007) sobre sociedade nacional. O processo de reconhecimento dos moradores da Barra como quilombolas é capaz, a partir desta reflexão, de inserir este grupo humano na sociedade nacional que, por sua vez, reproduz o padrão do

estado nacional. Tais grupos transitam indefinidamente entre as categorias propostas e constroem especificidades que extrapolam a sociedade nacional, atuando como “grupo de interesse” específico, ainda seguindo reflexão proposta por Segato (2007). Acompanhar estes trânsitos também é um fator provocador de pertencimento, uma vez que na Barra, e em outros grupos quilombolas, algumas pessoas que não alimentam relação de parentesco ou de ocupação histórica são consideradas “de dentro” desde que acompanham e se engajam nas lutas do grupo.

Contudo, trazer experiências de convivência a partir da ressignificação dos elementos que identificam o grupo não implica ignorância a respeito das relações sociais no Brasil sustentadas pelo racismo. A raça existe para estas relações racistas e assumo, então, apreensão de Munanga (2002), para quem ainda existem “raças fictícias” no imaginário e nas representações coletivas de diversas populações contemporâneas, construídas a partir de diferenças fenotípicas como a cor da pele, a textura do cabelo e outros critérios morfológicos. Destacando que o autor fala ainda que é a partir destas “raças fictícias” ou “raças sociais” que se efetivam os racismos.

Voltando à Barra, Joana consegue, mesmo racializada e etnicizada socialmente, colaborar para a reconfiguração do espaço, percebendo as relações de poder estratificadas a que este mesmo espaço está sujeitado e garantindo agência não somente para si, mas para todos do seu grupo. Durante a estada em campo não identifiquei um único comerciante de Santa Tereza do Tocantins que se negasse a vender fiado para “*os Pretos da Barra*” porque é certo que “*eles voltam depois pra pagar*”. A obrigatoriedade do retorno o mais rápido possível para quitar a dívida tem sido a forma mais eficaz de garantir a representação de um povo que é racializado e territorializado em sua identificação e reconhecimento. Isabel Rodrigues afirma que “*eles pode dizer o que quiser de nós, mas nunca vai dizer que aqui tem gente à toa*”. A expressão “à toa” tem relação com a pessoa que não honra seus compromissos porque “*não tem orientação na vida, não sabe a diferença do certo e do errado e o povo aqui da Barra sabe o que quer*”, complementa Cândida.

Este *ethos* que dá a certeza aos moradores da Barra de que sabem o que querem acompanha o grupo desde que se pode rememorar sua existência. De acordo com Manoel Pumbu: “*Quando o véi Félix quis vim pra cá, ele tava certo do que era melhor pra todo mundo e ele nunca deixou de cuidar da honestidade da nossa gente*”. Manoel Pumbu diz ainda que “*é ele [Félix José Rodrigues] que dá o rumo da nossa maneira da fazer as coisa, porque ele é o nosso tronco*”. A própria escolha do ancestral pelo nome Fazenda São

Domingos – com destaque de que jamais foram fazendeiros – quando aqui chegou marca a atuação de seus descendentes com a capacidade de ressignificar nomeações correntes, externas e até estigmatizadoras, como “*Pretos da Barra*”.

Depois da morte de Félix José Rodrigues, em 1915, seus parentes se espalharam pelo território demarcado. Uma forte razão para se espalharem, de acordo com Nilo Rodrigues, foi a epidemia de “*febre braba*” que ocorreu em 1915 e que é apontada como a causa da morte do patriarca e de muitos outros membros da família. O relato local é de que a doença chegou ao grupo por causa da água do córrego São Domingos, que estava contaminada e era, nas proximidades, a fonte de manutenção do grupo. As áreas mais procuradas foram as margens do rio Felicíssimo, a cabeceira do riacho Aroeira e, marcadamente a partir de 1930, a área onde hoje estão as moradias de Barra de Aroeira. “*Eu mesmo cheguei aqui em 1928, mas foi de junto do ribeirão São Domingos. Na época eu campeava gado. Nunca pesquei*”, diz Manoel Pumbu.

Na década de 1960, muitas outras famílias se juntaram aos parentes em Barra de Aroeira. De acordo com Nilo, este período pode ser considerado o momento de mais intensa grilagem das terras do grupo, “*nesse tempo teve muita violência, muita coisa esquisita aqui*”. Ele cita fazendeiros e “*invasores*” como “*Zé Dourado, Josival, Né do Carmo, Zé Non*” e outros que, segundo informa, andavam armados, a cavalo e ameaçando as famílias que mantinham pequenas roças em toda a região. Alguns chegaram a atear fogo nas roças do povo da Barra com o intuito de expulsá-lo das áreas onde vivia e produzia. “*Foi nessa época que aqui onde é a Barra hoje ficou mais cheio de gente. As pessoa não tinha pra onde ir e a nossa união aqui nesse espaço ajudou demais*”, diz Andreza e complementa: “*ajudou e atrapalhou porque ficou muito difícil vigiar a terra toda, que era muito grande, e teve muita invasão*”.

Também foi nessa época que um fazendeiro chamado “*Natir*” invadiu a área de terras de Maria de Darran e retirou toda a madeira de lei do terreno. “*Pode ver que hoje na Barra não tem madeira mais não. De aroeira aqui já não tem nada. Foi desde essa época que acabou tudo*”, afirma Nilo. Já por fins da década de 1970 e inícios de 1980, os herdeiros de Félix José Rodrigues iniciaram um processo de estabilidade no território hoje ocupado, que representa 1,09% da área total reivindicada por herança e ocupação. De acordo com relato de Maria Francisca Rodrigues, que é da família mas sempre havia vivido em Porto Nacional: “*Eu cheguei aqui em 1975, vim de Porto Nacional e tô aqui até hoje. Eu queria ficar lá no Porto, mas puseram fogo na minha casa, eu procurei um*

advogado mas ele disse que não podia fazer nada, então eu vim pra cá”. Vítima da expropriação também em Porto Nacional, ela conta ainda que veio para a Barra porque aqui “*é terra de sesmaria e sesmaria ninguém toma*”. Questionada sobre o que é “*terra de sesmaria*”, Maria Francisca explicou, dando a entender como sinônimo de terra pública, sem documento, sem proprietário.

Diante de uma legislação que exige o autorreconhecimento como “remanescente”, o que identifico na Barra é um processo de afirmação que não passa pelo resíduo, pela sobra ou “pelo que foi e não é mais”. Pela discussão proposta principalmente por Arruti (2005), o termo remanescente permite que o foco seja recaído sobre os membros atuais do grupo e não sobre seus ancestrais, ao contrário da expressão descendentes. Para este autor: “Mesmo no seu uso antropológico, a ideia de 'descendência' deposita mais força na posição do ancestral do que na que dele descende, não estando implícita aí qualquer transmissão imediata de direitos” (Arruti, 2005, p. 80). Trata-se de uma compreensão de etnicidade marcada pela ruptura, como defende o mesmo Arruti (2006). É um povo discriminado pela condição de ser negro, pobre, periférico, mas que reinterpretou e aderiu ao “rótulo jurídico” de quilombola e que, por isso, possibilita o estabelecimento de conexões entre o caráter étnico do grupo descrito e a categoria “genérica e englobante” de remanescente dos quilombos.

O desafio está em reconhecer no Quilombo um objeto socialmente construído, não só [no] plano das relações étnicas (a que as formulações de Barth fazem referência), mas também no plano dos discursos sobre tais relações (o antropológico, o jurídico, o administrativo e o político), capazes de pautar uma política de reconhecimento por parte do Estado; e é nesse sentido que deveríamos nos reapropriar problemáticamente desse objeto depois de termos ajudado a construí-lo. (Arruti, 2006, p. 97. *Grifos do Autor.*)

Temos em Barra de Aroeira relações interétnicas que, de acordo com observações de Cardoso de Oliveira (1976), são permeadas pelo conflito, que se verifica não somente em virtude do estranhamento face às diferenças e da necessidade da demarcação das fronteiras étnicas. Elas são carregadas de conflito em razão também da divergência de interesses dos grupos envolvidos, entre estes destacam-se a forma de lidar com a terra, o interesse pela terra, mas há que se falar ainda da capacidade de ressemantização das nomeações impostas historicamente.

Os que representam hoje a elite rural tocantinense, da perspectiva da propriedade

legal, concentram significativas parcelas de terras nesta região e não demonstram disposição para abandonar os interesses de expansão da “fronteira agrícola” a partir da aplicação da monocultura. Este é, aliás, o modelo de poder reproduzido em todo o Brasil, marcado por lados opostos com interesses contrastantes. O jogo de interesses e a invenção das identidades como resultado de embates políticos em relações contaminadas pela diferença de poder foram evidenciados nos estudos de identidade apresentados por Cardoso de Oliveira (1976, 2006). Por isso, tanto os atuais moradores da Barra como os fazendeiros, comerciantes, os "de fora" enfim, fazem deslocamentos em seus discursos dependendo da conjuntura política.

Quando afirma: “*Eu sou Fernandes, mas também sou Rodrigues*”, Cândida certifica-se de que o pertencimento que propaga não tem ligação obrigatória com parentesco biológico (Barth, 1969), uma vez que são as relações entre distintos grupos que buscam definições de pertencimento ou não-pertencimento a determinada etnia. Este entendimento interessa aqui porque um dos argumentos utilizados para afirmar que os moradores não têm direito à terra ocupada é o fato de nem todos serem herdeiros diretos, lê-se aqui consanguíneos, de Félix José Rodrigues.

Falar de si somente é possível quando da apropriação categórica das interações, sem perder os referenciais de pertencimento a um grupo, uma coletividade. Identidades são compreendidas neste trabalho da mesma forma que os territórios, em que se configuram permanentes mudanças, mas se mantém a ideia de coletividade. A noção de território demanda a compreensão de processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização de forma significativa e dinâmica. Assim, mesmo diante de expressões racistas, sexistas ou fundamentalistas, os grupos humanos fazem suas leituras e releituras, além da ressemantização, para manter sintonia com a proposta de Arruti (2006). Em Barra de Aroeira, a proximidade social e geográfica com Santa Tereza é um fenômeno que tem permitido a montagem de complexas redes de cooperação, capazes de reorientar a tecitura dos grupos em questão, tendo o território geográfico como mediador na promoção de aproximações e distanciamentos identitários cotidianamente.

“O que ele [Félix José Rodrigues] queria era que todo mundo que chegasse aqui pudesse saber direitinho onde é que nossas terra começava e terminava”, informa Andreza sobre a demarcação conduzida pelo ancestral, que plantou pés de buriti⁵⁹ em pequenas fileiras formando uma sequência na extensão das terras. Ela acrescenta ainda que “ele preferiu marcar com os pés de buriti em fileira, que é um jeito muito bom pra marcar a terra toda, das roça até as casa”. Ao dizer da reconfiguração nos planos fundiário e do imaginário social, bem como da historiografia e dos estudos antropológicos e sociológicos sobre as populações reconhecidas como quilombolas, Arruti (2003a) contribui para a minha percepção de que os moradores da Barra fortalecem ainda mais a construção discursiva sobre seus direitos após o reconhecimento. Há, por parte dos grupos, ainda de acordo com Arruti (2003a), um movimento de captura da lei que chega a ser “desconcertante” da perspectiva política, mas que se constitui em um fator interessante do ponto de vista dos estudos, uma vez que passam a ser visualizáveis as estratégias das coletividades na formulação de discursos que referendem históricos que conduzam ao reconhecimento. De acordo com a parteira Maria de Darran:

Tem pés de buritis lá de junto desse [rio] Balsas bem aí. Aonde ele [Félix José Rodrigues] andava era com uma faca e os bolso cheio de caroço de buritis. Em todo oi d'água ele plantava uns pezinho. (...). Ele dizia: “Olha, eu não sei se eu vou durar muito. Eu vou deixar logo a divisa e os pés de buriti, que não acabam nunca.” E ele deixou lá na beira do rio, da ponte pra cima tem uma moita de buritis, tem essa outra aqui, tem outra no Caracol (...). Os pés de buriti que tem foi ele que plantou tudo. Meu pai me dizia: “Ói meus filhos, carreguem isso na cabeça (...): esse buritizal foi ele que plantou. Ele plantou os buriti próximo dos oi d'água (...) e plantava em fileira”. Tá lá a carreira de pé de buriti. Em todas as divisa ele plantou pra garantir as divisa por muitos anos.⁶⁰

⁵⁹ A *Mauritia flexuosa* L.f., conhecida como buriti, coqueiro-buriti, muriti, entre outros, é da família Arecaceae. A palmeira mede até 25 metros e seu tronco pode chegar a 50 centímetros de diâmetro. O buriti floresce de setembro a abril e produz um fruto avermelhado, que fornece polpa e óleo comestíveis. Ocorre em áreas de brejos e seu cultivo depende de locais ensolarados, clima quente e terrenos ricos em matéria orgânica levemente úmida.

⁶⁰ Maria de Darran. Santa Tereza do Tocantins. Julho de 2008.

A família de Maria de Darran foi uma das primeiras a chegar ao município de Santa Tereza do Tocantins. Nascida no Brejo Grande, em 29 de julho de 1929, ela fala dos limites a partir dos rios Balsas e Caracol se estendendo até os córregos Cutilado e Funil. *“Ele quis marcar com os buritis pelos rio e corgo porque isso num acaba”*. O destaque é que buritizais não nascem naturalmente em fileiras, sendo que para que tenham esta disposição no espaço devem ser plantados pela mão humana. *“Qualquer um que quiser fazer um passeio pelas nossa terra vai ver os pés de buriti em fileira marcando tudo”*, diz.

“Os pé de buriti aqui é fácil de achar porque eles é muito antigo, foi plantado pelo nosso tronco, o véi Félix”, informa de forma datada Manoel Pumbu e acrescenta que esta *“é a marca que o nosso tronco deixou pra dizer onde começa e onde termina as nossa terra”*. Atualmente, os pés de buriti são mais escassos em Barra de Aroeira, mas já foram abundantes em toda a região e até deram nome a Buritirana, hoje distrito de Santa Tereza, em função desta presença. *“Lá de junto da Buritirana tem muito mais buritis, mas se a gente for pensar lá também é terra marcada pelo nosso povo”*, explica Andreza. A confiança nesta demarcação, que é anterior e extrapola os cercamentos de arame farpado, é manifestada por praticamente todos os membros da Barra. *“Se não fosse pelos buriti, isso tava era mais difícil”*, afirma Zacarias Rodrigues e também Maria Francisca apresenta seu reforço: *“Não tem do que duvidar. Ninguém vai negar que os pé de buriti tá aí pra marcar as terra”*.

Em reunião nacional do Grupo de Trabalho sobre Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia, ocorrida em Belém - PA, entre 1 e 4 de agosto de 2010, foi discutido o fato de que entre algumas nações africanas era frequente a utilização de cercamentos de território com sementes de *“dilombo”* como estratégia de guerra. Esta informação ilumina, para mim, a compreensão do povo da Barra como diaspórico. Enquanto combatente na Guerra do Paraguai, Félix José Rodrigues pode ter-se utilizado desta estratégia para evitar a entrada do *“inimigo”*, para usar uma categoria militar, no território. Pensada a partir da delimitação pelos pés de buriti, a área da Barra é composta por quatro unidades de paisagem bem marcadas. Esta área é compreendida entre o córrego São Domingos, referência histórica e territorial do grupo; a área baixa ou plana, utilizada para moradia e para as principais atividades produtivas; a área de serra, considerada pelo grupo como área de preservação; e a boca da serra ou bocaina, uma espécie de vale entre as serras do Felicíssimo e da Aroeira. Esta marcação por serras, inclusive de difícil acesso, mostra que o grupo ocupa terras que historicamente

(...) não se colocavam na esfera imediata de interesses fundiários dos brancos, por serem consideradas marginais, de pouco ou nenhum valor. Os negros que não permaneceram como agregados, moradores ou trabalhadores sob contrato nas terras dos fazendeiros, localizaram-se nos vãos de serras brutas, nas morrarias e cafundós, nos sítios inóspitos e de difícil acesso, nos alagadiços insalubres. (Bandeira, 1991, p. 18).

São áreas que não contam com cercas de arame e que são trazidas aqui como confirmadoras da demarcação original. Na Barra nem mesmo a “*criação*”, especialmente porcos e galinhas, vive presa por cercas de arame, que estão presentes, mas com o propósito de evitar que estas mesmas “*criações*” comam ou destruam as “*plantações*”, essenciais para a alimentação de todo o grupo.



Porcos criados soltos e plantação protegida pela cerca.

Ainda buscando especificar o território da Barra, pelo menos quatro serras marcam o lugar, são elas Serra do Felicíssimo, Serra da Aroeira, Serra Negra e Morro do Homem. No topo da Serra da Aroeira há uma gruta denominada *Toca da Aroeira*. Trata-se de um local de difícil acesso, muito escuro. O túnel principal da gruta mede aproximadamente 70 metros de profundidade e abriga uma grande quantidade de morcegos e cobras, o que

intimida a presença humana e provoca em quem a visita a sensação de área muito preservada. Nilo conta que seus antepassados utilizavam a gruta para rituais religiosos.

A ocupação destes espaços é resgatada nas falas dos herdeiros em um movimento de retomada do passado para dizer de uma temporalidade remota, que para eles é muito importante, mas também para afirmar uma presentificação quanto à organização social do grupo. Há ainda uma conjugação de elementos simbólicos de afirmação, como quando os herdeiros afirmam a capacidade de decisão, inteligência e generosidade do ancestral como marcas que até hoje imperam em Barra de Aroeira. “*Nós tudo aqui é herdeiro dele [Félix José Rodrigues] que ensinou pra nós a ter esse sentimento de que nós é um pelo outro*”, diz Manoel Pumbu e categoriza que “*hoje nós é um povo seguro do que quer, do que sabe, nós é tudo herdeiro dele*”. “*Eu não sei como descobriram que ele era tão sabido, mas sei que ele lutou muito pra conseguir um lugar seguro pro nosso povo*”, acrescenta Álvaro. A herança é, portanto, não só da terra e do nome, mas também de qualidades de personalidade e caráter. É uma herança moral.

Ao passo que a demarcação territorial foi construída por Félix José Rodrigues, as mulheres descendentes marcam o espaço de residência, nas primeiras décadas do século XX, quando “*andava era légua com a baciada de manga na cabeça*”, como informa Izabel Rodrigues, e ao chegar em casa “*jogava os caroço de manga que tá tudo aí até hoje, tudo ocupado*”. Na Barra, os quintais são espacialidades orientadas para interações com o mundo exterior à casa, seja como espaço de relações intercomunitárias, seja, também, como local de recepção de estranhos, como os turistas a caminho do Jalapão, potenciais compradores do artesanato local. Aqui também os moradores encontram o conforto para a troca de saberes, reuniões e articulações políticas. É pela presença dos pés de manga nestes espaços que os herdeiros datam o uso, ocupação e consequente direito ao título definitivo destas terras. É difícil encontrar uma casa em que não haja um banco de madeira, uma cadeira ou uma rede estendida sob um pé de manga.

A referência à idade avançada dos pés de manga emerge nas falas locais para consolidar o processo de ocupação e aproxima mais uma vez este grupo dos demais grupos negros rurais do Brasil. Mesmo quando querem dizer de um lugar que atualmente não é ocupado por casas, como as grutas e serras, falam de um pedaço de terra que tem “*uns pé de manga*”, como destaca Andreza, “*que ainda foi plantado pela minha avó lá na cabeceira do brejo porque ela morava lá*”. Na tentativa de expressar determinada localização, Nilo afirma o seguinte: “*baseei o campo santo numa moita de barbatimão,*

depois que a gente atravessa uma mata de pé de manga, mas hoje não tem mais nada lá, só os pé de manga mesmo". Então com 69 anos de idade, Álvaro apresentou-se em nosso primeiro contato da seguinte forma:

*Eu nasci aqui mesmo. Tive dez filhos, mas morreu três. Sou parteira e vi um bocado dessa gente nascer pelas minhas mão. Meus remédio era tudo do mato. Eu sou dos pé de manga velho.*⁶¹

Não só o grupo e sua antiguidade é representado pelas árvores, como sua renovação através das pessoas e seu ciclo de vida também o é. As mangueiras estão no cotidiano do grupo tanto pela frondosa sombra quanto pelos frutos igualmente apreciados por todos. Por causa da abundância da manga, em sua temporada quase todas as mulheres produzem doces e compotas, sendo que o seu consumo *in natura* é especialmente apreciado pelas crianças. No auge da produção, é destinada uma quantidade generosa do fruto para a alimentação dos porcos. Mas as primeiras mangas maduras são muito disputadas. Para Salviana: *“Todo mundo fica com muita vontade de comer as primeira manga porque é novidade, mas depois que enche tudo eu num aguento nem olhar, esse chão aí fica... que a gente não pode nem passar”*.



Crianças disputam primeiros frutos.

⁶¹ Álvaro Fernandes. Barra de Aroeira. 2 de agosto de 2008.

“Quer saber quanto tempo tem que nós tá aqui? Então olha esses pé de manga tudo aí”. Aqui é interessante fazer a mesma observação de Soares (1981) em Bom Jesus, região do Médio Mearim, município de Lima Campos, no Maranhão, quando traz a distinção entre plantações e roças, sendo que as primeiras são constituídas de “pés de fruta” ou “árvores de espinho”. As plantações são definidas como culturas permanentes ou “beneficiamentos” e sua presença garante direitos que somente podem ser resgatados por meio de indenizações. Quanto maiores, frondosos e abundantes os pés de manga, maior o pressuposto de que ali podem ser encontrados grupos familiares estabilizados.

“Esse mundo é muito quente e a gente tem que ficar escondendo do sol. Ainda bem que nós pode contar com a sombra das mangueira”, declara Nilo. A preocupação na Barra está em maximizar o bem estar, sendo que tal ação é possível a partir da combinação trabalho, terra e técnicas, que resulta no próprio saber camponês (Woortmann, 1983). Neste sentido, conhecer as plantas é fator definidor de saber, conforme levantamento etnofarmacológico (Santos et. All, 2006) realizado por uma equipe do curso de Ciências Biológicas da Universidade Federal do Tocantins, campus de Porto Nacional. Este levantamento relatou mais de 50 espécies de plantas e identificou que a grande maioria é exógena em Barra de Aroeira, o que, para estes pesquisadores, é sintomático da influência que o grupo vem sofrendo pela “proximidade com grandes cidades do Tocantins”. *“Se nós for aprender tudo mesmo, nós vai ver que tem mais planta aqui do que nós mesmo pode conhecer”*, afirma Nilo.

“Nós planta arroz, feijão, milho, mas se nós quer usar uma planta pra fazer remédio, pra alimentar a criação, nós tem que conhecer de tudo”. A partir deste “conhecer de tudo” as portas se abrem para acessar o mundo simbólico das curas, conduzidas com a utilização de ervas medicinais conjugadas com rezas e benditos ou cânticos religiosos. Parteira e benzedeira, Maria Francisca conhece praticamente todas as espécies catalogadas pela UFT e Izabel mostra com orgulho o quintal de sua nova casa, que conta com um ervatário muito atraente. *“Aqui tem capim santo, isso aí é assa-peixe, tem também o fedegoso, o mentrasto, a gente pode usar tudo e eu plantei depois que eu mudei pra cá”*.

“A gente tem que ter o corpo fechado. Quem tem o corpo aberto pega tudo que é coisa ruim”, diz Maria Francisca. Ela, que conta 80 anos, ainda hoje *“lava roupa no Brejo”*, rodeada de crianças e noras quase todos os dias e nunca reclama de problemas de saúde. A justificativa para tanta energia é que tem o *“corpo fechado e esse é um segredo que os mais velho guarda”*. Por causa do grande número de pessoas com problemas,

“quase todo dia eu tenho que receber alguém aqui no quintal pra benzer”, diz Manoel Pumbu. “Tenho o corpo fechado e posso curar quem tá aberto”. Esta convicção, esta certeza do saber, também fortalece o poder da cura e atrai quem precisa se livrar de algum mal.

“Nesse mundo, a gente tem que conhecer as planta porque aí a gente vai saber qual pode usar e qual é que a gente não pode nem chegar perto porque não conhece”. Januário repete entre muitos risos que enganou facilmente um “amigo” porque este não conhecia. Januário conta que olhou para uma “moita” e pediu que o rapaz pegasse uma cabaça. Assim que o amigo colocou, desavisadamente, a mão entre as folhagens já gritou porque se tratava na verdade de uma “moita de cansação”. Para os moradores da Barra há uma informação implícita de que aqui não existe cabaça há um bom tempo porque esta demanda espaço diferenciado do desenhado hoje, marcadamente carregado por relações com “gente de fora”.

O cabra enfiou a mão na moita de cansação porque é bobo. Todo mundo sabe que não podia ser cabaça. Não vê que nesse mundo não tem cabaça? Até isso tá acabando porque agora o que existe é o tal do plástico. Aqui nada é fácil. Eu tenho o meu pote, gosto de água gelada, mas não bebo água da rua, essa que vem no cano.⁶²

Há aqui a afirmação do pertencimento ao grupo, com sujeitos operando a partir de um recorte realizado por si e sintetizado na indagação afirmativa que demanda necessariamente interações: “não vê que nesse mundo não tem cabaça?”. Assim, ao contarem essa estória de si para si, conforme Geertz (1989), os nativos interpretam sua própria estada no mundo considerando inclusive os deslocamentos de tempo e espaço materializados com a presença do cansação na Barra. Para os moradores da Barra, o cansação “é uma praga que chegou depois que a gente foi perdendo o conhecimento das planta”.

Muito embora em vários grupos, especialmente do nordeste brasileiro, sejam registrados relatos de uso do cansação como depurativo de sangue, no tratamento de algumas inflamações e até mesmo na culinária, em Barra de Aroeira não foi registrada essa prática. Somente Álvaro Fernandes afirmou que “antigamente era usado demais, mas hoje tem farmácia”. Segundo seus ensinamentos cuidadosamente repassados, “é só colocar o

⁶² Januário Rodrigues. Barra de Aroeira. Setembro de 2008.

cansação com o bureré⁶³ pra curtir na cachaça e fazer uma garrafada”. À exceção dessa única colocação, somente referências negativas e uma necessidade de acabar com a planta foram identificadas.

Como a maioria das pessoas está sempre exposta a mais de uma “comunidade de ideias e princípios de cada vez” (Bauman, 2005, p. 19), é necessário adotar estratégias peculiares de acionamento deste ou daquele grupo de ideias ou princípios, de acordo com o contexto. Barra de Aroeira movimenta-se, dessa forma, ressignificando a hierarquia funcional imposta pela noção de desenvolvimento, categoria externa e pretensamente geral, sem que seus elementos deixem de conviver com a chamada sociedade circundante. “*Nós não pode abrir mão de tudo não. O filtro é bom demais e quando o pessoal da saúde deixou aqui, nós aceitou mesmo, mas nós não pode abrir mão do nosso pote*”, informou Cândida.

Intensificando essas interações, o povo da Barra é absorvido pela problemática fundiária brasileira e contabilizado como não produtivo⁶⁴. “*Lá na Santa Tereza falam que nós não produz, que a juquira⁶⁵ tomou conta das nossas terra. Como é que nós pode produzir se não tem como transportar, vender, trocar? Falta é apoio*”, ressalta Nilo. A partir da experiência na Barra, como exposta nas palavras de Nilo, concordo com a proposta de Little (2002), segundo a qual tratar da problemática fundiária brasileira requer ir além do tema crucial da redistribuição de terras - o que caracterizaria a abordagem como algo muito próximo da militância - e o centramento dos processos de ocupação e afirmação territorial.

Existe na Barra o que proponho aqui chamar de espaço intersticial, uma vez que é carregado de uma estética relacional (Bourriaud, 2009) diferenciada e profundamente intersubjetiva. Este espaço é construído como uma maneira de suscitar processos de ensino e aprendizagem, que perturbam, reorganizam e inserem novas formas sociais. São as pequenas ruas, os terrenos não ocupados com casas e as passagens entre os quintais, as

⁶³ Bureré é um dos nomes populares da mama-cadela, conhecida ainda como algodãozinho, amoreira do mato, fruta de cera e inharé. Seus frutos, comestíveis, possuem consistência semelhante a uma goma de mascar. De acordo com Conceição (1980), é popularmente utilizada tratamentos de manchas na pele, tanto externamente na forma de extratos e pomadas, quanto internamente na forma de chás e garrafadas. Há ainda estudos que falam do seu uso para desintoxicação e como depurativo do sangue. A mama-cadela (*Brosimum gaudichaudii* Tréc.) é uma espécie da família Moraceae, nativa do Cerrado, com ampla dispersão neste bioma, sendo encontrada nos estados do Tocantins, Pará, Maranhão, Ceará, Bahia, Goiás, Distrito Federal, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Minas Gerais, São Paulo e Paraná.

⁶⁴ A questão agrária no Brasil contemporâneo tem várias dimensões, mas a caracterização fundiária como produtiva ainda deixa causa confusão a conexão não exatamente linear entre concentração de propriedade e utilização dos recursos produtivos.

⁶⁵ Vegetação que brota em áreas desmatadas.

roças e o “Brejo”, carregados pelos pés de caju e de “novas práticas sociais, novas práticas estéticas, novas práticas de si na relação com o outro, com o estrangeiro, com o estranho” (Guatari, 1996, p. 55). É neste espaço que as interações apresentam novas formas de pensar a partir de “mecanismos de diferenciação e manutenção de fronteiras ou limites entre pessoas e grupos sociais particulares” (Silva, 2005, p. 122).

O cajueiros são facilmente encontrados em quase todos os espaços da Barra e os cajus⁶⁶ são colhidos livremente por qualquer pessoa “de dentro” ou “de fora”, ou seja, não há a dimensão da propriedade sobre os pés de caju. “*Vamo pegá uns caju pra fazer doce?*”, explicita Sancha e este é um convite que, se aceito, vem seguido de um circular pela Barra acompanhado de sacolas abarrotadas. A polpa é utilizada principalmente para se fazer sucos e doces, além do consumo *in natura* feito geralmente embaixo dos próprios pés de caju⁶⁷, e a castanha é juntada por adultos e crianças para ser torrada em fogueiras nas frentes das casas, principalmente no início da noite⁶⁸, com o objetivo de se extrair a amêndoa. Há sempre mais crianças querendo comer do que castanhas torradas, o que gera entre estas um alvoroço neste momento do dia. Mais comedidos, os adultos geralmente manipulam a quebra da castanha e distribuem mais amêndoas entre as crianças.

Também é no “*tempo do caju*” que as crianças, destacadamente os meninos – mas não excluindo totalmente a participação das meninas –, se juntam nos quintais previamente limpos para o jogo de “*biroca*” ou “bola de gude” ou “bolinha”⁶⁹. Neste jogo, as crianças

⁶⁶ Tido muitas vezes como fruto do cajueiro, o caju (*Anacardium occidentale*) é constituído de duas partes: o fruto propriamente dito, que é a castanha; e seu pedúnculo floral, um corpo piriforme amarelo, rosado ou vermelho. Em tupi, o termo *acaiu* quer dizer “noz que se produz”, sendo que *acayu* ou *aca-iu* refere-se a ano, uma vez que alguns indígenas contam a idade a cada floração e safra do caju. O pedúnculo é suculento e rico em vitamina C e Ferro. Já a castanha, ou o fruto propriamente dito, é dura e oleaginosa. A extração da amêndoa exige tempo, método e mão de obra. A torragem da castanha ajuda a eliminar o líquido e, depois de fria, realiza-se a quebra da casca para retirar a amêndoa, tida como muito saborosa. Fonte: <http://www.embrapa.br>

⁶⁷ Em Barra de Aroeira não é comum as pessoas acumularem dentro de casa as frutas da estação. Quando têm vontade de comê-las, buscam as árvores, as colhem e consomem. A observação é válida com relação às mangas, ao caju e as condessas ou frutas do conde.

⁶⁸ Esta aglutinação em frente às casas para torrar as castanhas de caju pode se justificada tanto pelo clima quente que caracteriza a vida diária na Barra, e que não permitia esta ação em outros horários do dia, quanto por ser este o momento do descanso do dia e preparo para a noite de sono, quando são atualizadas as interações a partir do trabalho que tomou o dia todo. Tem-se então também aqui um momento de trocas e aprendizagens.

⁶⁹ Na busca para a construção desta parte da tese, me deparei com Duarte (2004), que tem uma pesquisa muito interessante sobre os jogos com “bolinhas de gude” e cujas informações trago aqui a título de contribuição para estudos posteriores. O nome “gude” deriva de “gode”, do provençal, e quer dizer “pedrinha redonda e lisa”. De acordo com este pesquisador, as civilizações egípcia e romana conheciam este jogo e, neste caso, as bolinhas eram feitas de alabastro (gesso e calcite), cerâmica, madeira, ossos de animais e mármore – o que justifica a origem do nome em inglês “marbles”, que quer dizer lascas de mármore. Ainda de acordo com Duarte (2004), na Grécia antiga, as crianças costumavam jogar com castanhas e azeitonas. Já em Roma, usavam nozes e avelãs. Esta descoberta, para mim, representa uma necessidade de pensar sobre a própria maleabilidade das fronteiras do conhecimento. Duarte (2004) ainda

fazem quatro buracos no chão batido dos quintais – as “*birocas*” – e os jogadores, não menos que dois, jogam suas bolinhas até a primeira “*biroca*”. Quem ficar mais perto, inicia o jogo e, a partir daí, deve colocar a bolinha em cada um dos buracos. Após isso, poderá “*matar*” a bolinha dos adversários atingindo-a com a sua. Ao fazer isso, além de eliminar o adversário, o jogador conquista o direito de tomar posse da bolinha atingida. Mas se erra, o jogador “*perde a vez*” e tem que esperar o giro completo para que todos joguem. E o jogo segue... Esta prática é comum no Brasil entre crianças que vivem em locais que ainda não têm a presença do asfalto nas ruas (Duarte, 2004), o que mais uma vez aproxima o grupo da Barra da organização rural.

Contudo, a especificidade aqui é que ao invés das bolinhas de vidro, os meninos utilizam as castanhas de caju. Saem em grupo para a coleta e as acumulam em garrafas do tipo *pet*. Cada menino costuma carregar dezenas de castanhas diariamente e, sempre que se encontram, iniciam o jogo, sendo que o vencedor ganha o direito de tomar posse das castanhas “*batidas*”. Os melhores garotos são, a ler a partir do resultado do jogo, os que têm mais castanhas em suas garrafas. É um momento que prepara as crianças para o que Andreza categorizou como “*organização*”. “*É engraçado ver como esses menino sabem direitinho quem é que tem mais preparo pra jogar. Isso é bom porque eles começa uma organização*”. Embora seja muito desproporcional o número de jogadores meninos e meninas, as poucas meninas que participam do jogo são, geralmente, um ou dois anos mais velhas que os meninos do grupo. Além disso, elas devem receber uma espécie de autorização dos meninos para que joguem, sem isso ficam de fora somente olhando.

Reforço a relevância do trabalho etnográfico com descrição minuciosa sobre cada detalhe da lógica e da prática do jogo com bolinhas de gude, realizado por José Jorge de Carvalho (1990). Analisando especificamente aspectos do processo de socialização dos meninos, como a construção da identidade de gênero e as relações estabelecidas pelos jogadores, e acompanhadas com entusiasmo pelos espectadores, este antropólogo consegue desenhar um rico recorte rumo à compreensão do simbolismo cultural e social da atividade lúdica. Ele se sustenta nos estudos de Piaget, para quem a criança é capaz de expressar sua capacidade de criar e manipular regras, tanto lógicas quanto morais, a partir do jogo. A prática com as castanhas de caju na Barra se aproxima da descrição de Carvalho (1990) quanto às diferentes regras e modalidades, bem como a necessidade de concentração e

registra que em um túmulo de uma criança egípcia, foram encontradas bolinhas de pedra polida, jade e ágata, datadas de 1450 a.C. Em Roma, o jogo conhecido como “*esbothyn*” era tão popular que o imperador César Augusto costumava assistir as partidas na rua.

envolvimento.



Meninos jogam “*biroca*” com castanha de caju.

Pelo que é dito, são inegáveis as interações e aprendizagens propiciadas pelos pés de caju antes, durante e depois da temporada. Manoel Pumbu diz que “*o caju é pra nós um jeito de pensar sobre a nossa terra*”. Ele afirma ainda que “*pra falar do caju, tem que falar da terra porque a terra é o que nós é*”. Remetemos aqui a Beatriz Nascimento, que iniciou ainda na década de 1970 no Brasil a discussão sobre a necessidade de ressignificar o termo quilombo. Para ela, conforme verbalizado no filme “Ori”, a “terra é o fundamento do quilombo”. Numa associação direta e proposital à categoria candomblecista, Beatriz Nascimento coloca o “fundamento” como núcleo orientador da vida das pessoas. Lembrando o reconhecimento deste grupo como quilombola e também suas características próprias da família camponesa, parafraseio Beatriz Nascimento para afirmar que a terra é fundamento da Barra.

Aqui, especialmente os homens mostram-se fragilizados quando precisam falar de si, pois encontram-se compulsoriamente distanciados da terra. Os homens que trabalham

fora do povoado ganham, de acordo com depoimentos de suas mulheres, uma espécie de aura diferente, porque *“não participam de verdade da nossa vida”*. *“Eles chega, traz o dinheiro que a gente precisa, mas esquece que a gente precisa deles também. Essa Associação mesmo, só tem mulher porque é nós que fica aqui”*. Como ficam fora a maior parte do tempo, perdem o convívio cotidiano e passam a ser questionados até mesmo no próprio saber, que parece ser abalado quando o que se faz não tem relação direta com a lida com a terra e com o dia a dia da Barra. *“Eu até que sei muita coisa, de conhecê mesmo, mas precisei comprá esse material de consertar bicicleta e é isso que eu tô fazendo pra tirar o sustento aqui de casa”*, afirmou Januário em setembro de 2008.

O que Woortmann e Woortmann (1997) chamam de saber camponês e sua existência social são capazes de superar em muito o saber especializado necessário para se ter os roçados, como se observa nas interações e trocas múltiplas, presentificadas nos diferentes espaços sociais de Barra de Aroeira: casas, quintais, Brejo, campos de caju e, também, nas roças. Este saber constitui-se em um modelo mais amplo de percepção da natureza e dos seres humanos, uso de seus recursos e talentos, regras morais, modelos de relação entre os gêneros etc. Em sua dimensão simbólica, este saber refere-se não apenas aos processos de trabalho e aos espaços agrícolas, mas também e fundamentalmente espaços sociais, de gênero e inter-geracionais. Assim sendo, se há a correlação direta entre terra e conhecimento, o acesso ao espaço intersticial dos pés de caju, aos quintais de mangueiras, ao Brejo também implicam em aprendizagens cotidianas. Ao retornar então do convite de Sancha para a cata aos cajus, ela ensina como preparar o doce: *“Pra fazer o doce de caju tem que ter esse caju colhido na horinha, tem que ter tempo pra sentar e preparar um por um...”*.



Sancha Rodrigues prepara a polpa do caju para o doce.

O tempo do caju, nativo em todo o Tocantins e outros estados do Norte, bem como do Nordeste brasileiro, é marcadamente nos meses de junho, julho e agosto. Pela presença do caju na Barra é possível refletir sobre identidades e patrimônio cultural, uma vez que benzedeiras, curandeiros e raizeiros atribuem ao caju poderes curativo, protetor, purificador, além de defumador de ambientes. “*O caju serve pra muita coisa. E não é só doce e suco não, seve pra fazer garrafada também*”, afirma Álvaro. Há citações de que ainda no Tratado Descritivo do Brasil podem ser encontradas descrições das funções medicinais dessa fruta que:

[...] os Tupinambá ingeriam antes das refeições, que os soldados e marinheiros holandeses tomavam para combater o sangramento das gengivas (o escorbuto), o que os índios usavam para fazer saborosos vinhos de mesa, que os diabéticos usavam para equilibrar o açúcar no sangue (o caju é hipoglicêmico). [...] A castanha tem imensa quantidade de proteína. (Magalhães, 1997, p. 230)

O caju não é considerado produção agrícola em Barra de Aroeira, mas como espécie nativa representa algo que pode ser traduzido como vocação natural da terra. “*Essa terra aqui é muito boa, todo ano tem muito caju*”, certifica Zacarias. Buscando promover uma reflexão sobre o patrimônio cultural, é possível afirmar a apreensão de predicativos importantes do caju.

A diversidade de usos é tal que ele já saltou para fora do uso direto e já tem os usos simbólicos. Medidor de tempo, divisor de espaço temporal: antes e depois da chuva do caju. Você tem objetos de arte usando o caju; mobiliário com trabalhos de talha feitos com caju; pintura feita com uso do caju, poesia citando caju, literatura em torno do caju, música em torno do caju. Enfim, ele entra numa penetração multifacetada na comunidade que o configura como objeto cultural. (Magalhães, 1997, p. 228)

O caju consegue aglutinar a vida sociocultural na Barra. “*No tempo do caju é um movimento grande aqui na Barra, é menino colhendo caju, assando as castanha, inventando jogo, é muita coisa mesmo*”, expõe Nilo. Outra marca do tempo do caju são os cheiros que tomam conta da Barra. Aqui há o cheiro de caju nas flores, no chão forrado, nas castanhas assadas, no preparo do doce e também na fermentação dos licores, embora estes sejam menos presentes. Barra de Aroeira mostra-se auto-construída a partir de uma relação categorizada aqui como simbiótica com a espacialidade construída e mantida. Assim, embora a proposta seja refletir sobre a Barra em três espacialidades distintas – os quintais, uma transição com os pés de caju e o “*Brejo*” –, compreendemos que o que constitui a Barra é exatamente a relação mutuamente vantajosa entre estes organismos vivos diferenciados. Isso sem esquecer a roça que, na Barra, tem uma ausência/presença que é símbolo de perdas e da escassez da própria terra, da ausência dos homens e ainda da potencial perda de saberes. Isso porque na relação simbiótica, há uma ação ativa para proveito mútuo. “*A Barra é isso aqui, esses dia de muito calor, os menino brincando e os mais velho trabalhando, tudo junto*”, sintetiza Manoel Pumbu.

Esta estética relacional nestes espaços aqui descritos é tão dinâmica quanto o é a própria vida. O que se mantém, contudo, é a esfera das interações humanas e seu contexto social. Tudo isso sustentado pela intersubjetividade, pelo “*estar-juntos*” e pela “*elaboração coletiva do sentido*” (Bourriaud, 2009, p.21). Em um sentido mais amplo, esta estética relacional dos pés de caju, dos quintais, do Brejo e, também, das casas e das roças na Barra é representada com espaços de relações humanas que sugerem possibilidades de trocas além da instituída pelos sistemas (Bourriaud, 2009) e dão vazão a todo o simbolismo das relações de saber estabelecidas na Barra.

PARTE 4



No primeiro plano: uma moita de cansação. Ao fundo: Álvaro e Andreza à espera de turistas que lhes comprem o artesanato de Capim Dourado.

Percepções do “Brejo”

Proponho aqui relembrar algumas recusas feitas pela Antropologia ao longo de suas investidas. A primeira delas diz respeito ao conceito de raça totalmente calcado na biologia, que considerava possível identificar somaticamente um grupo humano. Outra recusa é pensar a etnicidade a partir de uma cultura que pressuponha a existência do grupo em si, com características substantivas, e não como uma forma de organização social que

contextualiza e significa suas relações o tempo todo. A disposição para esta recusa não implica em imunidade quanto às armadilhas que formataram e continuam formatando a compreensão de quem se habilita a construir o texto. Contudo, a confiança aqui nutrida caminha no sentido de que afirmar tais recusas de antemão, e outras tantas poderiam ser aqui lembradas, deve sinalizar a busca por apresentar uma perspectiva diferenciada.

Dessa forma, o ponto de partida que proponho são os estudos implementados por Barth (1969), para quem os grupos étnicos são definidos como “tipos organizacionais” em que seus membros se identificam e são identificados pelos outros com os quais se relacionam. A ênfase postulada por este antropólogo estabelece que os grupos étnicos são compreendidos a partir de categorias de atribuição, adscrição e identificação. A principal característica destes grupos está no fato de que são os próprios que organizam suas interações, sem negligenciar os demais atores envolvidos no processo. Diante do exposto, uma adscrição ou atribuição categórica é étnica a partir da classificação de pessoas em termos de uma identidade mais geral e básica. Barth (1969) estabelece que, “presumivelmente”, esta classificação é definida pela origem e “*background*”, na medida em que identidades categóricas de tipo étnico são usadas para categorizar a si e a outros com propósitos de interação. Forma-se, então, um grupo com sentido organizacional em contraposição a um sentido substantivo ou de uma unidade “portadora de cultura”. É a partir das interações sociais que os participantes criam signos diacríticos, sendo tais signos utilizados para estabelecer e manter as chamadas fronteiras étnicas. Torna-se possível, dessa forma, pensar em identidades étnicas de uma maneira processual, não substancializada e sem ignorar a agência dos construtores de tais fronteiras identitárias.

“Quando os padre chegou pela primeira vez aqui na Barra, eles nomeou o Manoel Pumbu pra tomar conta da vida do grupo”, informa Francisco Rodrigues acrescentando que Manoel Pumbu deveria, então, definir a melhor data para a realização dos festejos de São Domingos de Gusmão. Embora este tenha em vários momentos reivindicado para si esta autoridade de condução em função da nomeação, ou seja, aceitando a nomeação e consolidando a interação com quem é “de fora”, Manoel Pumbu não demonstrou querer impor a data correta, mas afirmou sua insatisfação com a confusão. “As data do povo de fora é a data do povo de fora, é nós que tem que saber o que é que nós tem fazer”, diz. Com esta posição, Manoel Pumbu não nega a interação, confirmadamente modificadora, com quem é “de fora” – uma vez que ele aceita a nomeação e ao mesmo tempo tenta chamar a atenção para a força das decisões internas –, mas traz à superfície elementos

delimitadores e fortalecedores das fronteiras do grupo, colocando exatamente quem é “de fora” e quem é “de dentro”.

Também quando o proprietário de comércio em Santa Tereza afirma que “*os Preto da Barra tá na cidade*” e se apressa em organizar nas prateleiras as mercadorias que julga que os moradores da Barra necessitam, além de ficar vigilante em função da falta de confiança na honestidade dos membros do grupo, instauram-se elementos de construção dos grupos. Embora seja possível afirmar que a orientação do comerciante está pautada pela experiência de venda garantida mas também pela adesão à construção histórica no Brasil da identidade do negro como desonesto e pobre, a fronteira étnica não é construção exclusiva deste comerciante. Assim, também os membros da Barra assumem a agência e afirmam dentro do próprio comércio que “*eles sabe que a presença dos Preto da Barra é venda garantida*”, como verbalizado por Joana. Ela não nega o etnônimo “*Pretos da Barra*”, se insere no grupo de uma forma ativa e, ainda, inicia um processo de significação local do próprio etnônimo. Este movimento de construção é fortalecido por Sancha, já na Barra, quando diz que a presença de Vanvirgem existe “*pra ensinar que os Preto da Barra tem o dever de proceder com honestidade*”. Para contribuir com a reflexão, aponto que

...os etnônimos podem ser considerados como uma gama de elementos que os atores sociais hoje utilizam para enfrentar as diferentes situações políticas que a eles se apresentam e, assim, eles servem de signos de reconhecimento. Além disso, um etnônimo pode receber uma multiplicidade de sentidos em função das épocas, portanto, não se deve considerar que tal modo de identificação exista eternamente, mas que sua utilização é de natureza performativa e, assim, estabelecer os usos sociais do termo. (Amselle, 1999, p. 36)

Quando ressalta a ideia de “usos sociais”, Amselle reforça a compreensão de que as significações estão no âmbito de um contexto e de uma dinâmica performativa. Assim é que as significações para “*Pretos da Barra*” demandam sempre uma contextualização e identificação da agência na utilização da expressão. Hoje, para além da identificação como “*Pretos da Barra*”, na interação promovida com os moradores do município de Santa Tereza e cidades vizinhas, este grupo identifica-se pelo etnônimo “quilombo” a partir da relação com o Estado, através da Fundação Cultural Palmares, do Incra e de outras agências, como o próprio governo do Tocantins e seus institutos, as prefeituras e os movimentos quilombolas. Ou seja, após o reconhecimento, o grupo se identifica e é identificado com um etnônimo a mais. Agora são “*Pretos da Barra*” e quilombolas,

etnônimo capaz de falar das fronteiras étnicas que os localiza nas interações estabelecidas e os valoriza em sua diferença e em seu pertencimento.

Esta nova identificação, como é de se esperar, repercute nas relações locais, transformando-as, assim como ao significado anterior de “*Pretos da Barra*”. Desde a Constituição de 1988 que os termos “quilombo” e/ou “remanescente de quilombo” assumiram uma significação atualizada. Esta atualização fortemente agenciada por antropólogos e antropólogas realizou-se a partir da discussão do Artigo 68 do ADCT, que conferiu direitos territoriais aos remanescentes de quilombos que estejam ocupando suas terras e ainda lhes garantiu a titulação definitiva pelo Estado brasileiro. Este trânsito permitiu, inclusive, o desenho de “uma cartografia inédita na atualidade, reinventando novas figuras do social” (Revel, 1989, p. 7). Mas atualizações mais intensas acontecem no nível local, quando grupos inteiros, inclusive o da Barra, passam a ressignificar o termo. “*Agora que nós é quilombo, nós pode ter os documento dessa terra deve*”, diz Anaíde associando a nova condição identitária ao campo dos direitos.

A necessidade de reconhecimento a partir da nova legislação acerca de quilombos no Brasil foi o que marcou, de acordo com O’Dwyer (1995), a abordagem mais contemporânea desta temática. A autora demarca que os novos significados se iniciaram em outubro de 1994, quando um Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia elaborou documento com as posições sobre os diversos significados de quilombo. O documento, encomendado para o Seminário das Comunidades Remanescentes de Quilombos promovido pela Fundação Cultural Palmares, não apresenta um conceito fechado sobre quilombos, em função da polêmica que envolveu as discussões. O’Dwyer traz em trabalhos posteriores forte tentativa de garantir que quilombo seja entendido como grupo que não está “isolado” do restante da população e não necessariamente com histórico ligado a insurretos ou rebelados. Esta posição de pessoas que pensam sobre o assunto na Academia encontra-se com a forma como os membros da Barra demonstram a compreensão sobre o que seja quilombo.

Apesar de todos os problemas e atropelos⁷⁰ que marcaram a própria instituição do artigo 68, este contribui para a certeza de que “é preciso agregar a análise do amálgama de referências formado pelas sucessivas conversões simbólicas a que o termo quilombo estava sendo submetido ao longo das reformulações ideológicas e políticas que alimentaram os anos de 1970 e 1980” (Arruti, 2006, p. 70) ao vivido pelos diversos grupos reconhecidos. É

⁷⁰ Para mais detalhes sobre como se sucedeu este processo de aprovação do artigo 68, sugiro Arruti, 2006, pp. 66 a 70

a partir deste amálgama trabalhado por militantes, políticos e legisladores, e ainda da consideração das significações locais trabalhadas cotidianamente que se chega a uma atualização inquestionável dos quilombos ou grupos remanescentes de quilombos no Brasil atual. Toda esta mobilização contribui também para atualizar os próprios estudos sobre o tema.

“*Todo mundo aqui é quilombo, todo mundo aqui é herdeiro*”, diz Andreza. Assim é que, além de ser um ato de reconhecimento jurídico, o artigo 68 do ADCT é transformado em um “ato de *criação social*” (Arruti, 2006, p. 66. Grifo do Autor), sendo que, a partir da teoria da etnicidade, verifica-se uma construção teórica que desloca o eixo da discussão do chamado “quilombo histórico” para a existência social e afirmação política desses grupos no presente. Indubitavelmente, os grupos reconhecidos como remanescentes de quilombos assumem esta atualização, uma vez que estão muito vivos, mas não se limitam a reproduzir simplesmente o modelo genérico que a categoria jurídica porta. Complexificam ainda mais o termo e contribuem decisivamente para a processualidade da nomeação, portando-se o tempo todo a partir das relações com todas as demais agências. De acordo com Andreza: “*Agora que nós é quilombo, tem que fazer mesmo esse artesanato de Capim Dourado, porque agora vai vender mais*”. Ela toma para si a responsabilidade de manter a adesão do grupo ao etnônimo “quilombo”, que parte de uma relação jurídica para garantir relações com diversos Outros, a exemplo dos turistas que compram as peças de Capim Dourado e os próprios membros do grupo que são impulsionados a produzir de forma mais sistematizada o artesanato.

Quando Nilo afirma que “*nós é quilombo, mas nós sabe quem nós é*” ou quando Manoel Pumbu diz que “*agora que nós é quilombo, nós pode até fazer o nosso lado religioso mais forte*”, não há dúvida de que estas apreensões pautam-se pelo conceito sustentado nas normas instituídas pelo Artigo 68 do ADCT. É nítido, com essa leitura, o distanciamento do que foi acordado ainda em 1740 pelo Conselho Ultramarino em resposta ao rei de Portugal, que estabelecia como quilombo “*toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele*” (Moura, 1993, p. 11). A fuga proposta por Almeida (1999) a uma compreensão “*frigorificada*” dos conceitos abre, na verdade, um novo campo de ação para os diferentes agentes sociais e demanda uma escrita atenta ao que ocorre na Barra, uma vez que estes assumem a designação quilombola, a significam a partir do local e mantêm a identificação como herdeiros de Félix José Rodrigues e como ocupantes históricos do

lugar.

Os membros da Barra constroem, apreendem e organizam historicamente suas nomeações – sendo estas impostas ou auto-atribuídas – em um movimento de complexificação dos elementos significativos que lhes são externos e/ou internos. O que se observa é a construção de “arenas de discursos” (Gluckman, 1987), em que não se registra a recusa veemente do que vem de fora. Esta aceitação, contudo, não implica a negação de fatores internos ao próprio grupo, que segue construindo sua especificidade, ou seja, as interações são fortes elementos identificadores do que seja a Barra. É neste exercício que o grupo reforça o deslocamento do olhar para as “fronteiras diferenciadoras e os mecanismos de sua manutenção” (Silva, 2005, p. 115) mostrando-se como multi-referenciado no tempo e no espaço.

Em uma tentativa de pensar as categorias na busca pela construção do conhecimento, é pertinente indagar sobre os efeitos do processo de reconhecimento – considerado para este propósito um “evento crítico”, conforme classificação de Veena Das (1995) –, na auto-percepção identitária dos grupos sociais quilombolas. Outra pergunta que salta aos ouvidos em campo é de que modo os membros destes grupos reelaboram essa auto-percepção. Por evento crítico⁷² acordo aqui os fatos capazes de promover rupturas importantes em vários planos da vida social. Então, o reconhecimento como remanescente de quilombo pode ser considerado evento crítico porque é apreendido como uma ruptura capaz de conduzir os grupos reconhecidos a reelaborações e ainda fazer desta deste reconhecimento o verniz das interações sociais. São explícitas as construções na Barra que se iniciam com o “*agora que nós é quilombo*” demarcando nitidamente o antes e o depois deste evento datado, documentado e lembrado cotidianamente.

“*Todo mundo aqui é Rodrigues, é herdeiro, todo mundo aqui é quilombo mesmo*”, afirma Andreza. Neste exercício implementado por Andreza de alinhar nome, herança e reconhecimento quilombola lanço mão de Bauman (2005), para quem as identidades somente nos são reveladas enquanto algo a ser inventado e não “descoberto”, o que contribui para atualizar as identidades em vez de localizá-las em um tempo e espaço imutáveis, como algo que está fixo e pronto para ser desvendado. Assim, o que foi e o que é, e ainda o que será, estão juntos na afirmação de si. Ao perguntar de que forma os grupos reconhecidos como quilombolas dialogam com as representações a seu respeito, proponho ainda uma aproximação com Hall (2003) quando este afirma que as identidades que

⁷¹ Para fortalecer a formulação de *invenção* aqui trabalhada lançamos mão da apreensão de Anderson (1991) que nos aponta uma direção muito interessante que aproxima *invenção* de “imaginação” ou “criação”. Anderson critica Gellner que, em sua ansiedade por demonstrar que o nacionalismo é uma “mascarada sob falsas aparências”, acaba por aproximar *invenção* de “falsidade” e/ou “fabricação”. A nossa perspectiva é, portanto, a de Anderson (1991) que nos mostra ser possível distinguir cada “comunidade” pelo modo como são “imaginadas” ou *inventadas*.

⁷² Veena Das (1995) elaborou o conceito de Evento Crítico ao tratar de acontecimentos importantes na história recente da Índia que provocaram não só rupturas no cotidiano, mas também alteraram as diretrizes que orientam as relações entre grupos – sikhs, hindus e muçulmanos – envolvidos nestes fatos, assim como suas relações com o Estado. Esta pesquisadora é importante aqui ainda porque recusa concepções de homogeneidade e privilegia as descontinuidades que permeiam as identidades sociais, além de contribuir para o pensar sobre os trânsitos identitários.

parecem invocar uma ideia de origem relacionam-se com os recursos da história, da linguagem e da cultura para produzir o que virão a ser e não exatamente para retratar o que são. Assim, uma das dimensões das identidades surge de uma construção narrativa do eu/nós. Este processo não reduz em nada a eficácia discursiva porque a sensação de pertencimento que as identidades provocam está sempre presente, ainda seguindo as ideias de Hall (2003).

Trabalhando com este pressuposto, Bauman (2005) diz que a ideia de “identidade nacional” é uma ficção que surgiu da crise do pertencimento verificada entre os agentes de construção da nação e a própria nação. Este surgimento a partir de uma crise também representa um esforço em transpor a fissura entre o “ser” e o “dever ser”. “*Os Preto da Barra é tudo honrado, e agora que nós é quilombo nós tem que preservar ainda mais nossa herança*”, diz Joana. Trago Bauman neste ponto para pensar a invenção do que vem sendo chamado de identidades quilombolas no Brasil, tendo como ponto de partida a diversidade dos grupos reconhecidos como tais e constante adesão de novos elementos de reforço e ressignificação das próprias identidades.

“*É porque nós é quilombo que eu tenho que sair e discutir com muita gente a nossa situação. Agora mesmo eu fui pro Fórum Social Mundial⁷³, em Belém, e tinha muito quilombola lá*”. Assim, a compreensão apreendida a partir da fala de Andreza é de que ser quilombo em Barra de Aroeira significa ajustar uma forma de ver o mundo que esteja em sintonia também com os demais grupos reconhecidos, em um processo de busca por elementos de aproximação. Por outro lado, a identidade quilombola é vista como aberta, uma vez que está vinculada à situação social concreta e específica do grupo, ao mesmo tempo em que se coloca em diálogo com muitos Outros. Ela é, a partir da Barra, uma porta de acesso aos direitos de cidadania, sem perder contudo as especificidades que marcam o local. “*A gente concorda em muita coisa, mas nosso jeito de viver tem que ser respeitado porque as coisa que vem pra nós, só vem pra nós mesmo*”, afirma Izabel. É exatamente esse acordo quanto ao que é geral e o que é específico que leva à invenção identitária que possibilita a nomeação única como quilombola, mas respeitando a história e renovando as identidades locais de grupos humanos diferenciados.

Quando pronunciadas as palavras quilombos e quilombolas é acionado o imaginário social que vai desde o Brasil Colônia, passa pelo Império e chega até a República, mas

⁷³ A cidade de Belém (PA) sediou a nona edição do Fórum Social Mundial, em 2009. Com o tema “Um Novo Mundo é Possível”, o evento se estendeu do dia 27 de janeiro até 1º de fevereiro. Durante o encontro, reuniram-se ativistas de mais de 150 países.

extrapola este contexto e chega também à Constituição de 1988 e às representações dos grupos reconhecidos. *“As pessoa fica assim (...) quando vê que nossa cor é mais clara, mas nós aqui é quilombo, a lei tá do nosso lado”*, complexifica Andreza. Tratar da questão ainda é tentar se firmar em um terreno movediço e perigoso, em um campo em construção, tanto da perspectiva política quanto analítica. As tentativas de lidar com o tema de forma a trazer um levantamento histórico de como o quilombo foi conceituado desde o Brasil Colônia já deram a sua contribuição ao debate. A etnografia destes processos é a demanda mais urgente hoje, a busca agora é por empreender investigações sobre o modo como os diferentes grupos lidam com os múltiplos processos desencadeados pela nova categorização. *“Nós é quilombo desde 2006, tudo aqui é quilombola agora”*, identifica-se Nilo.

“Agora que nós é quilombo, fica mais fácil de conseguir as coisa aqui na Barra”, afirma Andreza demonstrando que vivencia intensamente o evento do reconhecimento também como uma via de acesso a recursos materiais, tanto quanto simbólicos. Mas reafirma a diferença quando aponta sua própria história, ao que Andreza complementa: *“Digo isso agora, porque a nossa história é muito mais antiga do que esse reconhecimento do governo”*. O discurso sobre a constituição e manutenção do grupo é carregado de complexidade e atualidade, como sinaliza a declaração de Manoel Pumbu, um dos moradores mais velhos da Barra: *“Como é que nós pode falar da nossa vida, sem falar dessa terra, daquela guerra, da força que nós tem? Esse reconhecimento aí é muito bom, mas veio depois”*. A vida, a partir da informação de Manoel Pumbu, é bem mais complexa e profunda do que o reconhecimento como remanescente de quilombo, a vida é conotada pela força de seu povo. Mas ao mesmo tempo, este mesmo reconhecimento não é negado ou rejeitado e sim agregado a novas interpretações.

Da mesma forma que o Estado moderno, na busca pela obediência dos indivíduos e da sua mobilização política, tornou compulsória a adoção da identidade nacional por parte de todas as pessoas que estavam no seu território e sob o seu controle, o discurso sobre a nação implicou classificações, a exemplo das tradições, dialetos, modos de vida. Considera-se inicialmente necessário homogeneizar estes modos de vida, tradições etc, uma vez que a ideia de nação requer o chamado “efeito de fronteiras”, que é a marcação de fronteiras, também simbólicas, delimitando o que é externo ou interno à configuração da “identidade nacional”. Após o reconhecimento, os grupos quilombolas, a exemplo dos membros do grupo de Barra de Aroeira, passam a ser oficialmente categorizados como

grupos nacionais diferenciados, detentores de direitos e passíveis das políticas públicas por parte do Estado. Como tais, passam a ter acessos e garantias legais, o que na maioria dos casos não tem redundado em melhoria concreta na qualidade de vida dos sujeitos.

O grupo da Barra aceita a nomeação como quilombola, mas, ao mesmo tempo, rejeita a homogeneização imposta pela nomeação categórica e parte para uma construção local do que seja quilombola não rejeitando os preceitos legais, o que novamente remete a Bauman (2005) quando este afirma que a rejeição do que os outros desejam que sejamos é o que constitui nossa identidade. Quando Manoel Pumbu afirma: *“Eu fui nomeado para cuidar da vida religiosa do povo da Barra, mas agora que nós é quilombola, eu tenho que ter a ajuda da Associação”*, ele consegue unir pontos históricos aparentemente distantes no tempo e no espaço de constituição da identidade local. Ou seja, o grupo que antes era afirmado exclusivamente como herdeiro de um ancestral comum passa a agregar novas forças de nomeação sem precisar abandonar ou rejeitar elementos que constituíram e garantiram a sua existência. *“Nós é quilombo agora, mas nossa raiz continua a mesma”*, diz Álvaro quando perguntada sobre como fica a vida do grupo depois do reconhecimento. Neste sentido, ser quilombo reforça a identidade local e não a fragmenta ou diminui a agência do grupo da Barra.

As categorias quilombos e quilombolas, como todas aliás, sofrem alternâncias de acordo com a visão e objetivo de quem as propõe. Enquanto que para o Conselho Ultramarino, quilombo foi definido como toda “habitação” de negros fugidos que estivessem em número superior a cinco em território desabitado e ainda que não demonstrassem fixação na terra, com a construção de “ranchos” e “pilões”, os movimentos de negritude, destacadamente o Brasil da década de 1970 com a historiadora Beatriz Nascimento e outros, buscavam repensar a categoria e associá-la a uma cosmologia africana. Para além do oficial e do engajado, quilombo na Barra *“é o jeito de organizar as coisa pra conquistar direitos, por isso é que agora nós tem Associação, tem uma organização, um envolvimento político maior”* e, ainda de acordo com Andreza, *“pra ser quilombo, tem que entender de política porque é pela política que a gente consegue as coisa”*. Esta apreensão da categoria apresentada por Andreza e generalizada na Barra é que nos serve de apoio neste trabalho.

A dimensão política, pela perspectiva apresentada por membros do grupo, é trazida à superfície como elemento sem o qual não é possível trabalhar a categoria de quilombo na Barra. A fala de Andreza complexifica ainda mais esta conceituação e pode ser

sistematizada em três pontos básicos que contribuem para a compreensão da categoria pelo local. Primeiro, há uma adesão entre quilombo e “*conquista de direitos*”, o que carrega o reconhecimento de uma positividade cada vez mais observada entre os diversos grupos já reconhecidos no Brasil; segundo, para pensar quilombo na Barra há que se considerar necessariamente a intensificação de uma “*organização*” específica o que, aliás, estabelece uma sintonia com o demandado pelos organismos que reconhecem; e finalmente quilombo e “*envolvimento político*” andam necessariamente juntos. Tudo isso para fechar com o acordo de que quilombo é “*o jeito*” como as ações são implementadas na vida das pessoas do grupo, o que atualiza e dinamiza a própria categoria.

É fundamental, então, dedicar menos foco ao número de negros aglutinados – como imposto pelo Conselho Ultramarino – e centrar atenção nos traços diacríticos que reverberam a negação do sistema escravista e do poder instituído – como proposto pelos movimentos negros organizados –, mas além disso é imperativo ouvir o que as pessoas reconhecidas como quilombolas dizem e, em Barra de Aroeira, é exatamente a partir da organização e engajamento políticos, da conquista de direitos e de recursos, que emergem as compreensões do que é ser quilombo. “*Agora que nós é quilombo nós pode chegar lá no Incra e cobrar o que é que tão fazendo pra resolver essa situação das terra*”, diz Nilo, que se apresentou durante o trabalho de campo, como um homem lutador e que acredita que o reconhecimento é um canal importante de passagem para o campo dos direitos. Foi também Nilo que fez ricas associações entre o grupo e a centralidade da terra em sua constituição.

“*Quilombo é você fazer as coisa acontecer*”, sintetiza Izabel. Assim, o grupo de Barra de Aroeira vem dinamizando sua auto-identificação, haja vista ressemantizarem a identificação como “*Pretos da Barra*”, sem arriscar a identificação como quilombola, fator garantidor de direitos. O que equivale afirmar que eles mantêm a nomenclatura “*Pretos da Barra*”, revalorizando-a com a nova identificação quilombola. Isto não apenas agrega sentido, ou seja, tem implicações semânticas, mas também repercute no plano das interações locais, ajudando a reconfigurá-las. “*O jeito que nós organiza nossa vida é que mostra que nós é quilombo, nós não precisa de patrão*”, informa Nilo oferecendo a justa dimensão de quilombo enquanto liberdade e autonomia⁷⁴ econômica. Pela conceituação

⁷⁴ Há estudos que mostram que “se pode reinterpretar criticamente o conceito e asseverar que a situação de quilombo existe onde há autonomia, existe onde há uma produção autônoma que não passa pelo grande proprietário ou pelo senhor de escravos como mediador efetivo, embora simbolicamente tal mediação possa ser estrategicamente mantida numa reapropriação do mito do “bom senhor”, tal como se detecta hoje em algumas situações de aforamento”. (Almeida, 1999, p. 14)

local aqui apresentada, quilombo é o modo de ser o que se é.

Diante desta possibilidade de reinterpretação, quilombo não pode mais ser compreendido como algo relacionado ao passado na tradição histórica ou “frigorificada”. É urgente compreendê-lo como uma unidade viva instituída como um sistema político, econômico, religioso, de parentesco. São, portanto, grupos sociais que se articulam e se organizam tomando em consideração suas próprias características sociais, políticas, religiosas, sindicais e outras, sempre em interação com outros grupos. Abordar estes grupos da perspectiva antropológica, para além da instrumentalidade da elaboração de laudos, requer a percepção e defesa dessa atualização, o que recai no campo mais rico da Antropologia, conforme a perspectiva que vislumbro aqui.

Muito embora para cada grupo inserido nos relatórios técnicos seja solicitado também um laudo antropológico devidamente sustentado por uma etnografia, após o reconhecimento os grupos passam a ser englobados pela categoria genérica de quilombolas, que acaba por desconsiderar interações específicas e constituições históricas e sociais que marcam os processos de existência dos grupos no presente etnográfico. Isso posto a partir da perspectiva do estado nacional. O que busco acrescentar com esta pesquisa é que, pelo caráter dinâmico inerente aos grupos humanos, os próprios povos reconhecidos como quilombolas atribuem significação local à categoria e a utilizam de acordo com padrões desta significação, tanto em suas interações com os grupos envolventes quanto com os poderes nacionais. Evidencia-se, assim, o caráter polissêmico e historicizante das categorias quilombo e quilombola. Em Barra de Aroeira, quilombo e quilombola não podem ser compreendidos longe da articulação política contemporânea no processo de busca por acessos e cidadania. É neste sentido que Izabel defende que *“agora fica mais fácil articular para melhorar a nossa situação”*.

“Tem mais de 100 ano que nós tá lutando pra ficar nessas terra, que é nossa, que o nosso ancestral deixou pra nós, e agora acho que é mais difícil de alguém tomar as terra dos Preto da Barra”, afirma Joana. Ela diz ainda da necessidade de manter diálogos com outros núcleos de organização social para fortalecer as redes do grupo e ainda reforça que a luta é pela cidadania, é ampla e abarca diferentes sujeitos sociais: *“Quando nós conversa com as pessoa do Gruconto lá de Porto, com os companheiro do Sindicato dos Trabalhador Rural, com as mulher artesã do Jalapão, dá pra ver que o nosso caminho é o mesmo, que é a união desse povo todinho”*. Dessa forma, a nova nomenclatura coletiva de quilombolas, ao referir-se a uma categoria política genérica de expressão nacional, abre

também novas possibilidades de diálogo com outras categorias políticas locais, como trabalhadores rurais, artesãs, movimentos sociais e negros. Os “*Preto da Barra*”, ao se tornarem quilombolas, assumem uma identidade política e colocam-se como sujeitos políticos relevantes no diálogo com outras categorias sociais. É um grupo que, após o reconhecimento, vê e valoriza uma aproximação pela luta e pelo lugar com outros grupos e categorias referentes a distintos universos. “*Agora eu quero ver tirar as terras dos Preto da Barra. Agora nós é quilombo*”, declara Nilo.

Diante do exposto, fica evidente que novas buscas no campo teórico se fazem necessárias para interpretar, explicar e abordar o presente social dos quilombos no Brasil, mas também está manifestada a forte adesão que qualquer estudo deve manter ao vivido pelos próprios quilombos. Para Munanga (2003), no Brasil contemporâneo, quilombo não pode mais ser compreendido como um ponto isolado em áreas rurais povoadas única e exclusivamente por negros descendentes da escravidão. Os próprios quilombos revelam seus moderadores, que são muitos, internos e externos aos grupos, e também complexos. Em Barra de Aroeira, que conta com o que socialmente é considerado negro, branco e mestiço⁷⁵, as escolhas não se mostraram pelo viés étnico-racial aos moldes do que é propagando pelos movimentos negros organizados, mas sim pelo nível de engajamento com as questões específicas do grupo, ressaltadas durante este trabalho como políticas e que tocam sempre no campo dos direitos. Talvez expressões com significado de “resistência”, “elemento agregador” (Munanga, 2006), consigam de forma mais eficaz abarcar o vivenciado, a exemplo da reorientação percebida com a expressão “*Preto da Barra*”.

*Toda vez que eu vou pra Santa Tereza, as pessoa fica olhando e falando: “ó os Preto da Barra”. Mas eu me mudei pra de junto dos nego, mas pra mim são branco. Pra mim são branco. Eu também sou nega, na minha família é que não tem nego, mas eu também sou nega.*⁷⁶

A afirmação de Maria Francisca mostra como não é possível pensar em contraposições do tipo negro x branco sem um contexto que localize os diversos agentes em interação dentro de um grupo social. Esta é talvez uma manifestação de como a categoria negro vem sendo ressignificada não somente em Barra de Aroeira, mas também

⁷⁵ Fazemos aqui a ressalva quanto às implicações que o termo mestiço carrega consigo, especialmente no caso brasileiro.

⁷⁶ Maria Francisca Rodrigues. Barra de Aroeira. 23 de agosto de 2008.

no Brasil. De expressão pejorativa quando acionada para identificar “os nego”, na fala de Maria Francisca, e usada com mais frequência neste sentido até fins da década de 1930 no Brasil, o termo começa a adquirir conotação positiva após ser empregado pelos primeiros etnógrafos a lidar com a questão no País, a exemplo de Raimundo Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Querino, Gilberto Freyre e Édison Carneiro. Interessante observar como a fala de lideranças que tenham atuação destacada na Associação, como são os casos de Joana e Andreza, amplia a percepção do grupo para fora, enquanto que a fala de Maria Francisca, que tem uma vida integral na Barra, amplia essa mesma perspectiva para o interior do grupo, para significações do vivido e não dos movimentos políticos.

Quando Maria Francisca diz que se mudou para “de junto” dos “nego” e também passou a ser “nega”, ela afirma um pertencimento que extrapola categorizações pela cor da pele ou pela consanguinidade, sejam estas categorizações engajadas ou não. É pelo vivido das falas de Maria Francisca, de Joana, de Nilo que a categoria é carregada de elementos de afirmação⁷⁷. “É os Preto da Barra que também movimenta o comércio da Santa Tereza”, diz Joana. Neste sentido, em que pese a contribuição de pesquisadores externos para o uso de categorias de identificação, é a afirmação do grupo local que faz com que seja possível identificar quem é “de dentro” e quem é “de fora” da Barra. A identificação em si, repito, não retira do grupo o seu caráter de intensa aproximação com os diferentes agentes de construção social dentro e fora do Jalapão, do Tocantins ou do Brasil, o que dota o mesmo de uma intensa pluralidade.

Esta pluralidade pode ser identificada no voz dos herdeiros da Barra quando falam de si não a partir de uma única identificação étnica, mas sim a partir do fato de pertencerem a um grupo que tem um ancestral comum, sendo que este agrega pessoas por interesses comuns e que, contemporaneamente, se identificam como quilombos. “Nós aqui é tudo herdeiro do véi Félix, pelo que ele foi de lutar e vencer a guerra e também pelo que ele ensinou da gente saber quem é que tá do nosso lado. Aqui nós tudo é quilombo”, defende Manoel Pumbu. Não percebemos racialização ou essencialização do povo da Barra, mas movimentos que apontam aproximações que unificam o grupo em suas estratégias de existência. “Desde quando começou esse movimento que nós não tem dúvida

⁷⁷ Em um exercício para compreender a trajetória da expressão “negro” no Brasil, entendo que o termo, usado para identificar componentes de influência africana, foi popularizado e politizado por entidades como a Frente Negra Brasileira, o Teatro Experimental do Negro, a Pastoral do Negro da Igreja Católica e o Movimento Negro Unificado. Neste sentido, concordo que “atualmente, negro é uma categoria sociopolítica de conotação positiva e constitui, por assim dizer, o termo politicamente correto” (Sansone, 2004, p. 73).

de dizer que nós é quilombo, que nós tem esse direito porque a nossa história começou bem antes disso tudo”, afirma Andreza.

Os membros da Barra são quilombolas, sendo que esta categoria parece ser vista como algo que extrapola este viés étnico-racial. Afirmam quilombos como direitos adquiridos, *“uma coisa muito boa”*, como diz Manoel Pumbu, não ignorando que o Estado tutela, mas não garante cidadania plena. *“Depois desse reconhecimento nós conseguiu essas casa da Caixa, esse poço artesiano da prefeitura, até a escola melhorou, mas nós sabe que se nós quiser muita coisa, o governo não vai dar. Cadê os documento da terra?”*, afirma Izabel. *“Ser quilombo é ter alguma coisa a mais”*, afirma Andreza acrescentando que após o reconhecimento são muitas as políticas públicas que chegam com frequência até o grupo, mas também ela faz a ressalva de que é necessário ficar vigilante quanto ao cuidado com a vida local. As sinalizações e estímulos apontados por Andreza para que os membros do grupo busquem sempre sua própria história são de que *“de repente isso acaba e fica mais difícil do que já era”*.

“Depois que nós virou quilombo, as pessoa ainda tem preconceito, mas tem vantagem em dizer que é quilombo, essas casa que tão construindo mesmo é porque nós é quilombo”. A fala de Andreza explicita a percepção do racismo⁷⁸, e da racialização por parte de quem é “de fora” do grupo, mas também demonstra de forma contundente que o autorreconhecimento pode trazer diferenciais positivos. Os contornos que ela delineia para apontar o grupo são pela afirmação de que *“todo mundo aqui é quilombo. A nossa pele é bem clara, mas todo mundo aqui é negro.”* Tais posições adotadas por membros do grupo chamam a atenção para a tarefa de

[...] transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos. Conseqüentemente, opto por mostrar a natureza contextualizada dos construtos nativos através da exposição contextualizada dos construtos analíticos. Isso exige que os próprios construtos analíticos sejam situados na sociedade que os produziu. (Strathern, 2006, p. 33)

⁷⁸ Historicizando a forma como racismo atua, Munanga (2006) aponta que o conceito surge no Brasil por volta da década de 1920 e, para ele, esta concepção sofre forte mudança a partir dos anos de 1970, principalmente em função do surgimento de movimentos organizados dispostos a refletir e promover intervenções a partir das relações estabelecidas, indo do biológico ao social. Dessa forma, o chamado “novo racismo” se sustenta em noções como etnia, diferença e identidade cultural, mas “as vítimas continuam as mesmas” nos estudos de Munanga. Etnia, para este pesquisador, não pode ser compreendida como uma entidade estática, mas nasce e desaparece historicamente. A partir desta perspectiva, quando dizemos negro ou branco, falamos de sujeitos plurais, coletivos e que se constituem a partir de elementos de afirmação ou negação.

“O povo aqui da Barra é tudo quilombo”, diz Manoel Pumbu. “Nosso povo sofreu demais e merece ter o direito dessa terra, sendo quilombo fica mais fácil porque o estado ajuda mais”, diz Andreza historicizando, contextualizando, atualizando e significando a partir da perspectiva local o entendimento do que seja ser quilombo. Acredito, assim, que não conseguimos caminhar sem a devida flexibilização das nomeações, categorizações e identificações, buscando sempre a apreensão local em uma relação de sinceridade entre os sujeitos/objetos ou objetos/sujeitos em campo.

Em Barra de Aroeira, a explicação imediata para a propriedade da terra é o Decreto Imperial, assinado por Dom Pedro II, concedendo as “12 léguas em quadra” ao ancestral Félix José Rodrigues, muito embora o documento tenha sido perdido em um incêndio acidental que destruiu toda a casa onde o mesmo era guardado. “Uma tristeza só, não sobrou nada, queimou tudo”, afirma Sancha ao que é complementada por Manoel Pumbu: “por isso que o Manoel Maroto, o Jacob e o Horácio foi até o Rio de Janeiro com aquela dificuldade toda, porque eles queria ter o documento de volta”. Nesta afirmação, Andreza não demonstra indícios de dúvidas: “O documento existe, ele não tá aqui, mas é só ir atrás, parece que tem uma cópia em Portugal”. Esta forma específica de produção de distintividade, que conta aliás com outros casos parecidos no Brasil, é “uma expressão de resistência”, conforme categorização da antropóloga Ilka Boaventura Leite (2004). Aqui, o herói fundador apresentou-se ao Exército Nacional, como voluntário da Pátria, em uma estratégia para a conquista de sua liberdade e de seus descendentes até a “quinta geração”. Neste empenho está ainda uma prova de autonomia, a partir da perspectiva de que seus herdeiros ocupam uma terra que lhes pertence inquestionavelmente para estes.

Se voltarmos nosso olhar para fins do século XIX, observamos uma resposta criativa das vítimas do sistema à sociedade escravocrata da época na busca por serem reconhecidas como dignas de direitos. A partir da Barra, esta resposta foi sendo atualizada na medida em que o grupo passava por perdas históricas de terras, até chegar ao reconhecimento com remanescente de quilombo. Este reconhecimento se deu no recém-criado estado do Tocantins, que veio com todo um impulso empreendedor pela instalação de novos municípios, ocupação compulsória de áreas e esfacelamento de terras para atender a desmandos políticos localizados. Toda esta movimentação deixou em suspensão a credibilidade quanto ao direito às terras ocupadas pelos herdeiros de Félix José Rodrigues, ou seja, o Estado reconhece oficialmente grupos diferenciados mas não consegue lidar com a dinamicidade por ele mesmo criada quando estimula demarcações arbitrárias e novas configurações geopolíticas locais. São, portanto, dois movimentos contraditórios, mobilizados por diferentes agentes e agências públicas e que revelam uma

organização estatal politicamente multifacetada. “*Depois que criou o Tocantins eu não sei se tem mais jeito porque tem cidade nas nossa terra agora*”, afirma Francisco Rodrigues. Toda este conjuntura faz com que, reconhecidos, os quilombolas de Barra de Aroeira passem a conviver com a insegurança trazida pela criação de novos municípios nas terras que tinham como suas.

De acordo com Maria Francisca, num movimento de afirmação que minimiza esta insegurança: “*Tudo aqui é quilombo, eu mudei pra de junto dos nego em 75, mas eu também sou da Barra e essa terra é nossa por direito*”. Sua fala sobrepõe-se à ideia senso comum de quilombo; contraria a versão oficial, canônica; mas também não carrega o discurso racializado da militância. Três pontos podem ser trazidos para ajudar a pensar, sendo o primeiro o fato de que os moradores da Barra se colocam como herdeiros de um herói de guerra, não carregando em seu discurso qualquer referência à vitimização imposta pela escravidão – aqui ele adotou uma estratégia de libertação e logrou êxito; segundo ponto é que eles são detentores de uma propriedade legal, com documentação expedida pelo Imperador e outras provas documentais e de ocupação histórica cuidadosamente guardadas, a exemplo da “*farda*” que o ancestral usou na Guerra do Paraguai, a referência à demarcação pelos pés de Buriti e os cuidados com os quintais e suas mangueiras; e por fim, o pertencimento à Barra extrapola a substantivação e envolve uma gama complexa de trabalhadores, artesãos e desapropriados, como é o caso da própria Maria Francisca. Dessa forma, ser ou não ser quilombo, negro ou mesmo “de dentro”, são signos empregados pelos membros do grupo a partir da compreensão que têm e expressam deste pertencimento. Segundo Bhabha (1998), os grupos humanos promovem um verdadeiro “deslocamento” do símbolo, que passa à condição de signo no contexto local, carregando-se de poder político de resistência e, neste processo, resolvem tensões pela introdução de suas próprias perspectivas, renovando o símbolo. Aqui, este autor auxilia a pensar o processo de conversão simbólica da categoria genérica quilombo.

São estas novas perspectivas, e não única e exclusivamente os textos legais – muito embora o reconhecimento parta deles –, que garantem a direção afirmativa na identificação do grupo como quilombola. Este intenso trânsito fronteiriço, de enrijecimento e flexibilização, cria um abalo, uma dispersão ou uma perturbação nos próprios conceitos de autoridade sustentados por um sistema hegemônico e estatal de reconhecimento. Dessa forma, quando os membros da Barra aceitam e até mesmo se mobilizam para garantir o reconhecimento institucional como quilombolas, se apropriam do símbolo que lhes chega

pela via institucional carregada de oficialidade e transformam este símbolo em um novo signo, com significações específicas que serão utilizadas em todo o processo. Este jogo não ameaça e não tem como consequência o abandono da sua própria teia de representações. Ao contrário, o grupo desloca o símbolo que carrega o reconhecimento e o transporta para o signo plenamente dotado de significantes e significados atribuídos pelo próprio grupo. Sem negar que é quilombola, a Barra fortalece o discurso de herdeira da Guerra do Paraguai, que possibilitou a conquista e não a cessão da liberdade e da propriedade a que faz jus. “*Essas terra todinha aqui é de herança, nosso tronco deixou pra nós e ele mereceu cada pedacinho porque lutou muito na Guerra do Paraguai*”, informa Manoel Pumbu.

Para Bhabha (1998), o hibridismo é exatamente o que garante aos grupos humanos esta capacidade de deslocamento do que é símbolo a signo. A partir do momento em que carrega o símbolo hegemônico de significações que lhes são específicas, os membros do grupo inviabilizam a estigmatização e abalam a estrutura hegemônica no sentido de inserir-se como agentes nas interações, que refletem e são reflexos de relações de poder. O que equivale a afirmar que estes também se apropriam do poder da designação oficial, uma vez que agora são quilombolas, sujeitos coletivos reconhecidos pelo Estado, e é desta nova posição que se colocam localmente, como os “*Pretos da Barra*”, quilombolas. Ou seja, a nomeação quilombola repercute sobre o sentido local de “*Pretos da Barra*”, que passa a ser um símbolo positivado. O quilombo atua sobre a designação local e esta, por sua vez, modifica a designação de quilombo.

Assim, a presença da autoridade já não pode mais ser imediatamente visível uma vez que é mantido o símbolo autorizado. Agora, o grupo pode se afirmar como quilombola para efeitos legais e utiliza o símbolo quilombola em diferentes instâncias. Em um movimento de adonar-se de parcelas do poder, eles não negam os recursos e os direitos que o Estado pode oferecer, inclusive os exigem em muitas situações, mas mantêm-se instituídos pela designação com o sentido da diferença e não da uniformização ou inferiorização tratando-se de uma relação de poder. Daí não ser possível, a partir da perspectiva antropológica, e acredito mesmo que de qualquer outra perspectiva, falar de quilombos no Brasil como grupos homogêneos.

Se “o reconhecimento - pelos outros - começa com o auto-reconhecimento” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 41), acrescentamos que este autorreconhecimento é elaborado pelos grupos para atender aos “critérios” que conduzam ao reconhecimento oficial. Este, por sua vez, possibilita acessos e direitos, muito embora o Estado reconheça

mas mantenha um histórico de sistemáticas recusas quanto à garantia de cidadania. Sendo assim, o foco na luta pelo reconhecimento estaria no plano dos direitos, e neste ponto da discussão concordamos com a defesa de Arruti (2006) de que esta é uma “categoria jurídica”. Acrescentamos que esta categoria jurídica “cria” identidades, no sentido de classificar e nomear um conjunto de pessoas, o que conduz à própria existência jurídica e reconhecimento social. Também esta nomeação repercute, prática e simbolicamente, nas identidades prévias. Então, no plano do discurso, o autorreconhecimento está suspenso à mesma dimensão do reconhecimento institucional e ambos passam a ter o mesmo objetivo final que é fazer cumprir o preceito legal.

A compreensão local de que ser quilombo significa aquisição de direito aproxima as ideias dos membros do grupo das decisões legais que o Estado vem tomando e preserva uma noção muito importante para estes, que é a noção de herdeiros. Reforço neste ponto que a herança da terra e o parentesco são parte da condição camponesa, como já trabalhado por diversos antropólogos, e acrescento que no caso quilombola um dos traços distintivos é o uso comum da terra. Desde 19 de setembro de 2005, com a publicação da Instrução Normativa nº 20, do Incra, que o procedimento para o reconhecimento, desintrusão, titulação e registro imobiliário das terras ocupadas pelos quilombolas compete a um “Grupo Técnico Interdisciplinar” nomeado pelas superintendências regionais deste Instituto. Também o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, da Presidência da República, regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombo, sendo que estabelece em seu artigo 2º que:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003)

Alguns ajustes são agenciados pelo grupo após o reconhecimento, mas nenhum afeta o autorreconhecimento como elaboração do passado para a construção do presente e do futuro. “*Se esse título da terra sair mesmo, nós tem que saber direitinho quem é do nosso povo e quem não é, agora nós tem que controlar*”. Há, dessa forma, uma reconfiguração da fala após o reconhecimento como quilombolas, enrijecendo as fronteiras

sobre quem é “de dentro” e quem é “de fora” da Barra. “*Chegou aqui o véi Félix e os parente, e esses é que resultou em nós*”, informa Manoel Pumbu sobre o grupo que chegou à região da Barra ainda no século XIX. Contudo, após o reconhecimento como quilombola, o que entra no jogo são elementos legais de titulação que demandam identificação do grupo, a partir da organização de uma Associação com fins específicos. Neste sentido, o próprio olhar sobre o grupo por parte de suas lideranças e representantes sofre alterações significativas, deslocamentos, enrijecimentos. “*Agora que nós é quilombo é importante a gente continuar com esse artesanato de Capim Dourado*”, diz Álvaro Fernandes e acrescenta: “*Antes era importante só pra nós mesmo, agora tem os de fora que quer saber o que nós tá fazendo*”. Dessa forma, o olhar externo, normativo, impõe uma representação mais consciente de si. Agora, com o reconhecimento, não basta ser, é preciso parecer, ou seja, a performance torna-se mais auto-consciente.

A percepção de Álvaro demonstra que também o olhar de externos ao grupo sofre modificações. É assim que, após o “reconhecimento”, o governo do Tocantins centrou foco de atenção em Barra de Aroeira e outros quilombos do Jalapão e, para além do enquadramento identificador do grupo como quilombola, conduziu a um abrir de olhos para suas necessidades. As declarações levantadas com representantes do governo do Tocantins são de que Barra de Aroeira está localizada na entrada do Jalapão e, por isso, é um lugar que merece atenção especial do governo em função da força do chamado turismo de aventura que atrai. Observo então que, reconhecido legalmente e ganhando visibilidade social, o grupo da Barra deixa de ser somente os “*Pretos da Barra*”, como eram chamados pelos outros de Santa Tereza e região, e agora são quilombolas do Tocantins. Ou mais que isso, são quilombolas do Jalapão, uma região que recebe uma grande quantidade de turistas todos os anos. Inserem-se em uma coletividade maior, dados os processos de reconhecimento divulgados pelo próprio Estado, e tornam-se símbolo do Estado e para o Estado, enquanto organização política.

O grupo já possuía uma organização político-reivindicatória desde a década de 1950, quando uma comitiva se deslocou até o Rio de Janeiro na busca pelo resgate dos documentos que comprovassem a propriedade das terras ocupadas – conforme já abordado. Mas é a partir da certificação pela FCP que este emancipa-se enquanto organização política diante do Estado, ou seja, afunilam-se canais de diálogo entre os “eus” e os “outros”. O que não significa que o grupo tenha alcançado sua principal busca, que é exatamente a titulação das terras. “*A esperança de ter esse título da terra nós ainda tem, esperança tem*

que ter, mas nós sabe que aí é difícil porque entra gente muito poderosa, gente que não quer por nada que esse documento chegue”, informa Salviana e acrescenta: “Quem pensa que o povo da Barra vai desistir tá é enganado, passar por tudo que nós já passou e agora que nós fortaleceu com esse título de quilombo aí, tem que continuar”.

A fala de Salviana traz à superfície da discussão a necessidade do reconhecimento como passo para o fortalecimento do grupo frente ao que ela chama de “*gente muito poderosa*”, que são grandes empresários, políticos e fazendeiros que se apropriaram de partes significativas das terras do povo da Barra. “*O deputado José Dourado mesmo foi um que era até diretor do Idago⁷⁹ e transformou as nossa terra em terra devoluta, dava terra só pra quem ele queria*”, diz Nilo. Este processo de perda aconteceu na década de 1960, mas, segundo Nilo, “*se fosse hoje, com esse reconhecimento, ele não fazia isso não, podia ser o que fosse*”. O título definitivo das terras ocupadas, a partir do exposto, vem/virá também e fundamentalmente para legitimar o reconhecimento frente às relações com os “de fora”. Mas as colocações dos membros do grupo habilitam a afirmação de que o próprio reconhecimento oficial da Barra como quilombo, embora não confira a garantia do título definitivo das terras, é visto como um recurso simbólico e político que tem valor em si porque é, ao seu modo, eficaz.

Se concordamos com Roberto Cardoso de Oliveira (2006) quando este se apropria das ideias de Abner Cohen para afirmar a etnicidade como forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns, podemos pensar na relação entre os moradores da Barra como grupo étnico em constante interação com outros grupos, uma vez que o etnônimo é compreendido como algo profundamente essencial no exterior, mas secundário no interior do próprio grupo. O reconhecimento é, ele mesmo, um símbolo compulsório que, pela força do nome, torna-se um sinal diacrítico – relido e significado localmente. “*Nós já era muito unido, sempre foi, mas agora que nós é quilombo nós tem que fortalecer essa união pra que os de fora veja que nosso povo tá certo*”, informa Andreza.

Assim é que, embora sempre se reconhecendo como grupo, tanto pelas práticas de auto-reprodução quanto pela ancestralidade comum, foi necessário o acionamento e a afirmação da identidade étnico-racial para a consecução do reconhecimento oficial,

⁷⁹ José Dourado foi diretor do Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás – Idago, na década de 1960. Registros apontam que essa conversão de terras particulares em terras devolutas era realizada a partir de uma Ação Discriminatória de Terras, que é uma ação administrativa e judicial “mediante a qual a União ou o Estado pleiteia a descrição, a medição e a separação de suas terras das do domínio particular” (MEC, 1997)

demonstrando de maneira mais explícita o quanto é importante que seja construído e sustentado o etnônimo nas relações com grupos externos. *“A criação dessa Associação mesmo é um jeito que nós tem de dizer quem nós é, e ela foi criada porque o pessoal do governo veio aqui pra ajudar”*, diz Nilo. O que, em outros termos, é o mesmo que afirmar que foi somente a partir do autorreconhecimento declarado, e de acordo com o que desejavam perceber os tomadores de decisão nos órgãos públicos, que os moradores da Barra passaram a ter direitos e acessos antes negligenciados pela invisibilidade, na ótica de grupos externos, a que estavam circunscritos.

Há aqui uma percepção da diferenciação de ações nas relações interiores e exteriores ao próprio grupo, como estratégia local para a conquista de direitos. *“A Associação ajuda demais aqui dentro, resolve muito problema nosso, no dia que a Domingas morreu foi a Associação que foi resolver, e ainda é um jeito da gente ser ouvido lá fora, de conseguir participar no movimento nacional”*. Estas relações interferem, mas não ameaçam as construções internas, sendo que o próprio discurso local passa a receber elementos novos de afirmação, negação, negociação.

Cabe então perguntar quais são os signos que garantem a existência deste etnônimo, uma vez que o tipo físico, ou o fenótipo, em geral dos moradores da Barra não destoam do tipo físico dos moradores de Santa Tereza do Tocantins, Porto Nacional ou Palmas. O que este povo reivindica são a descendência, a posse e o uso comuns da terra pelas unidades familiares, além do título de propriedade, o que representa investimentos na manutenção de um *ethos* específico em relação ao exterior. *“Essa terra que o véi Félix deixou é pro povo todo da Barra e nossa luta é pra dar prosseguimento desse jeito de viver”*, diz Manoel Pumbu. Assim, ser quilombo é importante em termos de poder de negociação dos *“Pretos da Barra”* com agentes externos, mas o fundamental é dar prosseguimento ao seu jeito de viver.

Esta percepção nos aproxima de Charles Taylor, citado por Cardoso de Oliveira (2006), quando este afirma que o traço fundamental da vida humana é “essencialmente dialógico”. Este autorreconhecimento teria sido, na verdade, ressignificado uma vez que tais moradores já se percebiam, desde que chegaram ao local, como detentores de direitos e portadores de práticas comuns. Não foi o reconhecimento pela FCP que lhes trouxe esta percepção. A partir de Taylor, nas múltiplas relações dialógicas que o reconhecimento propicia, o grupo adquire uma linguagem de direitos e canais institucionais de interlocução que viabilizam, e provavelmente ampliam, sua consciência prévia do direito à terra. Sendo

assim, o reconhecimento não tem uma única face negativa e de dominação, ele é também multifacetado e tem, inclusive, aspectos positivos.

Mesmo passando da negação completa a uma afirmação passível de ser interpretada como beirando a militância, os moradores da Barra ainda mantêm suas formas de atuação cotidiana que garantem a reprodução do grupo enquanto tal e a identificação de seus membros de maneira peculiar. *“Nós precisa da organização política, da participação, eu mesma fui pra Brasília no mês passado e participei desse curso na Universidade”*, diz Izabel. Este raciocínio se aproxima mais uma vez da investigação proposta por Cardoso de Oliveira (2006) ao abordar o problema identitário a partir do questionamento sobre os motivos que levavam os Terêna a permanecerem indígenas, sem creditar necessariamente à relação entre identidades e culturas um nexo causal. Para este autor, *“uma etnia pode manter sua identidade étnica mesmo quando o processo de aculturação em que está inserida tenha alcançado graus altíssimos de mudança cultural”* (2006, p. 36). E reconhecer-se, diz Cardoso de Oliveira concordando com Giddens, pode ser compreendido como um ato cognitivo em que o *“eu/nós”* se constitui como pessoa na mesma proporção em que também reconhece os *“outros”*. Daí ser possível afirmar que, mesmo após ter acesso a infra-estrutura externa, o grupo mantém fatores identitários, uma vez que o reconhecimento e autorreconhecimento estão no campo das interações.

O universo das relações, compreendidas como complexas e expressas entre indivíduos e também entre estes e sua forma de vida, a exemplo do uso e posse comuns da terra, passa a ser o operador neste processo de construção, desconstrução e reconstrução identitárias, que conduz ao autorreconhecimento, no sentido de alimentar os elementos que garantem a vida do grupo, uma vez que o *“eu”* é equacionado no *“eu social”*. Universo este, aliás, tão bem explorado por Mauss (2003a), para quem o grande empreendimento é buscar compreender como se estabelecem as relações sociais, a partir do estudo dos sistemas de trocas entre várias sociedades. Expressar-se simbolicamente através de seus costumes e de suas instituições é da *“natureza da sociedade”*, segundo este antropólogo.

A relação de reciprocidade, consistida essencialmente em dar, receber e retribuir é fortalecida com a certificação do reconhecimento, embora o *“eu social”* da Barra já mantivesse relação com os *“de fora”* da comunidade desde a sua constituição, uma vez que os herdeiros nunca se comportaram como negros fugidos. Temos assim, que se os contratantes realmente rivalizam em presentes em suas relações sociais, como sustenta Mauss (2003a), identifica-se aí o *“conflito”* que Honneth (2003) diz permear todas as

buscas por reconhecimento, mas também fica patente que o que perpassa a construção identitária e o próprio reconhecimento são as interações sociais. No caso da Barra, interações agenciadas de ambas as partes, que elaboram e reelaboram as pautas que entrarão na mesa de negociação.

Em sintonia com a compreensão de Geertz (1989) para cultura como uma teia de significados suspensa pelos próprios seres humanos que a teceram, localizar cultura como semiótica representa, para nós, aceitar a hipótese de que somente podemos acessá-la a partir do comportamento. Para compreender suas manifestações é fundamental o domínio dos mesmos códigos ou significados apresentados pelos interlocutores, ou pelo menos, se isso não é possível, ter esta compreensão como meta. Quando compartilhamos “elementos de comportamento ou modos de vida” (Cherry, 1974) nos comunicamos e este compartilhar deve ser lido em sua plenitude sob o risco de darmos suprema força ao domínio técnico e esvaziarmos de energia o necessário compromisso ético que deve guiar todo processo comunicacional. A comunicação humana apresenta fluxos que podem ser interpretados no processo de busca pela compreensão de produção e reprodução do grupo local enquanto grupo, de mediação e também de hibridismo cultural.

“O véi Félix deu as guia pra nós seguir, com essas terra, com o nosso povo unido. É por isso que mesmo tando longe, nós sabe quem é daqui”, afirma Manoel Pumbu. Seguindo a mesma complexidade deste caminho, Joana sentencia que “a Jucileide não nasceu aqui na Barra mesmo não, mas todo mundo sabe que ela é das nossa, ela tá aqui e vai ficar aqui”. Relembrando a afirmação inicial de que o “subjugado” (Carneiro, 2005) pode falar de si e, falando de si, falar também de outros, tento contribuir guiada pelo questionamento sobre em que condições, de que forma, isso ocorre na Barra. Longe da intenção de fechar a apreensão desta fala, pinço expressões do campo com a perspectiva de localizar a construção das narratividades que compõem o grupo. As vozes percebidas aqui, desde que chegou à região do Jalapão, afirmam-se pela interação multi-referenciada. O grupo assume um lugar híbrido, mas delimitadamente transitável.

Qual o local do hibridismo já que esta categoria serve também para que pensemos as maleabilidades das fronteiras? Mesmo em quilombos tradicionalmente conhecidos e estudados pela historiografia no Brasil, a exemplo de Palmares⁸⁰, em que o povoado de Macacos contava com “desertores”, “escravos fugidos” e “indígenas”, todos juntos, observamos uma diversidade significativa de existência. Esses exemplos de sobreposição, inclusive fundiária, uma vez que as chamadas *terras de preto* (Almeida, 1989) não emergiram sozinhas, são úteis para pensar as organizações de forma relacional. E é dessa maneira que os da Barra se afirmam. “Tem muito festejo por esses lado de cá, mas nós da Barra faz o nosso pra devotar São Domingos de Gusmão, que é o nosso padroeiro. É assim que nós sabe a nossa diferença”, afirma Cândida enquanto caminha para a igreja para as atividades de derrubada do mastro, ainda tão cedo que sol oferece um reflexo iluminado do que será o dia especial do Festejo.

Este exercício de apontar a perspectiva de uma forma relacional revela inclusive

⁸⁰ O Quilombo dos Palmares teve seu momento mais efervescente na segunda metade do século XVII e foi o mais emblemático dos quilombos formados no período colonial. Situado na então capitania de Pernambuco, na serra da Barriga, região hoje pertencente ao município de União dos Palmares, no estado brasileiro de Alagoas, Palmares resistiu por mais de um século. Em fins do século XVI, o quilombo ocupava uma vasta área coberta de palmeiras, que se estendia do cabo de Santo Agostinho ao rio São Francisco. Um século mais tarde, esse território encontrava-se reduzido à região de Una e Serinhaém, em Pernambuco, Porto Calvo e São Francisco, atual Penedo, em Alagoas.

que não se pode mais pensar a estrutura agrária como uma questão dissociada de fatores étnicos, ainda seguindo o oriente apontado por Almeida (1989). Eis aí uma das razões da insuficiência dos estudos agrônômicos e arqueológicos na identificação étnica dos chamados “remanescentes de quilombos”. “*É só qualquer um de nós dizer 'vem', que os parente que tá em Palmas, em Goiânia, em Imperatriz, todo mundo fala na hora que é parente*”, diz Cândida. Isso porque o território quilombola não mantém uma correspondência necessária e imediata com a extensão física de um ou vários imóveis rurais, mas é a expressão de uma luta, pela compreensão de que:

Já a primeira Lei de Terras, escrita e lavrada no Brasil, datada de 1850, exclui os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada “libertos”. Desde então, atingidos por todos os tipos de racismos, arbitrariedades e violência que a cor da pele anuncia – e denuncia –, os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório. Decorre daí que, para eles, o simples ato de apropriação do espaço para viver passou a significar um ato de luta, de guerra. (Leite, 2000, p. 335)

Enquanto grupo humano reconhecido como “remanescente dos quilombos”, o povo da Barra vislumbra na organização política uma boa possibilidade de depositar seus anseios. A abertura de Andreza para ampliar a mesa de discussão sobre questões do quilombo em suas saídas da Barra não anula o fato de que questões específicas sejam discutidas na esfera própria do grupo, ou seja, internamente. “*Mas quando a gente chega de volta, vê que os nossos problema tão aqui esperando a gente.*” E assim, a negociação no âmbito geral é feita não por partes, mas sustentada por em princípios também gerais⁸¹. É dessa forma que “o caráter universal, que rompe com o localismo, é, pois, imposto pela própria dinâmica das mobilizações que se estruturam a partir de lutas específicas e realidades localizadas” (Almeida, 1994, p. 527). Importante destacar que esses

⁸¹ Interessante pensar aqui a partir da ideia de “fluxos” trazida por Hannerz (1997). Para este autor, “se para certos fins parece válido pensar a cultura como fluxo, não é preciso acreditar que ela seja uma substância que se possa colocar dentro de garrafas. Mas talvez haja um outro risco, mais verdadeiro, no imaginário do fluxo que devemos identificar prontamente. Alguns analistas alegaram que a metáfora faz com que os processos culturais pareçam fáceis demais, tranquilos demais. Certamente não se deve interpretá-la como uma questão de simples transposição, simples transmissão de formas tangíveis carregadas de significados intrínsecos. Ela deve ser vista como originando uma série infinita de deslocamentos no tempo, às vezes alterando também o espaço, entre formas externas acessíveis aos sentidos, interpretações e, então, formas externas novamente; uma sequência ininterrupta carregada de incertezas, que dá margem a erros de compreensão e perdas, tanto quanto a inovações. O que a metáfora do fluxo nos propõe é a tarefa de problematizar a cultura em termos processuais, não a permissão para desproblematizá-la, abstraindo suas complicações. (Hannerz, 1997, p. 14)

movimentos semânticos gerados com o quilombo repercutem sim positivamente nos sentidos e relações locais, como na própria designação “*Preto da Barra*” trabalhada aqui, mas eles não resolvem a questão do preconceito, que é uma luta cotidiana.

A partir da sofisticação das abordagens antropológicas e históricas, também a noção de fronteira deixou de significar apenas um limite que separa culturas, povos, identidades. As perspectivas mais atualizadas postulam o conceito como uma zona intersticial, aqui entendida como locais ou situacionais, em que os povos estão em contato e inventam suas identidades a partir de trocas e interseções. Dessa forma, é possível pensar que “las fronteras son regiones donde las culturas pueden llegar a desatarse visiblemente: en lugar de cultura/cultura, cultura + cultura” (Hannerz, 2001, p. 6). Apesar da necessidade de ainda trazer a concepção de regiões para pensar fronteiras, Hannerz contribui para uma reflexão sobre o campo⁸² onde se dão as construções identitárias e ainda sobre a instabilidade deste onde. Identifico aqui os que estão vivendo fora da Barra, enquanto quilombo territorializado, compulsoriamente. “*Os menino tão em Goiânia, todo mundo trabalhando*”, informa Cândida sobre o paradeiro de seus filhos e filhas e acrescenta que “*basta chamar que eles volta tudo pra cá, eles é quilombo da Barra também*”.

O próprio Fredrik Barth (1969) e seus colaboradores permitem chegar à noção de fronteira entre os grupos étnicos como locais ou situações nas quais se realizam as chamadas “trocas interculturais”. Dessa forma, as agências dos grupos étnicos na escolha de seus repertórios culturais não podem mais ser compreendidas como “assimilação” ou “aculturação”, são agências e devem ser buscadas como tais. Como as moradias da Barra ficam hoje, obedecendo a cartografia do Tocantins, a apenas 12 quilômetros da sede do município de Santa Tereza, não posso ignorar as fortes relações entre estes grupos e uso então a noção de “pedaço”, apresentada por Magnani (2002) e localizada na fala de meus interlocutores em campo, para falar do grupo envolvente e das relações entre os “de dentro” e os “de fora”.

Esta noção de pedaço evoca laços de pertencimento e estabelecimento de fronteiras, sendo que “*Santa Tereza é um pedaço da Barra*”, conforme informação de Maria Francisca. Então, se Santa Tereza é um pedaço da Barra, o que leva esta última a ser um povoado de Santa Tereza e não o contrário? Quais os elementos de significação trabalhados

⁸² A noção de campo aqui empregada é a utilizada por Bourdieu e vem de “campo de força”, significando um espaço social, definido historicamente, no qual agentes, a partir de posições específicas, lutam pela definição legítima do campo. Todo campo caracteriza-se por um *habitus*, enquanto conjunto de crenças, referências, técnicas e saberes compartilhados, e também detém um capital simbólico, dependente de seu reconhecimento social.

pelo grupo para serem compreendidos nessa complexidade? A que jogos de poder se mostram inscritos, quando demonstram perceberem o Eu como englobante do Outro? São questionamentos que podem nos mostrar “como” Barra de Aroeira vem se articulando ao longo dos séculos.

A Lagoa [município de Lagoa do Tocantins] tá dentro da Barra, a Santa Tereza também tá dentro. Tem um comerciante da Santa Tereza, o Joaci, que diz que tem uma fazenda dentro das terra da Barra. Mas esse aí sabe que essa terra todinha da Santa Tereza é um pedaço da Barra e ele já falou que se a Justiça ficá do nosso lado na hora de documentá, ele pega o seu gado e deixa as terra, parece que esse não quer briga.⁸³

A força da afirmação de Maria Francisca apresenta oscilações a depender do interlocutor e das motivações da própria afirmação. Embora não seja reconhecida pelos demais moradores como politicamente engajada, ela, que não compõe a Associação, afirma sua opção por morar na Barra e não percebe esta afirmação como ameaça ao fato de ser “de dentro”. “*Toda vez que eu vou na Santa Tereza, todo mundo sabe que eu sou da Barra, porque eu sei que sou da Barra*”, diz acrescentando que as pessoas que não querem “brigar” pela posse da terra são exceção. “*Esses mais poderoso aí não vai querer abrir mão da nossa terra não.*” A despeito dessas falas, não identifico animosidades diretas com os moradores de Santa Tereza, mas uma postura firme quando estão em mesas políticas e estratégicas sobre o território que compete à Barra.

Aliás, são muitos os membros de Barra de Aroeira que moram hoje em Santa Tereza pelos mais variados motivos, a exemplo de Maria de Darran, que, pela idade avançada, diz encontrar mais conforto na sede do município mas não se furta em afirmar que é da Barra, e outras mulheres mais jovens que trabalham majoritariamente como empregadas domésticas ou ainda alguns homens que passam temporadas relativamente longas “*derrubando pau ou de empreita*” fora da Barra. Importante destacar aqui que esta ausência compulsória não representa impeditivos para o retorno sempre que demandados. “*Na época dos festejo, os parente que tá fora se ajunta tudo aqui na Barra*”, diz Manoel Pumbu. Mas o que mais aproxima Santa Tereza e Barra de Aroeira são os fatores históricos de exclusão. Um exemplo contundente para pensar é que, mesmo com a construção do asfalto na TO-247, que dá o acesso à região do Jalapão, não é fácil transitar neste local que não conta com transporte público. Os moradores, tanto da Barra quanto de Santa Tereza,

⁸³ Maria Francisca Rodrigues. Barra de Aroeira. 23 de agosto de 2008.

dependem de um único ônibus diário, que faz a linha Palmas-Ponte Alta do Tocantins-Palmas, e então ficam à mercê das caronas ou negligenciados em suas necessidades de locomoção. No dia em que Domingas morreu, a maior dificuldade encontrada, já que a ambulância solicitada não veio buscá-la, foi o transporte do corpo pelos 12 quilômetros que separam Barra de Aroeira e Santa Tereza, para a emissão do laudo médico que atestasse a morte.

Na medida em que se afastam da ideia de sistemas fechados, puros, independentes e rigorosamente contínuos, antropólogos e historiadores reforçam a concepção de que grupo étnico e etnicidade são expressões forjadas e encontradas nas interações, relações, interdependências e interconexões sociais, ressaltando para a reflexão as ideias aqui trazidas de fluxos e fronteiras. São categorias que marcam posição em um cenário necessariamente multifacetado e são acionadas circunstancialmente, como rótulos. Pensando ainda sob a perspectiva de Barth (1969), a etnicidade permite interpretar as fronteiras dos grupos sociais e suas interações e, de certa forma, organiza um amplo repertório de contrastes culturais, mas reforço que não podemos ignorar a dinâmica destes próprios contrastes.

Diante do exposto, considero adequada a percepção da Barra como espaço de fronteira, entendida como espaço de trânsito, articulação e troca de conhecimentos. Considero ainda que são criadas espacialidades específicas que, por sua vez, contribuem para suas construções identitárias. E também como espaço de incompreensões e de redefinições identitárias dos grupos envolvidos. “*Quem é os Preto da Barra? É nós que tá aqui na Barra desde o nosso ancestral*”, identifica-se Andreza unindo ancestralidade, espacialidade, identidade e etnicidade em uma manifestação extremamente complexa para pensar o grupo.

De fato, a noção de fronteira é cara à Antropologia, mas oferece como vantagem, de acordo com a apreensão tentada aqui, a possibilidade de se elaborar um quadro teórico no qual se rompa com as oposições rígidas e clássicas como quilombolas versus não-quilombolas; científico versus tradicional. A partir dessa abordagem acredito ser possível perceber as relações presentificadas na Barra como um campo de significação local, de construção da diferença e de (re)invenção das identidades. A interação não conduz à destruição uma vez que, de acordo com o próprio Barth (1969), as diferenças culturais persistem em que pesem os contatos e a interdependência interétnicos.

Conforme propostas neste trabalho, as espacialidades em Barra de Aroeira podem

ser compreendidas a partir de momentos ou ambientes distintos, quais sejam os quintais, com suas mangueiras frondosas e abundantes mesmo onde as famílias são mais jovens e as casas bem novas; os cajueiros, que representam a passagem dessas plantações para as roças por se situarem entre uma e outra e acabam por constituir um espaço intersticial; e o “Brejo”, ambiente que extrapola o conglomerado das casas e envolve os córregos e as áreas reservadas para o plantio. Estas, aliás, cada vez mais escassas. Importante ressaltar aqui que esta proposição de divisão de espacialidade tem o olhar feminino que não me permitiu explorar com mais profundidade as roças da Barra que, mesmo sendo cada vez mais escassas, tem importância inquestionável para o grupo. Até mesmo ausência das roças é compreendida como elemento constitutivo da Barra uma vez que o tempo da roça é associado à fartura e ao domínio sobre a terra, que implica em saberes reproduzidos e compartilhados.

Acionar aqui os membros do grupo que se encontram fora da Barra possibilita a percepção de um quilombo mais amplo simbolicamente, embora não o seja possível territorialmente, uma vez que o próprio reconhecimento reforçou a afirmação de entidade transterritorial. Ou seja, se é “de dentro” a partir dos critérios de pertencimento do próprio grupo que, no caso da Barra, envolve necessariamente o parentesco. Esta transterritorialidade pode ser acionada para pensar a posição defendida pela maioria dos herdeiros, a partir da afirmação fortemente repetida de que “*a Santa Tereza tá dentro da Barra*” e não o inverso. Trabalhar aqui o caráter simbólico desta afirmação aproxima os herdeiros de construções que envolvem necessariamente as complexidades dos processos de construções identitárias.

É a partir deste saber que os herdeiros organizam-se enquanto coletividade e afirmam-se social, cultural e politicamente no espaço que ocupam de acordo com a apreensão aqui proposta. Então, não deixar dúvidas de que conhecem exatamente a diferença entre o cansaço, que pode ser encontrado em qualquer um destes momentos distintos, e outros tipos de planta, é fundamental para afirmar que se é “de dentro” ou “de fora” do grupo. Muitos são os que fazem a afirmação de que “*antigamente*” as pessoas até que usavam o cansaço para fazer remédio, “*garrafada*”, mas “*hoje é tudo mais fácil porque tem farmácia*”, afirma Nilo.

A oscilação entre o que é “*mais fácil*” ou “*mais difícil*” hoje e ontem é uma constante na vida de Barra de Aroeira. Se hoje é mais fácil porque tem farmácia, hoje é

mais difícil porque esta farmácia não está aqui⁸⁴, e para ter acesso a ela é necessário o dinheiro. Então há quem afirme que ontem era “*mais fácil*” porque qualquer um conhecia as plantas que poderiam ser utilizadas para fins medicinais e seus efeitos curativos eram sempre certos. “*Eu sou benzedor e dependo das planta. Só que elas tão rara e fica muito difícil agora porque muitas vez não tem jeito nem de ensinar os mais novo*”, diz Manoel Pumbu. “*E os doce? Era muito mais fácil fazer doce porque tinha as planta em toda casa. Agora tem é que comprar mesmo, até açúcar*”, complementa Sancha.

Se hoje é “*mais fácil*” porque quase todo mundo tem um “*tanquinho*” para lavar as roupas da família, também é “*mais difícil*” porque isso demanda água encanada, que é cara e “*não é pura*”, e também energia elétrica, que é cortada se não se paga todos os meses. Dessa forma, “*lavar a roupa no Brejo*” ainda é mais “*seguro*” e representa um dos principais momentos de interação e aprendizagem femininas. “*Pode faltar água, faltar luz, que até hoje o Brejo tá aqui pra quem quiser usar*”, informa Maura. Neste caminho interessado e oscilante do fácil e do difícil fica o consenso de que o cansaço é um signo do desconhecido na Barra, tanto porque quase não encontramos mais pessoas habilitadas a trabalhar suas categorias curativas, quanto porque sendo uma espécie exógena, representa o constante cuidado especial quando é necessário lidar com ele.

Diante de tudo isso, falar da espacialidade da Barra implica em dizer da maleabilidade intrínseca de suas fronteiras, se é possível identificá-las de uma maneira minimamente definida, e ainda da complexidade dos fluxos agenciados pelos herdeiros de Félix José Rodrigues na construção e reconstrução cotidianas da própria Barra. O jogo entre o que é fácil, o que é difícil e o reconhecimento institucional como remanescentes de quilombo é conduzido pelos membros do grupo de forma a não deixar dúvidas sobre a ancestralidade que garante a herança.

Esta ancestralidade, contudo, jamais é associada à memória da escravidão. Os herdeiros vêm de um herói de Guerra que foi recompensado pela autoridade máxima à época, foi ele quem elaborou a construção de um espaço de liberdade e de conquistas para si e seus descendentes. Ser quilombola, pelas apreensões de campo, é ter direitos e, mais que isso, saber que somente o engajamento com a afirmação da própria identidade garante que estes direitos sejam traduzidos em ações do poder público. Se há uma relação de troca, no sentido da dádiva maussiana, entre reconhecidos e reconhecedores, esta tem que ser complexificada ao máximo para que não substantivemos nem os quilombolas e nem o

⁸⁴ A farmácia mais próxima de Barra de Aroeira fica na sede do município de Santa Tereza, o que totaliza 12 quilômetros vencidos a pé ou de bicicleta.

poder público. Ou seja, mais uma vez o que chega até o grupo é fruto da agência do próprio grupo e jamais concessão gratuita do poder público e seus representantes, que também se ajustam para elaborar e atender. Por isso, a facilidade com que afirmam o privilégio de ser quilombo desde que mantida a vigilância para que os direitos sejam garantidos.

Considerações Finais

A existência de um grupo humano está intrinsecamente ligada às interações que mantém com os tantos “de fora”. Na Barra estes outros são os moradores das cidades e fazendas vizinhas, mas também as agências do poder público, os grupos representativos organizados para além do Estado, os pesquisadores e, por que não dizer, os agentes que já não estão vivos mas que cumprem papéis decisivos na constituição do grupo. Os herdeiros de Félix José Rodrigues inserem-se, historicamente, em um vasto campo de relações políticas, sociais e culturais, sendo que este campo de relações possibilita a dinamicidade dos processos identitários e a elaboração de novas fronteiras, sejam elas físicas/territoriais e/ou simbólicas/identitárias. Em acordo com a afirmação de que “nas sociedades complexas modernas, a multiplicação e a fragmentação de domínios, associadas a variáveis econômicas, políticas, sociológicas e simbólicas, constituem um mundo de indivíduos cuja identidade é colocada permanentemente em xeque e sujeita a alterações drásticas” (Velho, 1987, p. 44), percebemos na Barra esta multiplicação e fragmentação.

Exatamente por esta agência, e consciência dela, é que o grupo conduzido por Félix José Rodrigues escolheu as “*12 léguas em quadra*” de terras no deserto do Jalapão ainda em 1871. Convictos do direito a partir do Decreto Imperial de doação das terras assinado por Dom Pedro II em reconhecimento pelo bom combate do ancestral na Guerra do Paraguai, os herdeiros não deixam margens para dúvidas de que o Decreto Imperial é um documento importante e que deve ser resgatado, haja vista as andanças por este resgate, mas atuam intensamente no sentido de legitimar este direito também pelo contexto vivenciado, atribuindo significações locais aos próprios elementos de constituição deste direito, como colocado por Andreza: “*Nós tem direito a essa terra desde que nós chegou aqui, e agora que nós é quilombola ninguém vai questionar que nós tem direito, porque nós é quilombo*”. Exemplos desta atuação são o fortalecimento das relações com os movimentos políticos e ideológicos do Tocantins, marcadamente após a criação do Estado, com a Constituição de 1988, e também a pronta identificação como quilombolas a partir de 2006 com o reconhecimento pela FCP. “*Aqui todo mundo é herdeiro, e agora nós pode ter mais segurança dessa terra*”, afirma Andreza. Podemos apostar então na existência de uma

grande diversidade de espaços e temporalidades que convivem simultaneamente (DaMatta, 1985), o que possibilita que o grupo venha emergir como um entre-lugar de múltiplos centros e múltiplas periferias, para lembrar Bhabha (1998).

Politicamente engajada no processo de recuperação do território perdido para os muitos conflitos fundiários que marcam a vida local, para além do reconhecimento, demarcação e titulação da área sugerida pelo Incra, Andreza Rodrigues é uma das lideranças com mais contatos externos ao grupo e a responsável pela maior parte das ações da Associação. Para ela, faz-se necessário um trabalho de “conscientização” para o que nomeia como “direitos” adquiridos, o que nos permite afirmar que “ser quilombo” na Barra tem profunda relação com o campo do direito, embora aqui este direito somente seja convertido em ações governamentais se os herdeiros mostram-se engajados nos processos de conquistas. Ou seja, muito embora seja explícita uma repercussão positiva nos sentidos e nas relações locais após o reconhecimento como quilombola, este não consegue apresentar soluções para o problema do preconceito. “*Nós nunca ganhou nada, o que nós tem é conquista nossa*”, afirma Andreza. Na busca por legitimar o direito inclusive pelo convencimento de quem é “de fora”, ela nos apresentou dois proprietários moradores da área reivindicada que publicizam como legítima a busca do grupo pela titulação da área. Trata-se dos irmãos Itamar Ramos Magalhães da Silva e Ismar Ramos Magalhães da Silva, ambos professores na Escola Municipal Horácio José Rodrigues, a única do povoado. Andreza se manifestou sobre a postura destes moradores da seguinte forma:

É muito importante pra nós ter esse tipo de gente do nosso lado. Eu sei que quando o título sair, as coisa não vai ser tão bonita assim. Mas pelo menos agora nosso povo precisa dessa defesa, que nós não sabe se vai continuar quando a coisa pegar pra valer a nosso favor.⁸⁵

Fazemos referência ao que Arruti (2003a) considera “desconcertante do ponto de vista político e interessante do ponto de vista sociológico”, que é o fato de que “toda essa produtividade não resulta de uma ação consciente, de um projeto, mas antes é o efeito da inesperada captura da lei pelo movimento social”. Este pesquisador vai mais longe e afirma que foi este movimento social que transformou a lei “em ferramenta afiada na abertura de novos caminhos para a luta social, ao contrário do que sua formulação inicial pretendia”. Desenha-se uma nova configuração nacional que conta com novos interlocutores no

⁸⁵ Andreza Rodrigues. Barra de Aroeira. Janeiro de 2009.

processo de reconhecimento, sendo estes os próprios reconhecidos.

A demanda pelo autorreconhecimento funciona como uma das manifestações da readequação do poder simbólico. Tem-se a produção de “efeitos reais sem dispêndio aparente de energia” (Bourdieu, 1998, p. 15) e que acaba por complexificar todas as agências. Este trânsito ocorre porque os grupos, por serem hibridizados, passam à compreensão de que as dimensões reconhecidas, protegidas e promovidas são exatamente aquelas que não ameaçam o poder. Bhabha (1998) contribui ao politizar a enunciação como dotada de um terceiro espaço pouco pensado que representa um interstício de onde emergem as várias vozes capazes de desestabilizar os sentidos. A desestabilização destes sentidos é uma necessidade considerando-se a suposta democracia racial que, contraditoriamente, mantém a narrativa racial nas práticas sociais como elemento de suspeição, hierarquização e subjugo. Por estas relações, aos moldes do que ocorria no século XIX, afirmar-se enquanto negro implica em assumir a memória da escravização inscrita na pele das pessoas.

Se no Brasil Colônia, todo negro livre, mesmo quando proprietário de escravos, encontrava-se dependente de um reconhecimento público da sua condição de liberdade para que não fosse confundido com escravo, hoje não é diferente. Embora possa ser identificada atualmente, em função desta situação formal de igualdade, uma ética do silêncio nas interações sociais em relação à cor das pessoas, o povo negro ainda precisa de reconhecimento público para não sofrer, na prática⁸⁶, a força da estigmatização. Por outro lado, nomear a cor em uma atitude de auto-afirmação da negritude implica em ruptura com esta ética do silêncio e desestruturação dos sentidos antes citados. Esta relação é ainda mais intensa a considerar que, além da adesão da cor da pele, os grupos reconhecidos como quilombolas ficam sujeitos aos extravios de compreensão do que seja essa expressão em um Brasil do século XXI.

Considerando a concepção de Barth (1969) de flexibilidade dos grupos étnicos habilitados a acionar elementos de identidade a partir de contextos vivenciados, e, sobretudo, a ideia de que um grupo, confrontado por uma situação histórica peculiar, realça

⁸⁶ Toda pessoa negra no Brasil tem uma ou várias histórias de dor e sofrimento em decorrência da intolerância quanto à cor de sua pele, à sua “estampa”. Definitivamente, sabemos quem é negro no Brasil. Daí a minha tranquilidade em afirmar esta situação “prática”. Sempre nos vem à memória, neste momento, uma confusão de alguém que sugere em nosso próprio prédio que utilizemos o elevador de serviço; um equívoco na farmácia quando confundem o nosso irmão com um ladrão e acionam o alarme; um vacilo de alguém que bate à porta e ao abrímos ouvimos a clássica frase: “a dona da casa está?”; e, para ser mais precisa com o campo, as muitas vezes em que fui, por ser negra, confundida com um dos membros do grupo, no Inca, no Naturatins, na prefeitura de Santa Tereza, quando disseram: “você é filha de quem mesmo?”, no comércio, nos fóruns e reuniões em Palmas.

determinados traços que julga relevantes, podemos afirmar que a territorialidade é constitutiva de identidades tanto quando sustentada pelas estruturas de parentesco, quanto de uma forma que podemos chamar de fluida ou até mesmo circunstancial. Assim, quando Álvaro Fernandes diz: “*eu sou Fernandes, mas também sou Rodrigues*” e que “*são tudo a mesma coisa. Tudo aqui é legítimo, mas nem tudo é Rodrigues*”, uma das explicações que apresenta para este pertencimento “*legítimo*” é o fato de estar “*nesta terra desde sempre*”.

Os membros da Barra lançam, assim, mão desta flexibilidade em nome de uma certeza de pertencimento e buscam afirmar sua legitimidade tanto pela descendência quanto pela ocupação e permanência nas terras. Como tradicionalmente no Brasil, o acesso à terra é garantido “pela via hereditária, isto quer dizer que alguém tem direito virtual de 'dono' sobre a terra não simplesmente porque é um indivíduo, mas porque o é enquanto filho e herdeiro” (Paoliello, 1998, p. 158), o que encontramos na Barra é uma complexificação deste direito. Aqui há uma dimensão do direito de propriedade, referendada pela hereditariedade ligada ao fundador que deteve a documentação original, mas há também o direito pela posse, que aceita quem é dono pela permanência na terra e ainda é capaz de também estabelecer hereditariedade. Assim, verifica-se uma busca histórica pelo resgate do Decreto Imperial, mas é fundamental destacar que a propriedade é invocada principalmente no contexto de relações para fora, como garantia legal contra os expropriadores. Na Barra há a afirmação de um direito comum adicionado a normativas camponesas próprias, convergindo herança e posse. Estes princípios constituem, juntos, fortes referenciais na construção da territorialidade do grupo.

A pensar a partir da perspectiva apresentada por Eder (2003), diversos mecanismos atuam no Estado nacional brasileiro compreendido aqui como um aparato de domesticação dos sentimentos coletivos. Estes mecanismos em atuação, neste trabalho visibilizados principalmente pela legislação que trata de questões referentes a grupos reconhecidos institucionalmente como remanescentes dos quilombos, conduzem a questionamentos sobre se o mesmo Estado não deveria ser cada vez mais constituído pela diversidade de povos que habitam os espaços nacionais. Atualmente, o que pauta as decisões legais ainda é uma noção de justiça representada como cega às especificidades históricas. Não se trata de afirmar que os Estados necessitam de uma base cultural, como coloca Habermas (1984, 1987), mas sim de compreender que este Estado nacional não é um ente descolado dos diversos grupos sociais que quer representar. E mais ainda, a sensibilização para o fato de que quem este Estado nacional quer representar são pessoas, interessadas e historicamente

constituídas.

A atenção para as especificidades dos territórios étnicos no Brasil somente emergiu após meados da década de 1980, consolidando-se com a Constituição de 1988 enquanto texto. Desde então, grupos negros vêm à luz na estrutura legal e política nacional e, na condição de recém-nascidos, poderiam ser considerados natimortos a julgar pela necessidade de abrir mão de elementos que venham colocar em xeque sua condição de remanescentes dos quilombos resultantes da escravidão brasileira. Contudo, a forma como conduzem o autorreconhecimento é carregada da “alteridade histórica” proposta por Segato (2007), o que garante a diversidade de povos reconhecidos, embora sob a mesma tarja. São sujeitos que, em seus movimentos múltiplos de interações, dinamizam o próprio reconhecimento, operando ora com mais flexibilidade ora com mais rigidez nestas interações.

O aguçamento do olhar para este tipo de relação, aliado no caso do Brasil, ao distanciamento histórico entre o Estado e os diversos povos nacionais, possibilita afirmar que apesar da legislação brasileira estabelecer direitos para os chamados remanescentes de quilombos, ainda há que se trabalhar as intervenções de poder para que os processos de reconhecimento tragam junto o acesso, por parte dos reconhecidos, a todos os seus direitos. Na busca por ressignificar toda esta complexidade, e problematizando aqui a partir do campo em estudo, tais povos se voltam para o que é considerado um dos principais componentes de suas construções identitárias: a territorialidade coletivamente instituída. “*Nós construiu nossa vida inteirinha aqui. Nós sabe trabalhar cada pedacinho dessa terra. Nosso povo é a Barra e a Barra é a terra que nós herdou*”, informa Manoel Pumbu. Não ignoramos que além dos “de dentro”, a Barra, como em outros pontos do “mundo rural brasileiro”, conforme coloca Brandão no prefácio de Pietrafesa de Godoi (1999), aglutina personagens novos neste cenário. Entre tais, destacamos grandes fazendeiros, latifundiários, políticos, empresas, ocupantes, militantes em geral e muitos outros.

Os membros de Barra de Aroeira vêm criando e recriando seus vínculos de pertencimento a uma coletividade bem maior que o próprio grupo. Afirmando a diferença no tempo e no espaço, “*agora somos quilombos*”, este grupo constrói “uma identidade coletiva que se manifesta como a ideia de um ego capaz de ter ou expressar uma vontade coletiva” (Eder, 2003, p. 7), daí podermos afirmar que se trata de um grupo, além é claro da coletividade expressamente vivenciada pelos membros da Barra. Contudo, para além desta construção, este passa a expor suas representações, agora estudadas por técnicos e

teóricos, com uma forte ligação à ideia de pertencimento. Ou seja, tutelado pelo Estado, o grupo emancipa-se a si mesmo quando passa a “contar” sua própria história e afirmar sua cosmovisão para além dos documentos legais, mas sem ignorar ou negligenciar as histórias circundantes. Reconstrói-se assim cotidianamente carregando ainda mais os instrumentos, os agentes, as temporalidades e as espacialidades que constituem o próprio grupo. “*Mesmo se nós não conseguirmos esse documento, agora nós já temos a certificação da Fundação Palmares*”, afirma Andreza e acrescenta que “*apesar da área de terra ter diminuído demais, agora nós temos uma coisa mais certa*”.

As narrativas produzidas por particulares foram as garantidoras da existência de grupos inteiros, mas amplos e abrangentes, e o que buscamos trazer à superfície quando propomos um pensar Barra de Aroeira são as “narrativas de pueblos particulares como sujeitos de suas respectivas tramas históricas” (Segato, 2007, p. 33). Muito embora saibamos que reproduzir estas narrativas não é possível, sendo a nós permitido somente novas elaborações narrativas para a construção e reconstrução de “Outros” enquanto estratégia epistemológica, admitimos que as construções aqui presentes são marcadas pela inexistência de palavra ou forma neutra, o que nos orienta a tomar este ou aquele caminho sempre, como escreve Clifford (1998), citando Bakhtin. Quando nos defrontamos com afirmações do tipo: “*agora que nós é quilombo*”, nos obrigamos a interpretar o que é dito, considerar as fronteiras temporais e espaciais, mas com o cuidado de não querer esgotar a narrativa de quem profere a afirmação.

Longe de propor um estudo comparado entre grupos quilombolas no Brasil e outras nações afro-americanas, faço referência a Carvalho (1995), para salientar uma possível construção, pelos chamados povos quilombolas, de um “texto cultural afro-brasileiro” capaz de conduzir ao que seria um “mapa etno-histórico” da ocupação negra no Brasil. Estaríamos, assim, caminhando para conhecer um novo quadro de um modo particular de vida. Trago estas investidas epistemológicas porque são “boas para pensar”⁸⁷, parafraseando Lévi-Strauss, uma vez que já há críticas contundentes à elaboração de “prova técnica” que leva ao fortalecimento de estereótipos dos grupos em estudo, incluindo aí a necessária elaboração dos laudos periciais para a certificação como remanescente dos quilombos. “*Depois de 2006 [data da emissão da certificação pela FCP] vem muito professor aqui pra estudar, fazer pesquisa pra confirmar mesmo que nós é quilombo*”, afirma Andreza.

⁸⁷ Expressão utilizada por Lévi-Strauss, em seu livro *Totemismo Hoje* (Lisboa: Edições 70, 1986), para se contrapor a Malinowski.

Quais são os elementos constituidores e garantidores da reprodução do grupo de Barra de Aroeira passíveis de categorização? A sistematização que o fazer científico confere não foi, *a priori*, capaz de nos fazer visualizar estes elementos de forma tranquila. Mas temos sinais que, enquanto sinais, podem nos induzir ao equívoco interpretativo mas que nos direcionam um caminho para algumas respostas. Contudo, apostamos em nossa leitura pela apreensão etnográfica a que conseguimos chegar, não sem reconhecer, como bem diz Derrida (1971), um quê de etnocentrismo inclusive neste texto. Faço a defesa deste uma vez que busquei articular o confronto entre os eus, que sabem que “*neste mundo não tem cabaça*” e os outros que verbalizaram a sentença. Ao fim e ao cabo, somente podemos aceitar a afirmativa de que “*neste mundo não tem cabaça*” se compartilhamos a significação de mundo, de cabaça e a negação interior à sentença.

Os herdeiros da Barra compartilham as significações necessárias que lhes possibilitam dizer quem são e o que querem. “*Somos gente, temos direito*”, diz Andreza expressando na frase um pedido, mas uma busca por reconhecimento. “*Como é que pode? A gente tinha terra demais e hoje a Barra é quase só isso aqui*”, complementa falando da perda histórica e fecha com a perspectiva de futuro. “*Mas não vamos desistir, nossos antepassados viajaram foi longe em lombo de cavalo pra ter de novo esse documento da terra, hoje tá é mais fácil, tem asfalto, que é do governo, e tem a força de vontade, que é nossa*”. Força esta que permite ao grupo entrar em negociações, mas não abandonar suas convicções, como relato de Manoel Pumbu: “*Eu tenho conhecimento que é 12 légua em quadra, mas se o governo quer dar menos, vamo ter que aceitar e depois nós vê o que é que faz*”. Ele destaca sempre que “*sem terra não se vive porque a terra é o fundamento*”, o que nos permite reafirmar a conexão entre as identidades étnicas circundantes à Barra e os efeitos desta conexão que tem resultado, ao longo dos anos, em perdas territoriais significativas, mesmo após o reconhecimento institucional. Muito embora este povo venha invocando uma ideia de origem profundamente relacionada com a história, a linguagem e a cultura, como definido por Hall (2003), é na terra que fundamentam sua existência.

Quando iniciei esta pesquisa tive a ilusão de conseguir entender o que são quilombos no Brasil. O conhecimento do texto constitucional e algumas leituras rápidas sobre estes grupos me ajudaram a construir essa ilusão. Mas a partir do momento em que me encontrei em Barra de Aroeira, no deserto do Jalapão, me perguntei o que é quilombo de fato. Se os grupos são específicos, como eu poderia categorizá-los de uma forma generalista? Trata-se de uma operação delicada uma vez que as trocas sempre são intensas,

as traduções acontecem inevitavelmente, e sem que os sistemas de conhecimento sejam ameaçados, sendo tarefa da Antropologia entender esses processos. Neste sentido, a única possibilidade, para mim, de continuar aceitando a categoria foi libertá-la o máximo possível da apreensão pela máquina estatal e também dos organismos envolvidos em sua elaboração e reelaboração e buscar apreender a vida local, além de não me ater a resultados. O que apresento aqui, então, é somente que vi da Barra e algumas tentativas de teorização.

Então, ser herdeiro de Félix José Rodrigues é condição de pertencimento e um dos critérios mais fortes de afirmação do próprio grupo. Além dos laços de parentesco é forte também o elo territorial que, após constituído, agencia os “de dentro” da Barra, ainda que estejam em outras espacialidades, a se afirmarem. Esta compreensão não invalida a responsabilidade social da Antropologia, que se utiliza da sua autoridade experiencial como instrumento de reconhecimento público de direitos constitucionais, mas jamais tentando sobrepor esta leitura ao próprio *ethos* local. Fechamos com a questão de que a representação espacial sobre os limites do território, a organização social e a memória presentes no cotidiano dos moradores da Barra indicam os processos formadores da autonomia deste povo.

Minhas últimas palavras têm, por isso, profunda aproximação com as primeiras, longe do método e falando de mim. Falo então da angústia alentada por Jeanne-Favret-Saada (2005) quando esta mostra que é possível ser afetada e, posteriormente, se debruçar sobre a narrativa desta afecção. Angústia esta que foi transformada muitas vezes em alegria, gratidão, tristeza, empatia, antipatia, medo, respeito, confiança, desconfiança, ansiedade e outros sentimentos sempre presentes em qualquer relação social, mas que, em se tratando da relação etnográfica, tendem a ser suplantados pelo *status* epistemológico. Se assumo a dose relativamente significativa desta afecção, assumo também a responsabilidade pelo escrito, com fundamento na terra que acolhe os quilombos no Brasil e que reserva nesta narrativa um espaço especial para os “*Pretos da Barra*”.

A forma complexa com que o povo da Barra lida com as categorias acabou contaminando este texto que, muitas vezes, segue o fluxo do que foi vivido na pesquisa de campo, mas em outras perde-se em sua complexidade. O campo, por sua vez, é constituído por vidas com as quais me deparei e me senti afetada muitas vezes. Tento representar estas vidas através do texto antropológico, mas considero a impossibilidade, à qual a literatura nunca se rendeu (Barthes, 2007), desta representação, em acordo com a pluri-

dimensionalidade do vivido e a unidimensionalidade do texto. Faço então a defesa deste como “um esforço para criar um mundo paralelo ao mundo observado, através de um meio expressivo (o texto) que estabelece suas próprias condições de inteligibilidade” (Strathern, 2006, p. 47. Grifo da Autora).

O que busco, e esta busca não se encerra aqui, é pensar e tentar colocar em prática uma Antropologia em que pesquisadora e pesquisados sejam sujeito e objeto simultaneamente (Goldman e Viveiros de Castro, 2006). Esta compreensão poderia ser considerada o ponto que “organiza muito da maneira pela qual os antropólogos pensam” (Strathern, 2006, p. 37). Faço referência a esta possibilidade de pensar e fazer Antropologia pela virtual existência de um “outrem” compreendido aqui como “a expressão de um mundo possível” (Viveiros de Castro, 2002, p. 118). Com esta perspectiva, uma postura passível de assunção parece ser se deixar conduzir a uma posição em que o que afeta o nativo afete também a etnógrafa e, mais, que isto possibilite situações de comunicação não intencional (Favret-Saada, 2005). Em tempo, “participar” e ser afetado não tem relação direta com exercitar um postura narcísica a partir da experiência de campo e, muito menos, com a empatia pelo ponto de vista do nativo, mas sim em conceder estatuto epistemológico a situações de comunicação propiciadas com a relação etnográfica.

Escolhido este ponto, que é de partida e de chegada, não acredito que as questões aqui colocadas sejam plenamente compartilhadas por todos os envolvidos no processo da pesquisa. Tomando emprestado da semiótica o entendimento das categorias usadas nesta tese como signos, chego então a quilombos, quilombolas, *Pretos da Barra*, Barra e outras categorias como uma imagem acústica e um conceito, ou seja, significante e significado, sendo que um elemento sempre reclama o outro (Saussure, 1995) e, acrescento, ambos são abertos a novas significações. Dessa forma, o conceito representa “uma abertura do conjunto com o qual se trabalha, sendo a significação o operador de sua reorganização” (Lévi-Strauss, 1989, p. 35).

Para que essa abertura de fato se processe é fundamental não situar arbitrariamente a universalidade dos conceitos trabalhados e abrir possibilidades para novas interpretações sempre. Não se trata de empatia com o nativo porque compreendemos que “é justamente por não estar no lugar do outro que se tenta representar ou imaginar o que seria estar lá” (Favret-Saada, 2005, p. 159). Ou seja, a partir do momento em que somos bombardeados pelas “intensidades específicas” ou “afetos” perdemos em capacidade de significação, já que tais não são significáveis e não basta ao etnógrafo identificar-se com o ponto de vista

nativo, mas considero que ganhamos se conseguimos pelo menos dizer deste “ser afetado”. E é dizendo deste “não-ser”, a figura do etnógrafo que não pode se perder na etnografia, que digo do fundamento da construção dos meus outros (Carneiro, 2005). A perspectiva aqui concebe a existência de dispositivos que operam no grupo de Barra de Aroeira que produzem e reproduzem um sistema, somente apreensível a partir de uma relação de “afeto”, que tem garantido a vida.

Bibliografia

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1989. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito**. Belém: NAEA/UFPA.

_____. 1994. *Universalização e Localismo: movimentos sociais e crise dos padrões tradicionais de relação política na Amazônia*. In.: D'INCAO, Maria Angela; SILVEIRA, Isolda Maciel da. **A Amazônia e a crise da modernização**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 521-537.

_____. 1999. *Os quilombos e as novas etnias*. In.: LEITÃO (org.). **Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais**. São Paulo: Instituto Socioambiental.

_____. 2002. **Terras de preto no Maranhão: Quebrando o mito do isolamento**. São Luís: Coleção Negro Cosme, vol. III, CCN-MA/SMDDH, mar. 2002.

_____. 2005. *O direito étnico à terra*. In.: **Orçamento & Política Socioambiental**. Brasília: Inesc. 13:1-11.

AMSELLE, Jean-Loup. 1999. **Au coeur de l'ethnie**. Paris: La Découvert.

ANDERSON, Benedict. **Imagined Communities**. London and New York: Verso, 1991.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. 2009. **Quilombos: geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria.

APPIAH, Kwame Anthony. 1997. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto.

ARENDT, Hannah. 2005. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

ARRUTI, José Maurício. 2003a. **O quilombo conceitual: para uma sociologia do Artigo 68 do ADCT**. In.: *Texto para discussão: Projeto Egbé-Territórios Negros (KOINONIA)*.

_____. 2003b. *Percurso histórico dos Ilhéus da Marambaia (1856-2003)*. In.: ARRUTI, José Maurício (org). **Relatório técnico-científico sobre a comunidade remanescente de quilombo da Ilha da Marambaia – Município de Mangaratiba (RJ)**. Rio de Janeiro, KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço/ Fundação Cultural Palmares.

_____. 2006. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: Edusc.

AUGÉ, Marc et al. 1975. **Os domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência**. Lisboa: Edições 70.

BANDEIRA, Maria de Lurdes. 1991. **Terra e territorialidade negra no Brasil contemporâneo**. Comunicação apresentada no XV Encontro Anual da ANPOCS,

Caxambu, Minas Gerais.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. 1992. **Tapebas, Tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará**: da etnogênese como processo social e luta simbólica. Rio de Janeiro: PPGAS / Museu Nacional. (Dissertação de Mestrado).

BARTH, Fredrik. 1969. **Ethnic groups and boundaries**: the social organization of culture difference. Bergen, Universities Forlaget; London: George Allen & Unwin.

_____. 2000. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa.

BARTHES, Roland. 2007. **Aula**: Aula Inaugural da Cadeira de Semiologia Literária do colégio de França. 13. ed. São Paulo: Cultrix.

BAUMAN, Zygmunt. 2005. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

BHABHA, Homi K. 1991. *A questão do "outro"*: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In.: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco. pp.177-203.

_____. 1998. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BRASIL, República Federativa do. 2002. **Constituição**. Brasília: Subsecretaria de Edições Técnicas do Senado Federal.

BOURDIEU, Pierre. 1996. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papius.

_____. 1998a. *Conferência do prêmio Goffman: a dominação masculina revisitada*. In.: LINS, Daniel (Org.). **A dominação masculina revisitada**. Campinas (SP): [s.n.]. pp. 11-28.

_____. 1998b. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____. 2002. **Esboço para uma teoria da prática, precedido de três estudos de etnologia cabila**. Oeiras: Celta.

BOURDIEU, Pierre; DELSAUT, Yvette. 2006. *O costureiro e sua grife*. In.: BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença**. Porto Alegre: Zouk.

BOURRIAUD, Nicolas. 2009. **Estética relacional**. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Martins.

BURKE, Peter. 1992. **A Escrita da História**: novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP.

BUTLER, Judith. 2003. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 2006. **Défaire le Genre**. Paris: Éditions Amsterdam.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Editora Pioneira.

_____. 2006. **Caminhos da identidade**: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. 2005. **A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. FEUSP. (Tese de Doutorado).

CARVALHO, José Jorge de. 1990. *O Jogo das Bolinhas*: uma simbólica da Masculinidade. In.: **Anuário Antropológico** (pp. 191-122). Brasília: EdUnB / Tempo Brasileiro.

_____. 1993. **Aesthetics of opacity and transparency**: myth, music, and ritual in the xangô cult and in the Western art tradition. *Latin American Music Review*. Texas: v. 14, n. 2, pp. 202-231.

_____. 1995. **O quilombo do Rio das Rãs**: histórias, tradições, lutas. Salvador: EdUFBA.

_____. 1999. **O olhar etnográfico e a voz subalterna**. Série Antropologia, nº 261, Brasília.

_____. 2004. *Metamorfoses das tradições performáticas afrobrasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento*. In.: FUNARTE/IPHAN. **Celebrações e saberes da cultura popular**: pesquisa, inventário, crítica, perspectivas. Brasília: CNFCP. pp. 65-83.

CARVALHO, José Murilo de. 2004. **Cidadania no Brasil**: o longo caminho. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CASIMIR, Micheal J. 1992. *The dimensions of territoriality: An introduction*. In.: **Mobility and territoriality**. M. J. Casimir and A. Rao, eds., 1-26. New York: Berg.

CHERRY, Colin. 1974. **A comunicação humana**. 2. ed. São Paulo: Cultrix.

CLIFFORD, James. 1998. *Sobre a autoridade etnográfica*. In.: **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 2000. Culturas viajantes. In.: ARANTES, Antônio A. (org.) **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus.

COMERFORD, John C. 2001. **Como uma família**: sociabilidade, reputações e territórios de parentesco na construção do sindicalismo rural na Zona da Mata de Minas Gerais. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ. (Tese de Doutorado).

CONCEIÇÃO, M. 1980. **As Plantas Medicinais do ano 2000**. Brasília: Tao.

CRAPANZANO, Vincent. 2004. **O dilema de Hermes**: o mascaramento da subversão na descrição etnográfica. Belo Horizonte: Revista Teoria & Sociedade, vol. 12(2).

CUNHA, Manuela Carneiro da. 1985. *Silences of the Law: Customary Law and Positive Law on the Manumission of Slaves in the 19th Century Brazil*. **History and Anthropology**. 1:2, pp. 427-443.

DAMATTA, Roberto. 1985. **A casa e a rua**. São Paulo: Brasiliense.

_____. 1998. **O que faz o Brasil, Brasil?**. Rio de Janeiro: Rocco.

DAS, Veena. 1995. **Critical Events**. An Anthropological Perspective in Contemporary India. New Delhi: Oxford UP.

DERRIDA, Jacques. 1971. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva.

DIAS, Luciene de Oliveira. 2005. **Mulheres de Fibra**: As estratégias da Quebradeiras de Coco no Tocantins como um marco empírico para o Desenvolvimento Sustentável. Palmas: UFT. (Dissertação de Mestrado)

DÓRIA, Siglia Z. 1995, *O Quilombo do Rio das Rãs* In.: **Terra de Quilombos**. Associação Brasileira de Antropologia.

DOUGLAS, Mary. 1976. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva.

DUARTE, Orlando. 2004. **História dos Esportes**. São Paulo: Senac.

DURKHEIM, Émile. 1996. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2001. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Martin Claret.

EDER, Klaus. 2003. *Identidades Coletivas e Mobilização de Identidades*. In.: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 18, nº 53.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1981. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar.

FABIAN, Johannes. 2007. **Memory against culture**: arguments and reminders. Durham: Duke University Press.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. *Ser afetado*. In.: **Cadernos de Campo**. n. 13, pp. 155 – 161, São Paulo: Usp.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. 2004. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 3. ed. Curitiba: Positivo.

GEERTZ, Clifford. 1980. **Negara**: o estado teatro no século XIX. Tradução Miguel Vale de Almeida. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

_____. 1989. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: FTC.

_____. 2001. **Nova luz sobre a antropologia**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

- GIDDENS, Anthony. 2005. **Sociologia**. Tradução Sandra Regina Netz. 4. ed. Porto Alegre: Artmed.
- GILROY, Paul. 1993. **The black Atlantic: modernity and double consciousness** Cambridge, MA: Harvard University Press.
- GLUCKMAN, Max. 1987. *Análise de uma situação social na Zululândia Moderna*. In.: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global.
- GOLDMAN, Marcio e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2006. *Abaeté, rede de Antropologia Simétrica*. In.: **Cadernos de Campo**. n. 14/15, pp. 177-190. São Paulo: USP.
- GUATARI, Félix. 1996. **As três ecologias**. Madrid: Pretextos.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. 1999. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34.
- HABERMAS, Jürgen. 1984. **The Theory of Communicative Action**. (V. 1: Reason and the Rationalization of Society). Boston, MA, Beacon Press.
- _____. 1987. **The Theory of Communicative Action**. (V. 2: Life world and System: a critique of functionalist reason). Boston, MA, Beacon Press.
- HALL, Stuart. 1992. *What's "black" in black popular culture?* In.: DENT, Gina (org.). **Black popular culture: discussions in contemporary culture**. Seattle: Bay Press. pp.21-33.
- _____. 2001. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 5. ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____. 2003. *Quem precisa de Identidade?*. In.: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes.
- HANNERZ, Ulf. 1997. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. Mana [online]. vol.3, n.1, pp. 7-39. ISSN 0104-9313.
- _____. 2001. **Fronteras**. Revista de Antropologia Experimental. Nº 1: 6.
- HEREDIA, Beatriz. 1979. **A Morada da Vida**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HONNETH, Axel. 2003. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.
- JOHNSON, Paul Christopher. 2002. **The Nation and the 'Nations': religious identity and ritualizing space in Brazilian Candomble**. Universidade de Chicago. (Tese de Doutorado)
- KRAAY, Hendrik. 2001. **Race, State, and Armed Forces in Independence-Era Brazil: Bahia, 1790s-1840s**. Stanford: Stanford University Press.

- LACONTE, Wanderley. 2001. **Guerra do Paraguai**. São Paulo: Ática.
- LARAIA, Roque de Barros. 2006. **Cultura**: um Conceito Antropológico. 19. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LATOUR, Bruno. 2006. *Como terminar uma tese de sociologia*: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). In.: **Cadernos de Campo**. n. 14/15, pp. 339-352, São Paulo: USP.
- LEITE, Ilka Boaventura. 2000. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. **Etnográfica**. Lisboa: v. IV, n. 2, pp. 333-354.
- _____. 2004. **O legado do testamento**: a Comunidade de Casca em perícia. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: NUER/UFSC.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1983. *A Família*. In.: **O Olhar Distanciado**. Lisboa: Edições 70. pp. 69-98.
- _____. 1989. **O Pensamento Selvagem**. 7. Ed. Campinas: Papirus.
- _____. 2003. **Antropologia Estrutural**. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 2004. **O cru e o cozido**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Rio de Janeiro: Cosac & Naify.
- LITTLE, Paul Elliott. 2001. **Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers**. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- _____. 2002. *Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global*. In.: **Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas - NEEPI**, ano 2, n. 3. Campo Grande: UCDB.
- MAGALHÃES, Aloísio. 1997. **E Triunfo?: a questão dos bens culturais no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira & Fundação Roberto Marinho.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2002. **De perto e de dentro**: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Jun. 2002, vol.17, no.49, p.11-29. ISSN 0102-6909
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1984. *Tema, método e objetivo dessa pesquisa*. In.: **Os Argonautas do Pacífico Ocidental [1922]**. São Paulo: Abril, pp.17-34.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. 1987. **De los medios a las mediaciones**: comunicación, cultura y hegemonía. Mexico: Gustavo Gilli.
- MARCUS, G. & FISHER, M. 1986. **Anthropology as Cultural Critique**. Chicago: University of Chicago Press.
- MARTINS, José de Souza. 1991. **Expropriação e Violência**: a questão política no campo. 3. ed. São Paulo: Hucitec.

MAUSS, Marcel. 1979a. *A prece*. In.: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (org.). **Marcel Mauss**: antropologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática.

_____. 1979b. *Ofício de etnógrafo, método sociológico*. In.: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (org.) **Marcel Mauss**: antropologia. Coleção Grandes Cientistas Sociais, Volume 11. São Paulo: Ática.

_____. 1985. *A category of the human mind: the notion of person; the notion of self*. In.: CARRITHERS, M. M.; COLLINS, S.; LUKES, Steven (eds.), **The Category of Person**: Anthropology, Philosophy, History. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-25.

_____. 2003a. *Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In.: **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2003b. *Esboço de uma teoria geral da magia*. In.: **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify.

MEC. 1997. *Terrenos: Seleção. Recomendações Técnicas. Procedimento*. In.: **Programa de Educação Básica para o Nordeste**. Coordenação Geral: José Maria de Araújo Souza. Elaboração: João Honório de Mello Filho. Brasília: MEC.

MEDAETS, Jean Pierre et al. 2006. **Agricultura familiar e uso sustentável da agrobiodiversidade nativa**. Brasília: Programa Biodiversidade Brasil-Itália.

MIGNOLO, Walter D. 2007. *Después de América Latina: la herida colonial y la transformación epistémica geopolítica-corporal*. In.: **La idea de América Latina: la herida colonial e la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa Editorial.

MOURA, Clóvis. 1993. **Quilombos, Resistência ao escravismo**. 3. ed. São Paulo: Ática.

MORIN, Edgar. 2001. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. 3. Ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

MOURA, Clóvis. 1993. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Ática.

MUNANGA, Kabengele. 1988. **Negritude**: usos e sentidos. São Paulo: Ática.

_____. 2002. *Uma Abordagem conceitual das noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia*. In.: **Relações Raciais e Educação**: Temas Contemporâneos. Niterói, RJ: EdUFF. p. 15-34.

_____. 2003. *Origem e histórico dos quilombos em África*. In.: MORAES, Denis de (org.). **Por uma outra comunicação: mídia, mundialização cultural e poder**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record.

MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. 2006. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global.

NASCIMENTO, Abdias do. 2002. **O quilombismo**. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor.

O'DWYER, Eliane Cantarino. 1995. **Terra de quilombos**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.

_____. 2002. **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV.

PAOLIELO, R. M. 1992. **Conflitos Fundiários na Baixada do Ribeira**: a posse como direito e estratégia de apropriação. Campinas. PPGAS/UNICAMP, dissertação de mestrado.

PEIRANO, Mariza. 1993. **As Árvores Ndembu**: uma Reanálise. In.: Anuário Antropológico/90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 2002. **O dito e o feito**: ensaios de antropologia dos rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. 1999. **O Trabalho da Memória**: cotidiano e história no Sertão do Piauí. Campinas, SP: Editora Unicamp.

CABRAL, João de Pina. 2007. *Mães, pais e nomes no baixo sul (Bahia, Brasil)*. In.: CABRAL, João de Pina; VIEGAS, Susana de Matos (orgs.). **Simpósio Internacional Nomes: Género, Etnicidade e Família**. Lisboa, Coimbra: Almedina, pp. 63-88.

PINHEIRO, Ana Maria. 1999. **Assentamentos de Reforma Agrária em Goiás**: processos de organização. Goiânia: Ed. da UFG.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Decreto nº 4.887**, de 20 de novembro de 2003.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. **Memórias Sanumá**: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami. São Paulo: Marco Zero & Editora UnB.

REVEL, Jacques. 1989. **A Invenção da Sociedade**. Lisboa: Difusão Editorial.

RICOEUR, Paul. 1986. **À l'école de la phénoménologie**. Paris: Vrin.

RODRIGUES, Marcelo Santos. 2001. **Os (in)voluntários da pátria na Guerra do Paraguai**: a participação da Bahia no conflito. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia. (Dissertação de Mestrado).

_____. 2006. *Tropas de negros na Guerra do Paraguai*. In.: PIRES & OLIVEIRA (orgs.). **Sociabilidades Negras. Comunidades Remanescentes, Escravidão e Cultura**. Belo Horizonte: Editora Gráfica Daliana Ltda.

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

SAHLINS, Marshall. 1972. **Stone Age Economics**. Chicago: Aldine.

_____. 1990. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1997. *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica*: por que a cultura

não é um objeto em via de extinção. In.: **Mana: estudos de antropologia social** 3(1): pp. 41-73 e 3(2): pp. 103-150.

_____. 2004. **Esperando Foucault, ainda**. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Cosac Naify.

SALLES, Ricardo. 1990. **Guerra do Paraguai: escravidão e cidadania na formação do Exército**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SANSONE, Lívio. 2004. **Negritude sem etnicidade**. Salvador: Edufba/Pallas.

SANTOS, Boaventura S. 2000. **Pela mão de Alice**. São Paulo: Cortez.

SANTOS, M. G.; LOLIS, S. F.; DAL BELO, C. A. 2006. *Levantamentos etnobotânicos realizados em duas comunidades de remanescentes de negros da região do Jalapão, estado do Tocantins*. In.: PIRES & OLIVEIRA (orgs.). **Sociabilidades Negras. Comunidades Remanescentes, Escravidão e Cultura**. Belo Horizonte: Editora Gráfica Daliana Ltda.

SANTOS, Milton. 1991. **Metamorfose do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec.

SAUSSURE, Ferdinand de. 1995. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix.

SCHMIDT, Isabel Belloni. 2005. **Etnobotânica e ecologia populacional de *syngonanthus nitens***: sempre-viva utilizada para artesanato no Jalapão, Tocantins. Universidade de Brasília. (Dissertação de Mestrado).

SCHMIDT, Isabel Belloni et al. 2007. **Capim dourado e buriti**: práticas para garantir a sustentabilidade do artesanato. Brasília: Pequi.

SEGATO, Rita. 2007. **La nación y sus otros**: raza etnicidad y diversidad religiosa em tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros.

SILVA, Cristhian Teófilo da. 2005. *Identificação étnica, territorialização e fronteiras: a perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista*. In.: **Revista de Estudos e Pesquisas**. v.2, n. 1. Brasília: Funai/CGEP/CGDOC.

SIMMEL, Georg. 1983. **Sociologia**. Organização de Evaristo de Moraes Filho. São Paulo: Ática.

SOARES, Luiz Eduardo. 1981. **Campesinato**: Ideologia e Política. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

STRATHERN, Marilyn. 1987. **Out of Context**: the persuasive fictions of Anthropology. In.: *Current Anthropology*, 28(3).

_____. 2006. **O Gênero da Dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Unicamp.

TEDESCO, João Carlos. 2004. **Nas cercanias da memória**: temporalidade, experiência e

narração. Passo Fundo: UPF.

TURNER, Victor. 2005. **Floresta de Símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense.

VELHO, Gilberto. 1987. **Individualismo e Cultura**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

VIEGAS, Susana de Matos. 2008. *Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil)*. **Etnográfica**, maio 2008, vol.12, no.1, pp.71-94. ISSN 0873-6561.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. **Araweté**: Os Deuses Canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

_____. 2002. *O nativo relativo*. **Mana - Estudos de Antropologia Social**, v. 8, n. 1, pp. 113-148.

_____. 2008. *Não podemos infligir uma segunda derrota a eles*. In.: **O Estado de S. Paulo**. Caderno: Suplementos. Domingo, 20 de abril de 2008.

VON BEHR, Miguel. 2004. **Jalapão**: sertão das águas. São José dos Campos: Somos.

WEBER, Max. 1973. *La 'Objetividade' Cognoscitiva de la Ciencia Social y de la Política Social*. 1904. In.: **Ensayos sobre Metodología Sociológica**. Buenos Aires: Amorrortu Editores. pp. 39-101.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Ed. UnB.

WOLF, Eric R. 2003. *Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar*. In.: FELDMAN-BIANCO, B.; RIBEIRO, G. L. (Orgs.). **Antropologia e poder**. Brasília: UnB. pp. 117-144.

WOORTMANN, Ellen F. 1983. **O sítio camponês**. Anuário Antropológico/81. Fortaleza/Rio de Janeiro, UFC/TB, p. 164-203.

_____. 1995. **Herdeiros, parentes e compadres**: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo/Brasília: Hucitec/EDUnB.

WOORTMANN, Ellen F. & WOORTMANN, Klaas. 1997. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

WOORTMANN, Klaas. 1990. **Com parente não se neguecia**: o campesinato como ordem moral. Anuário Antropológico 87: pp. 11-73. Brasília.

Filmes

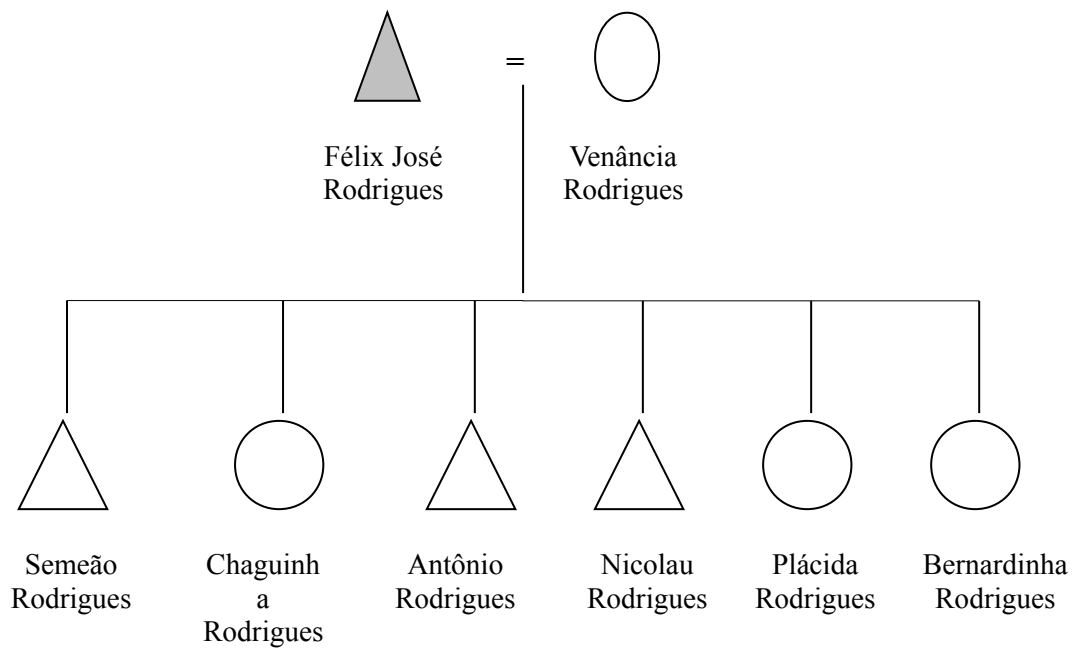
Sarafina! O Som da Liberdade (1992). Director: Darrell Roodt. Elenco: Leleti Khumalo, Whoopi Goldberg, Miriam Makeba, John Kani. Género: Drama / Musical. Duração: 117 min.

Ori. (1989). Direção: Raquel Gerber. Roteiro: Maria Beatriz Nascimento. Fotografia: Jorge Bodanzky e Pedro Farkas. Género: Documentário. Duração: 91 min.

Anexos

Anexo 1

Primeira geração de Félix José Rodrigues e Venância Rodrigues.



Anexo 2

Certidão de Autorreconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares.



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Arroeira**, localizada no município de Santa Tereza do Tocantins, Estado do Tocantins, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 005, Registro n. 472, fl. 80, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **E REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s): Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Arroeira
CNPJ/MF nº 06.352.701/0001-76

Presidente: Maria de Fátima Rodrigues

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, 16 de janeiro de 2006.

O referido é verdade e dou fé

Edvaldo Mendes Araújo
Presidente-Substituto da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br <http://www.palmares.gov.br>

“A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira” (Wally Salomão)

Anexo 3

No Tocantins, 25 grupos possuem certificação da Fundação Cultural Palmares como remanescentes de quilombos, de acordo com publicação da Secretaria de Segurança Pública do Estado, em 19 de maio de 2010. São eles:

Grupo	Município
Ambrósio	Mateiros
Barra de Aroeira	Santa Tereza do Tocantins
Bavieira	Aragominas
Carrapato	Mateiros
Chapada de Natividade	Chapada de Natividade
Cocalinho	Santa Fé do Araguaia
Córrego Fundo	Brejinho de Nazaré
Curralinho do Pontal	Brejinho de Nazaré
Dona Juscelina	Muricilândia
Formiga	Mateiros
Grotão	Filadélfia
Laginha	Porto Alegre do Tocantins
Lagoa da Pedra	Arraias
Lajeado	Dianópolis
Malhadinha	Brejinho de Nazaré
Mata Grande	Monte do Carmo
Mimoso	Arraias
Morro São João	Santa Rosa do Tocantins
Mumbuca	Mateiros
Prata	São Félix do Tocantins
Redenção	Natividade
Rio das Almas	Jaú do Tocantins
Santa Maria das Mangueiras	Dois Irmãos
São Joaquim	Porto Alegre do Tocantins
São José	Chapada da Natividade

Anexo 4

Resultado das eleições municipais em Santa Tereza do Tocantins no pleito de 2008 disputado por Cleibes e Izabel, de Barra de Aroeira.

Número de Eleitores: 2.129
Votos apurados: 2.129 (100%)
Votos nulos: 98 (5,18%)

Número de Seções: 7
Votos brancos: 16 (0,85%)
Abstenções: 237 (11,13%)

Prefeito

Situação	Candidato	Nº	Partido	Votos	%
Eleito	Trajano Pereira Neto	15	PMDB	1334	75,03%
Não Eleito	Luiz Dourivaldo Alves Jorge	25	DEM	444	24,97%

Vereador

Situação	Candidato	Nº	Partido	Votos	%
Eleito	José Raimundo de Sousa Santos	40000	PSB	143	7,82%
Eleito	Irineu Carvalho Amorim	40123	PSB	134	7,33%
Eleito	João Lourenço Ribeiro	23580	PPS	132	7,22%
Eleito	Odimar Lopes Castro	23456	PPS	129	7,06%
Eleito	Domingos Alves Amorim	15000	PMDB	128	7,00%
Eleito	<u>Cleibes José Rodrigues</u>	15601	PMDB	125	6,84%
Eleito	Adail Lopes de Carvalho	15789	PMDB	117	6,40%
Eleito	Antônio José de Souza Lima	15611	PMDB	114	6,24%
Não Eleito	Severino Cirqueira da Silva	15369	PMDB	112	6,13%

Não Eleito	Raimundo Coelho de Andrade	23625	PPS	98	5,36%
Eleito	Francisco Diógenes Granja	25222	DEM	86	4,70%
Não Eleita	Merenciana Martins Guimarães Brito	13113	PT	78	4,27%
Não Eleito	João José Neto	15678	PMDB	77	4,21%
Não Eleita	Cleonice Pinto da Luz	15123	PMDB	76	4,16%
Não Eleito	Vilmar Caroba Alves	14567	PTB	65	3,56%
Não Eleita	<u>Izabel Rodrigues</u>	13133	PT	47	2,57%
Não Eleito	Judivan de Castro Machado	15580	PMDB	25	1,37%
Não Eleito	Francisco de Assis Ferreira Silva	25123	DEM	22	1,20%
Não Eleito	Jesuíno Alves Custódio Filho	13123	PT	9	0,49%
Não Eleito	Luciano Ramos Sodré	25125	DEM	3	0,16%

Fonte: TSE

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL



ESTADO DE Goiás **XXX** **XXX**

MUNICÍPIO DE Novo-Acordo **XXX**

Onésio Coelho de Souza
 Oficial do Registro Civil
 Novo-Acordo - Goiás

CERTIDÃO DE NASCIMENTO

LIVRO Nº 4 - 4 **XXX** **XXX**

FOLHAS Nº 57 **XXX** **XXX**

TERMO Nº 3.425 **XXX**

CERTIFICO QUE, DO LIVRO, TERMO E FOLHAS CITADOS DO REGISTRO DE NASCIMENTOS DO CARTÓRIO

A MEU CARGO CONSTA O ASSENTO REFERENTE A:

sendo o 1º na ordem da filiação **XXX** **XXX** **XXX**

DO SEXO masculino **XXX** **XXX**

DE COR parda **XXX** **XXX** **XXX**

NASCIDO EM Barra da Jureira deste município **XXX**

NO DIA vinte e cinco (25) de agosto (08) DE MIL

NOVECENTOS e cinco (1.905) às 20:00 horas **XXX**

FILHO DE Luiza Canuta Pinto já (falecida) **XXX**

Natural deste Estado **XXX** **XXX**

CASADOS EM **XXX** **XXX** **XXX**

AVÓSPATERNOS **XXX** **XXX**

XXX **XXX** **XXX**

E MATERNO Caciana Rodrigues (falecida) **XXX**

XXX **XXX** **XXX** **XXX**

DECLARANTE o próprio, registrando **XXX**

REGISTRADO EM 22 de junho de 1.982 **XXX** **XXX**

OBSERVAÇÕES certidão 2ª via, recolher a taxa judiciária.

XXX **XXX** **XXX**

XXX **XXX** **XXX**

XXX **XXX** **XXX**

XXX **XXX** **XXX**

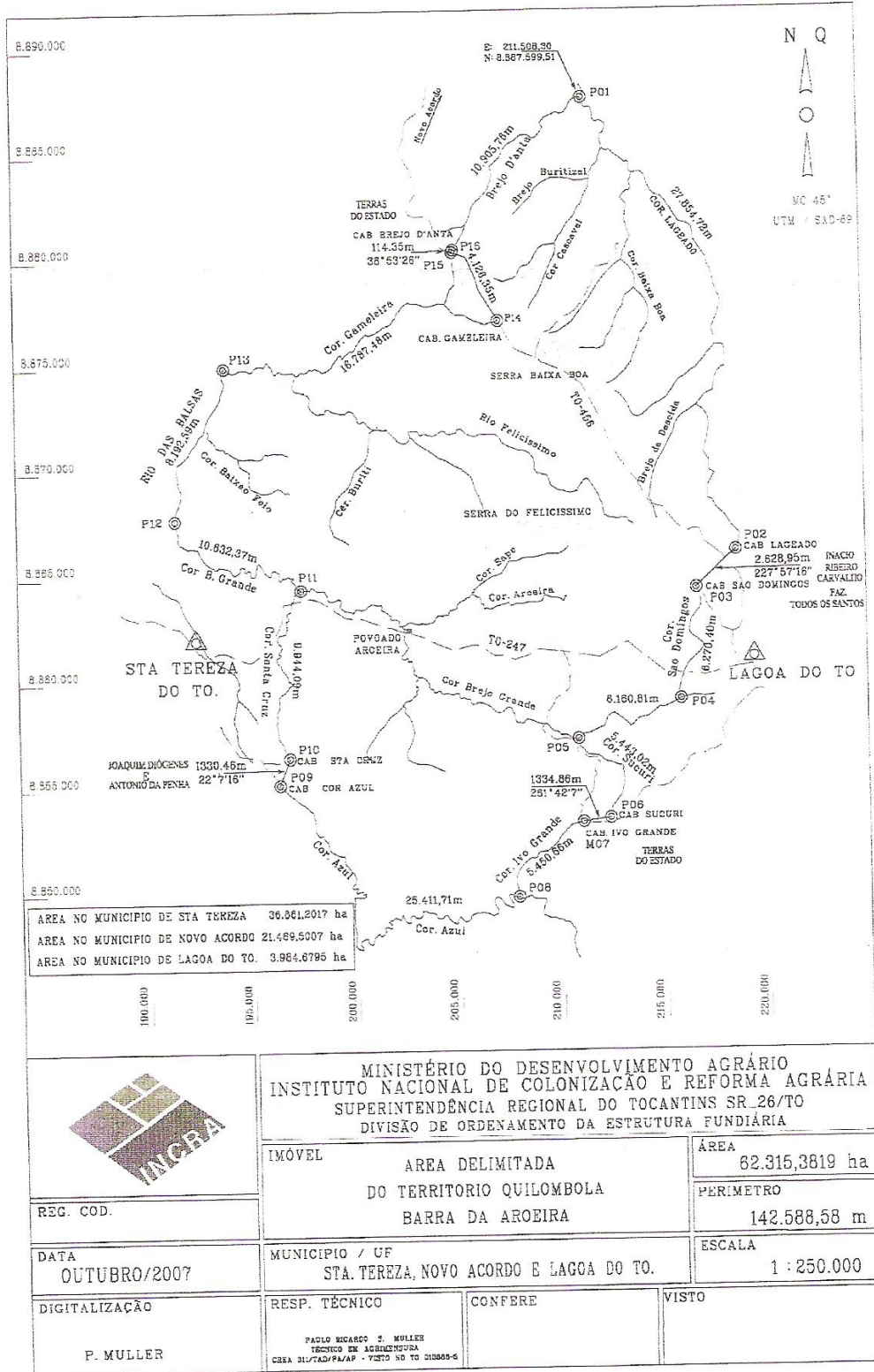
XXX **XXX** **XXX**

O REFERIDO É VERDADE E DOU FE. Lu Canuta

CARTÓRIO DO REGISTRO CIVIL DE PESSOAS NATURAIS Novo-Acordo 17 DE janeiro DE 19 85

Anexo 7

Mapa de Delimitação da Área Proposta



Anexo 8

Carta Protesto encaminhada à Assembleia Legislativa contra a emancipação do distrito de Santa Tereza.

1º

Fazenda São Domingos
município de novo-Açordo
local Barra da Arara
Escreve atenciosamen
te a vossa escelencias
que tome conhecimento
nas leis politica pelo
acontecimento que Ia
aurgindo ca que
no dia 3 de março as
5 horas recebemos em
nossa comunidade a
carta de convite da
emancipação de Santa
Tereza passando a cida
de e num-gestamos por
que é dentro de nossa
Terra de erança pelos
veteranos recebemos con
a rubricas do Fontaleão
de Paula Pinto diretor
do collegio de Santa
Tereza ele fez uma

21

Reunião discutindo esta
ação dizendo que já
está publicado em
jornal nos da comu-
nidade sentemos e
discutimos a realidade
que discutimos foi
justa em nossos planos
por ser apoiado nos escreve
o protesto da emancipação
de Santa Beteza e da
Lagoa se aparecer
esta emancipação de S. Beteza
se é muito apertado
para duas cidades que
já tem novo acordo
perto de mais de S. Beteza
este protesto nossa ideia
que que alcance a confi-
ança do novo presidente
do sindicato queremos
que alcance a confiança
do Bispo do Brasil

32

anuremos apanfearca
do governo federal
do governo do estado
e da camara dos
deputados estadual
e da camara dos
deputados federal
constituinte e da mesa
do conregional do estado
de goiás, são esses o
nosso planos que nos
seja defendidos por
esses ex: majoritários
e por esses ex: nº da Diocese
de porto nacional e do
Brasil reciba nosso
protesto e num ingavete
assume urgente
dia 18 de 1987 e a 7ª
primeira convenção
para passar a provas
a eleição marcada
para o dia 26 de abril.

42

queremos justiça
 de 1987 e a eleição,
 nos protesta ingeral
 nos da comunidade de
 São Domingos local
 Barra da Arroera
 esta terra e dos
 Rodrigues veja que
 santa brega e dentro
 deste laço queremos
 nossa terra a respeitada
 não desrespeitada como
 tem sido mais nada
 para o seu gabinete
 até o presente
 assinatura do delegado
 sindical João Bis

assinatura do secretário
 Eda Rodrigues

assinatura do tizoneiro
 Isabel Rodrigues

Anexo 9

Carta Protesto encaminhada ao Inera

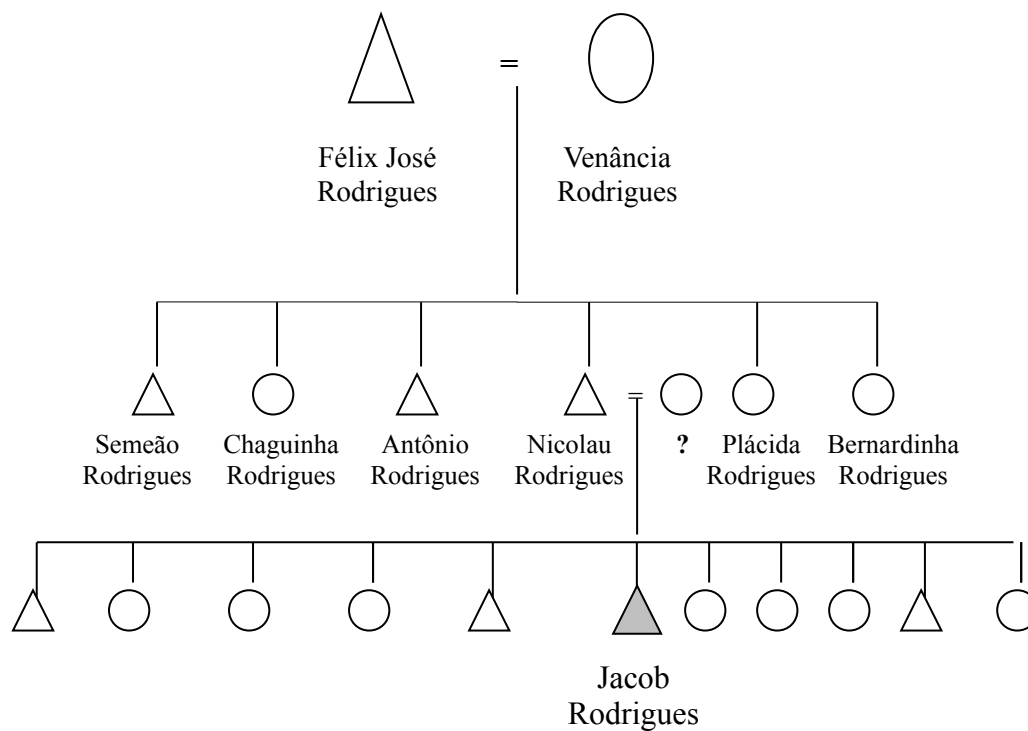
Fazenda São Dominga
Local Barre-Arceira
6-3-87

Meu Exm^o Sr. presidente do Inera
de Goiania receba este nosso
Abaxacinado por este protesto que esta
Comunidade fez contra mancipação
de Santa Tereza a Cidade Ihu
a mostro o origen por que não
perque esta terra e nossa e tem origem
perque fôï ganhada em Do Pedro 2^o
por ter prestado serviço pelo nosso
antepassado na guerra do paraguai
por ser suto nois Subereci Ihu pedindo
Com sua toda capacidade em seu
gabinete que escreva para todos os
fazendeiro que mora dentro dessa arêa
a dessa Exci^o não acite cidade dentro
dessa arêa que e um municipio de
Novo Acordo goias esta arêa p e bem
vizinha de Novo Acordo essa arêa contem
dore legua em quadro que e
de familia Rodrigues esta geração e
muito grande escrevemos dessa Exci^o
Com toda atensão explicando que a conversão
e no dia 18 corrente Março eleição no
dia 26 de Abril mais nada da comunidade.
Para sua capacidade

Assinatura do delegado Sindical dos Trabalhados João Dias
Assinatura do Secretario Adalberto Rodrigues
Assinatura do Tesoureiro Osvaldo Rodrigues

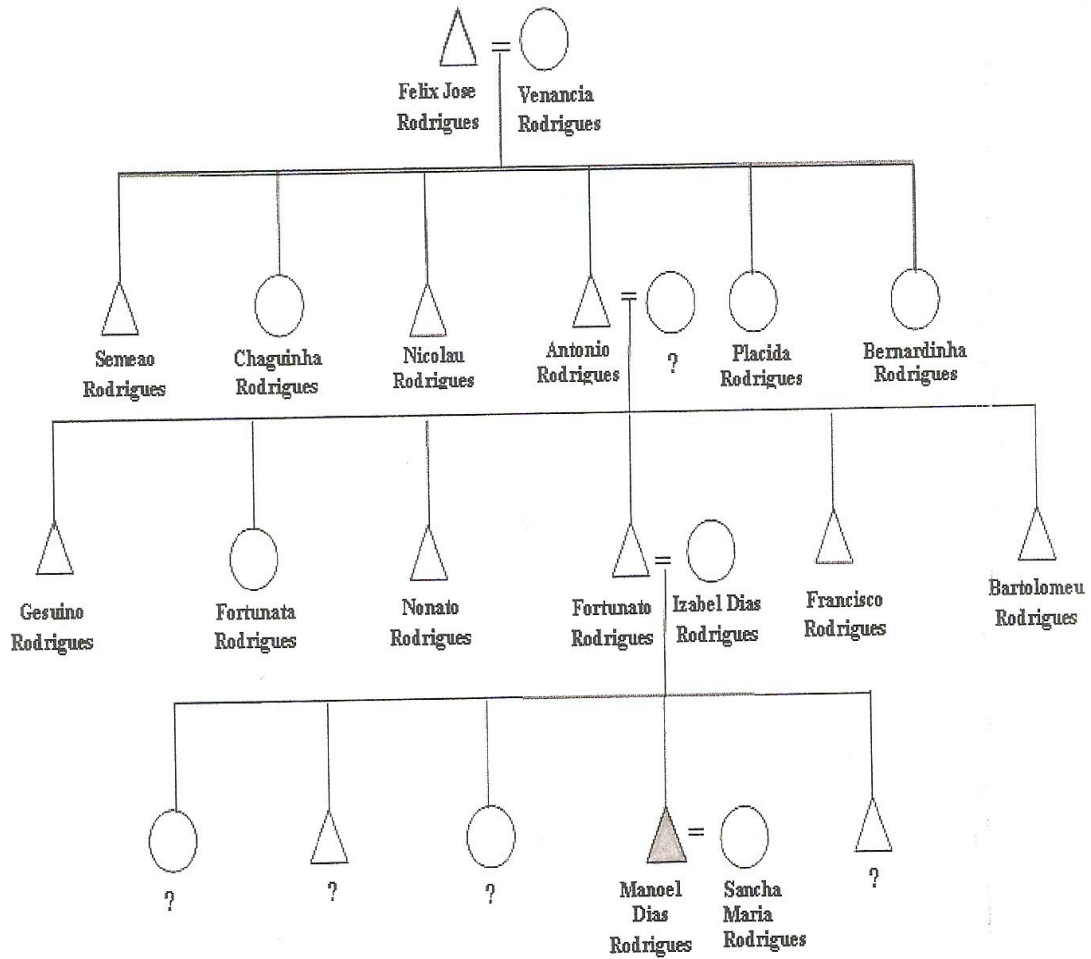
Anexo 10

Árvore genealógica de Jacob José Rodrigues, primeiro a chegar na área onde se concentra o povoado Barra de Aroeira.



Anexo 11

Árvore Genealógica de Manoel Dias Rodrigues, o Manoel Pumbu, até a família Nuclear de Félix José Rodrigues.



Anexo 12

Foto de autoria do Neab/UFG – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Tocantins utilizada na capa do relatório elaborado pelo Inca destacando Manoel Pumbu com a “farda” usada por Félix na Guerra do Paraguai.

