

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

QUILOMBO TAPUIO (PI):

Terra de memória e identidade.

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Brasília

2006

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

QUILOMBO TAPUIO (PI):

Terra de memória e identidade.

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.

Orientadora:

Prof^a. Dra. Ellen Fensterseifer Woortmann

Brasília

2006

*Maria Maria É Um Dom
Uma Certa Magia
Uma Força Que Nos Alerta
Uma Mulher Que Merece Viver E Amar
Como Outra Qualquer Do Planeta
Maria Maria É O Som
É A Cor É O Suor
É A Dose Mais Forte E Lenta
De Uma Gente Que Ri Quando Deve Chorar
E Não Vive Apenas Agüenta
Mas É Preciso Ter Força
É Preciso Ter Raça
É Preciso Ter Gana Sempre
Quem Traz No Corpo A Marca Maria Maria
Mistura A Dor E A Alegria
Mas É Preciso Ter Manha
É Preciso Ter Graça
É Preciso Ter Sonho Sempre
Quem Traz Na Pele Essa Marca
Possui A Estranha Mania De Ter Fé Na Vida
(letra de Milton Nascimento)*

(Minha homenagem as “Marias” de todas as comunidades negras rurais, especialmente as da comunidade Tapuio, representadas, nesta dissertação, pela luta e a garra das “Marias – Maria, Maria Rosalina e Maria do Povo”)

À população da comunidade Tapuio

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas contribuíram, de forma direta e indireta, para a realização desta dissertação. Agradeço nominalmente aqui apenas a alguns poucos, ante a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de mencionar a todos. Agradeço primeiramente a Professora Ellen Woortmann, minha orientadora, pelo acompanhamento e paciência nesse percurso acadêmico, fundamentais para a execução deste trabalho. Aos demais professores do Departamento de Antropologia e aos funcionários pelo apoio sempre preciso de, Rosa Venina Macedo Cordeiro, Adriana Sacramento, Paulo Gomes de Souza; e Dona Iracilda Rocha da Silva.

A minha companheira Juliana Sarkis Costa que esteve presente, com amor e carinho, em todos os momentos dessa dissertação. Aos meus pais Manoel Plínio dos Santos e Julieta Barboza dos Santos e minhas irmãs – Sandra Helena Barboza Plínio dos Santos, Sônia Regina Barboza Plínio dos Santos, Simone Michele Barboza Plínio dos Santos - e irmãos – Fabrício Fábio Barboza Plínio dos Santos e Carlos Magno Barboza Plínio dos Santos - que na vida têm sido os impulsionadores do meu caminhar. A minha sogra Sálua Sarkis, por toda a ajuda que deu no momento de feitura desta dissertação, e aos meus amigos Rodrigo Sarkis, Elisa Mara Nogueira e Cássio Costa, por toda a força que também me deram nesses dois anos de mestrado.

Aos meus companheiros de jornada pela alegria de tê-los encontrado e nos apoiado nesse processo, Milton Nascimento, Lesley Bombonato, Danieli Jatobá França, Klinton Senra, Luciana Senra, Héber Rogério Grácio, Ricardo Calaça Manoel, Cloude de Souza Correia, José Pimenta, Paulo Marcelo Marques Fonseca, Beatriz Porfírio Graeff, Graziela Rodrigues de Almeida, Luiz Abraham Cayón Duran, Cristina

Dias da Silva, Márcia Leila de Castro Pereira, Homero Moro Martins, Juliana Gonçalves Melo, Mônica Celeida Rabelo Nogueira, Júlio Cesar Borges, Carolina Carret Hofs, Ney Maciel Brito, Ronaldo Lobão, Sílvia Monroy Alvarez, Bruno Mafra Ney Reinhardt, Letícia Cesarino, Paulo Rogers, Luana Lazzeri Arantes, Adailton da Silva, Odilon Rodrigues de Moraes, Thais Teixeira de Siqueira, Waldemir Rosa, Iara Monteiro Attuch, João Miguel Sautchuk, Adolfo Neves de Oliveira Jr., Leonardo Santana, Eduardo di Deus, Sônia Cristina Hamid, Ricardo Neves Romcy, Marcel Taminato, e a todos da Katacumba onde muito aprendi.

As pessoas de Tapuio, principalmente ao Seu Vicente Francisco dos Santos, Rosalina Ana dos Santos, Luzia Rosalina dos Santos, Oswaldina Rosalina dos Santos, Maria Rosalina dos Santos, Marilene Rosalina dos Santos, Edson Torres, Alano Guilherme dos Santos, Ozenalia Tereza da Silva e tantos outros. Quero expressar meus agradecimentos ao companheiro de jornada no Piauí, consultor jurídico, José Roberto Camargo de Souza.

Ao Programa de Financiamento do Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Tecnológica - CNPq pela bolsa de estudos de março de 2005 a março de 2006.

RESUMO

A visibilidade que os grupos quilombolas estão tendo atualmente foi acentuada graças ao processo de luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais. O enfoque desses novos estudos segue a lógica das diferenças culturais, as comunidades quilombolas são reconhecidas como grupos étnicos, agora diferentes das comunidades negras rurais. O que proponho, é por meio da comunidade Tapuio, localizado no município de Queimada Nova/PI, compreender a passagem de uma comunidade rural, “negros do Tapuio” para comunidade “quilombola Tapuio”, por meio das narrativas de seus moradores, principalmente através da liderança quilombola e sindical Maria Rosalina dos Santos. Procuro identificar a construção do processo histórico deste grupo social, algumas de suas principais marcas, até culminar na categoria identitária quilombola Tapuio. A investigação se baseia no limite étnico que define o grupo, ou seja, a passagem de camponeses para quilombola.

ABSTRACT

The visibility presently rendered to the *quilombola* groups has been accentuated due to the process of struggle for the recognition of their territorial rights. The focus of these new studies follows the logic of cultural differences and the *quilombola* communities are now recognized as ethnic groups, differing from the rural black communities. Basing on the community Tapuio – located in the city of Queimada Nova, state of Piauí, I intend to understand its passage from a rural community, “blacks from Tapuio”, to the “*quilombo* Tapuio” community, considering the narratives of its residents, mainly the *quilombola* and union leader Maria Rosalina dos Santos. I aim to identify the construction of the historical process of this social group and its main features, up to its culmination under the *quilombola* identitary category

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
<i>A Pesquisa</i>	25
<i>Metodologia do Trabalho</i>	27
<i>Contexto da Região Pesquisada</i>	31
CAPÍTULO I - <i>Negros do Tapuí: Tempo, Espaço e Memória</i>	42
1) <i>A História Oficial</i>	46
2) <i>Da antiga fazenda Paulista ao atual município de Queimada Nova</i>	76
3) <i>A origem da Comunidade Tapuí</i>	80
CAPÍTULO II - <i>Terra de Memória</i>	94
1) <i>Organização Social Tapuí</i>	96
2) <i>A Campesinidade Tapuí</i>	121
3) <i>Manifestações Culturais e Religiosas</i>	145
4) <i>Memória local dos conhecimentos (Educação e Saúde)</i>	156
CAPÍTULO III - <i>Da Invisibilidade a Visibilidade de uma Mulher Quilombola</i>	167
1) <i>As vidas de Maria (Maria, Maria do Povo e Maria Rosalina)</i>	172
<i>Considerações finais</i>	212
<i>BIBLIOGRAFIA</i>	219
<i>ANEXOS</i>	240
<i>FOTOS</i>	275

LISTA DE FIGURAS

Fotos

- 1 Sítio do Seu Guilherme, a esquerda um pé de favela e a direita um de mandacaru;
- 2 Sítio do Seu Vicente, observa-se as cercas de galhos cecos, e ao fundo parte da roça;
- 3 Salão comunitário, construído graças ao empenho de Maria Rosalina dos Santos;
- 4 Família do Seu Auto Guilherme dos Santos, ao fundo sua casa;
- 5 Cemitério da comunidade, ao fundo local onde são enterradas as pessoas “de fora” e a direita parte do espaço onde são enterradas as “de dentro”.
- 6 Vista parcial da parcial da cidade de Queimada Nova, a esquerda, pintado de amarelo, supermercado “Comercial Amorim”, e no centro da praça, palanque construído pelo prefeito –gestão 2000/2004, Waldemar Dias Amorim;
- 7 Seu Raimundo, com seu traje de couro, indo cuidar de seu gado;
- 8 Fachada do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova;
- 9 A esquerda ex-presidente do Sindicato e a direita a atual presidente Maria Rosalina dos Santos;
- 10 Cisterna da casa do Seu Guilherme;

Mapas

- 1 Localização da Comunidade Tapuio no Município de Queimada Nova
- 2 Território Tapuio
- 3 Principais incursões realizadas no Piauí (entre 1669 a 1761)
- 4 Mapa da comunidade Tapuio
- 5 Quadro demonstrativo da abrangência histórica das cidades de Oeiras, Jaicós, Paulistana e Queimada Nova.
- 6 Sub-regiões de parentesco no Tapuio

Tabelas

- 1 Censo da Comunidade Tapuio
- 2 Densidade das Unidades Domésticas
- 3 Rendimento mensais
- 4 Relação dos aposentados no Tapuio
- 5 Importação de escravos em 1808
- 6 Mapa do censo no Piauí de 1854
- 7 Escravos presos
- 8 População escrava nas principais localidades do Piauí em 1882
- 9 Estrutura das famílias
- 10 Calendário do sítio – Inverno
- 11 Calendário do sítio – Verão
- 12 Calendário de festas – Inverno
- 13 Calendário de festas – Verão
- 14 Plantas Terapêuticas

Desenhos

- 1 Lógica interna do compadrio do primeiro filho
- 2 Casamentos entre as sub-regiões de parentesco
- 3 Esboço da disposição do espaço dentro da casa
- 4 Sítio do Seu Vicente Francisco dos Santos
- 5 Sítio de Dona Tereza Matilde da Silva
- 6 Família da Dona Tereza
- 7 Modelo da roça familiar de D. Tereza
- 8 Cemitério da comunidade

Gráficos

- 1 População geral Tapuio
- 2 Casamentos entre as sub-regiões de parentesco

INTRODUÇÃO

Toda fonte histórica derivada da percepção humana é subjetiva, mas apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade: deslocar as camadas de memória, cavar fundo em suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta (Thompson, 1992: 197).

O sertão nordestino¹, que foi palco histórico de “grandes transformações” (Polany: 2000) das estruturas econômicas agrárias em distintos momentos políticos do país, é o espaço onde se desdobra a vida de uma sociedade negra rural, denominada “negros do Tapuí”, localizada no município de Queimada Nova, estado do Piauí, e que hoje, em virtude de um processo identitário, são vistos e se vêem como quilombolas. Fazendo parte desse processo ocorre uma história de luta e de resistência de mulheres e homens que tomam para si a responsabilidade de reivindicar e exigir seus direitos em nome de suas comunidades, são trabalhadores rurais e quilombolas da região do semi-árido nordestino. Nessa dissertação, estamos resgatando um pouco, também, da invisibilidade que as mulheres, trabalhadoras rurais e quilombolas, sofreram em todo o período da história. Tendo como foco a vida de luta de Maria Rosalina (Maria Rosalina dos Santos), líder sindical, trabalhadora rural e líder quilombola, este trabalho, além de apresentar uma etnografia de uma comunidade negra rural quilombola, procura também visibilizar a mulher negra, por meio da trajetória de vida de: Maria Rosalina – liderança quilombola, Maria do Povo – líder sindical e

¹ Dentro da região administrativa Nordeste, trabalho com a região climática semi-árido, onde o

política, e Maria – liderança do quilombo Tapuio, esses três nomes designam apenas uma mulher, Maria Rosalina dos Santos.

Inúmeros casos de violência no campo são registrados na história, antiga e atual, contra mulheres índias, quilombolas e trabalhadoras rurais². Poucos visibilizaram a “silenciosa” violência sofrida pelas mulheres. Um dos casos mais chocantes, ocorreu em 12 de agosto de 1983, quando foi assassinada em sua casa, com um tiro no rosto disparado de uma espingarda calibre 12, a presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande, na Paraíba, Margarida Alves.

Cito o caso de Margarida Alves por considerar que a luta desenvolvida por ela, em prol dos direitos dos trabalhadores rurais de Alagoa Grande, é muito parecida com a que vem travando Maria Rosalina na região de Queimada Nova e Paulistana no Piauí, com os trabalhadores rurais e quilombolas. Hoje ocorre um grande movimento no estado do Piauí, sendo encabeçado por Maria Rosalina, de visibilização por meio da organização política e social das comunidades negras rurais.

Essa visibilização, que hoje essas comunidades estão constituindo, iniciou-se por meio de um processo histórico de luta pela manutenção de suas terras. Colocando como ponto divisor a data da promulgação da Constituição Federal de 1988, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, por intermédio do seu artigo 68, “*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*”. Temos dois períodos: um anterior em que esses grupos eram vistos como

território Tapuio está inserido.

² Somente como exemplo cito os casos de: “Aqaltune Princesa negra do Congo, transformada em escrava. Mesmo grávida, foi vendida e trazida para o porto de Recife. Organizou a fuga de muitos escravos de Porto Calvo para o Quilombo de Palmares (AL); Brigida - Escrava indígena da nação dos Tamoios/Cabo Frio (RJ), levada na nau Bretoa como encomenda para satisfazer os desejos sexuais de um certo Francisco Gomes, juntamente com grandes toras de pau-brasil e animais silvestres que seriam vendidos em Lisboa, Portugal; Catuíra - Índia da etnia Araxá, de Minas Gerais, assassinada durante cerimônia de seu casamento com o guerreiro quilombola Maú; Zeferina - escrava quilombola, participou da revolta dos escravos ocorrida em Salvador (BA) em 1826; Luíza Mahin - Princesa da nação nagô-jeje, da tribo Mahi, que fez de sua casa um quartel general de todos os levantes escravos que abalaram a Bahia no século XIX; Francisca Ferreira e Mendecha Ferreira - Irmãs negras que formaram a Comunidade Conceição das Crioulas, em Salgueiro (PE); Peregrina - Escrava condenada à força pela morte de sua senhora, Maria do Carmo, em Sabará (MG); Maria Bonita - Baiana, considerada a rainha do cangaço e assassinada numa gruta de frente para o rio São Francisco, Fazenda Angicos, Sergipe, juntamente com Lampião, seu marido; Eneida Nascimento - Mulher do cangaço, ama-seca do filho de Maria Bonita e Lampião. Morreu junto com o bando do líder do cangaço; Elizabete Teixeira - Líder sindical, participou da fundação das Ligas Camponesas em Sapé (PB);” (Schumacher, 2000).

comunidades rurais, e outro em que esses mesmos grupos são denominados e se autodenominam quilombolas. Num período de 18 anos foi institucionalizada a relação do Estado para com estas populações: primeiro com a criação, em 1988, da Fundação Cultural Palmares - FCP³, ligada ao Ministério da Cultura; posteriormente com o surgimento da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, órgão vinculado a Presidência da República, criado em 21 de março de 2003; e por último, em 2003, foi delegada, por meio do Decreto nº 4.887/03⁴, ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, órgão do Ministério de Desenvolvimento Agrário - MDA, a competência para a regularização fundiária das terras⁵ dos remanescentes de quilombo.

Apesar do Decreto nº 4.887/03 considerar a auto-atribuição como critério da identidade quilombola, as comunidades ainda necessitam pleitear este reconhecimento por parte do Estado. Primeiro a comunidade precisa criar uma associação⁶ e posteriormente registrá-la em cartório, em seguida encaminhar, para a FCP, documento em que se autodefinem como remanescente das comunidades quilombolas, pedindo o seu cadastramento, neste mesmo documento solicitam a regularização fundiária de suas terras⁷. Logo após a publicação, no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do Estado, deste ato administrativo, a Fundação Cultural Palmares encaminha a solicitação de regularização fundiária para o INCRA.

Independentemente do reconhecimento administrativo, as comunidades quilombolas passaram por um processo de reconstrução identitária. Partindo desta

³ “Sua criação foi autorizada pela Lei nº 7668/88 e materializada pelo Decreto nº 418/92, com a finalidade de promover a cultura negra e suas várias expressões no seio da sociedade brasileira” (Sundfeld; 2002: 15).

⁴ Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, afirma que: “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”.

⁵ Em 13 de outubro de 2005, foi publicado o Edital INCRA/SA/nº 07 que versa sobre o concurso público para o cargo de Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário (os profissionais para esse cargo deveria ser das seguintes áreas: Engenharia Civil, Engenharia Florestal, Engenharia Agrimensura, Arquitetura e Antropologia). Foi a primeira vez no órgão que se abriu vagas para Antropólogo, justamente com a intenção desses profissionais trabalharem com a regularização fundiária dos territórios quilombolas, porém foram criadas apenas 35 vagas distribuídas em 31 cidades, em que o INCRA têm superintendências, em todo o país.

⁶ A exigência de se criar uma associação está ligada a titulação da terra, pois o título definitivo será feito em nome dela.

⁷ A comunidade Tapuio fez sua autodefinição, sendo cadastrada, pela Fundação Cultural Palmares, no Livro de Registro Geral n. 001, sob o n. 02, f. 03, bem como foi emitida respectiva Certidão, publicada no DOU n. 107, Seção 1, f. 19 de 04/06/2004.

premissa procuro demonstrar, nesta dissertação, a passagem da identidade camponesa Tapuio para a identidade quilombola Tapuio, por meio da história de luta da líder camponesa e quilombola Maria Rosalina, na comunidade quilombola Tapuio.

Não tenho intenção, nesta dissertação, fazer uma descrição pormenorizada das obras escritas sobre a questão racial e nem sobre as etnografias e livros sobre as comunidades negras rurais e quilombolas, por isso ao longo deste texto faço sugestões de leituras, trabalhos de fôlego, que pesquisam mais a fundo estes temas. Entretanto, para demonstrar as diferentes perspectivas em que eram estudadas as comunidades negras rurais, faço um sucinto registro de algumas obras que retratam, cada uma dentro de sua perspectiva, o universo dessas comunidades.

Os primeiros estudos sobre o negro no Brasil inicialmente abordavam o viés da diferença racial, tendo como representante nessa época o pensamento de Raimundo Nina Rodrigues⁸ (1988), seguindo as idéias de Gobineau (s.d.[1854]), ele se preocupava entre outros assuntos, com a influência patológica da etnologia, apontando para a necessidade de estabelecer critérios rigorosos de classificação das raças. Utilizando o critério racial como parâmetro biológico principal da desigualdade, ele o combinara com outros indicadores, também biológicos, para responder a questões sociais (Corrêa, 2001).

Posteriormente, surgiram entre as décadas 1930 a 1950 algumas obras que foram marcantes nos estudos sobre a questão racial. A partir dos trabalhos de Gilberto Freyre (1994), Ruth Landes (1947) e Florestan Fernandes (1978), as interpretações da questão racial no Brasil sofreram uma reviravolta.

Gilberto Freyre (1994) em “*Casa Grande e Senzala*” têm como foco a miscigenação. Abordando o contato sexual entre os senhores brancos e os escravos negros, ponto de partida para a elaboração de seus conceitos a respeito da informalidade e da flexibilidade racial, tem no mulato o símbolo da democracia racial. A miscigenação seria uma solução brasileira para os diferentes padrões culturais e que causou uma democratização social no Brasil. A casa-grande foi centro de coesão patriarcal e religiosa, pontos de apoio para a organização nacional, e ao se juntar a senzala, representou todo um sistema econômico, social e político. Desta forma o autor estabelece uma gênese da nacionalidade.

⁸ Sobre o pensamento de Raimundo Nina Rodrigues ver a obra clássica de Mariza Corrêa. “As ilusões da liberdade: A escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil” (2001).

Ruth Landes começou seus trabalhos no Brasil em 1938, o objetivo era realizar uma “pesquisa antropológica sobre a vida dos negros”, para finalizar seu doutorado em antropologia na Universidade de Columbia. Em 1947, publicou os resultados de sua pesquisa no livro intitulado “*The City of Women*”. Tendo como viés em seu livro a noção de “ciência da cultura”, noção trabalhada pelos americanos entre os anos 30 e 60, substituíam a idéia de raça como paradigma central da disciplina.

Nesse quadro, os antropólogos procuravam catalogar traços culturais e representar as culturas em monografias científicas, e o texto de Ruth Landes aparecia como problemático: primeiro, por seu interesse teórico em questões de raça, gênero e sexualidade, que fugiam ao debate principal; segundo, porque ela inseria sua própria experiência e falava de suas relações interpessoais (Abreu, 2003: 152).

Na década de 1950, ocorreu um marco nos estudos sobre discriminação racial, sociólogos, como Florestan Fernandes, começaram a criticar, em seus estudos, o mito da democracia racial de Freyre, mostrando a temática racial por meio do ângulo da desigualdade, deste modo desfazendo a idéia da harmonia racial no Brasil. Florestan Fernandes em “*A integração do negro na sociedade de classes*” introduz novos parâmetros, novas vertentes sociológicas e o materialismo histórico, para a reflexão teórica e a interpretação da realidade social brasileira. Neste livro Fernandes examina a situação do negro na cidade de São Paulo a partir da abolição da escravatura, tendo como viés a sociedade de classes, e questiona a idéia de “democracia racial” ao atribuir a desigualdade racial a duas heranças do regime escravocrata, que impediram os negros de competir com os imigrantes: o racismo e a incapacidade dos negros de se integrarem à ordem social competitiva.

Particularmente, Gilberto Freyre e Florestan Fernandes diferem profundamente em suas avaliações do modo pelo qual a escravidão determinou a atual configuração das relações raciais no Brasil. No entanto, ao menos em dois pontos os dois autores concordam: ambos consideram a escravidão o fator determinante da situação racial do Brasil e seus estudos focalizam a construção do estado-nação.

Nos anos de 1951 a 1952, o Órgão das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura - UNESCO⁹ patrocinou uma série de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil, pesquisas idealizadas por Arthur Ramos ainda influenciado pelo mito da democracia racial de Freyre (Ramos, 1943: 179). As investigações foram desenvolvidas nas regiões Nordeste e Sudeste do país, tendo como foco apresentar ao mundo os detalhes de uma experiência no campo das interações raciais julgada, na época singulares e bem-sucedidas. Participaram dessas pesquisas entre outros, Ruy Coelho, Alfred Métraux, Thales de Azevedo, Charles Wagley, Roger Bastide, Costa Pinto, Paulo Estevão de Berredo Carneiro e Gilberto Freyre. No final das pesquisas a UNESCO chegou a conclusão, que os dados apontavam a existência do preconceito e da discriminação racial no Brasil (Maio, 1999).

Em 1959, foi lançado o livro *“Cor e Mobilidade Social”* de Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, com a participação de Anísio Teixeira e Charles Wagley. Este livro foi considerado o melhor exemplo da influência do projeto UNESCO na institucionalização das Ciências Sociais no Brasil. (Maio, 1999).

Tendo como foco a inserção profissional da pessoa negra nas empresas de rádio em São Paulo, João Baptista Borges Pereira, defende, em 1964, sua dissertação de mestrado em antropologia, intitulada *“O Negro e o Rádio de São Paulo”*, na Universidade de São Paulo, sob a orientação de Edgar Schaden. O autor realizou extensa pesquisa de campo entre os anos de 1959 e 1964. Foi um estudo que demonstrou os deslocamentos dos indivíduos negros e a classe média negra em São Paulo.

O propósito de apresentar os autores acima foi de demonstrar que na primeira metade do século XX, existiram discussões e pesquisas sobre a questão racial brasileira¹⁰, porém o foco ainda não eram as comunidades negras rurais.

A partir da década de 1970 os estudos antropológicos começaram a dar ênfase aos trabalhos sobre o campesinato negro, ou seja, sobre as comunidades negras rurais, em vários desses, essas comunidades foram caracterizadas como “bairros rurais”. Como exemplo, temos as obras de Brandão, (1977) *“Peões, pretos e congos”*. Nesta obra o autor trabalha com a análise da história do negro nas relações de produção na cidade de Goiás, a percepção de etnia por parte de brancos e pretos e finaliza com uma análise do congo como um ritual que fala sobre as relações raciais; Maria Otilia Telles

⁹ Para um estudo mais aprofundado sobre a história do Projeto UNESCO, ver o trabalho de Mariza Corrêa (1987) *“História da Antropologia no Brasil (1930-1960)”*.

¹⁰ Para uma leitura mais específica das etnografias sobre grupos negros rurais no Brasil, ver a

(1977) em seu estudo *“Produção camponesa em Lagoa da Pedra: etnia e patronagem”*, teve como objeto de estudo uma comunidade negra no município de Arraias/GO, nele trabalhou o sistema de parentesco, a posse da terra, o sistema de produção interna e as relações econômicas, e a identidade étnico-grupal e social que distingue seus membros de quaisquer outros da sociedade envolvente. Renato da Silva Queiroz (1983) estudou os negros de Ivaporanduva/SP em seu trabalho *“Caipiras negros do Vale do Ribeira”*, hoje esta comunidade tem seu território titulado como terras de quilombo; Mari Baiocchi (1983) em *“Negros do Cedro”*. realizou pesquisa numa comunidade negra rural, denominada Cedro, estado de Goiás, em seus estudos afirma que, *“a não ser pela cor, não se pode perceber de forma clara, no estilo de vida do grupo, aspectos culturais que lhe sejam específicos e que não façam parte do universo cultural de largas camadas da população rural brasileira”* (1983: 143). Atualmente esta comunidade é reconhecida pela Fundação Cultural Palmares - FCP como quilombola. Segundo Aniceto Cantanhede Filho (1996: 53), nesses estudos *“houve uma tentativa de uniformizar o referencial teórico-metodológico, o que parece se ter resumido no fato de as comunidades negras serem tratadas como bairro rural”¹¹*. Fato análoga ocorreu com a comunidade de Castainho no agreste pernambucano, trabalhado por Anita Maria de Queiroz Monteiro (1985) e que hoje se identificam como comunidade quilombola.

Um outro caso, é o estudo realizado na comunidade negra rural de Vila Bela, em Mato Grosso, realizado por Maria de Lourdes Bandeira (1988) *“Território negro em espaço branco”*. É uma comunidade descendente de escravos que é vista pela autora como *“em termos mais amplos, Vila Bela dos Pretos configurou-se como comunidade camponesa”* (1988: 140). Vila Bela é outra comunidade que atualmente recebeu o reconhecimento, pela FCP.

Em 1978, começaram os estudos, realizados por Carlos Vogt e Peter Fry (1996) *“Cafundó a África no Brasil: linguagem e sociedade”*, sobre a comunidade Cafundó, localizada no estado de São Paulo. Essa comunidade utiliza um léxico de origem banto o que logo chamou atenção dos pesquisadores, que viram a língua como

dissertação de mestrado de Aniceto Cantanhede Filho (1996).

¹¹ Conceito de Nice Müller, posteriormente retrabalhado e divulgado por Antônio Candido (Borges Pereira, 1982: 68). Para Cândido (2001:44) bairro rural é uma estrutura mínima de sociabilidade, através do agrupamento de famílias, vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas. As habitações às vezes próximas sugerem um povoado e, às vezes, esparsas, não permitem à primeira vista perceber sua unidade., expressada pelos aspectos referidos.

um traço cultural empregado para demarcar as fronteiras do grupo e sua identidade. A comunidade de Cafundó, também é reconhecida pela FCP.

Seguindo a linha desses trabalhos temos os estudos de Luiz Eduardo Soares (1981) “*Campesinato: Ideologia e Política*”, que pesquisou entre 1978 e 1980, a comunidade negra rural de Bom Jesus, no estado do Maranhão. Nele o autor, ao caracterizar essa comunidade, procurou “*apreender o circuito dinâmico das determinações recíprocas das experiências sociais*” (1981: 15), além de “*discutir as relações entre a pequena produção agrícola e o desenvolvimento do capitalismo*” (idem: 15). A comunidade de Bom Jesus dos Pretos hoje é reconhecida também pela FCP como comunidade quilombola.

Em 1999, Mari Baiocchi estuda os Kalunga, grupo localizado ao norte do estado de Goiás. Em seu livro intitulado “*Kalunga: Povo da Terra*” dedica-se a descrever o agrupamento Kalunga, por meio da apresentação de suas características identitárias, culturais, econômicas e históricas, apoiada na pesquisa de campo e pesquisa documental desenvolvida desde a década de 1980. Neste trabalho Baiocchi menciona os possíveis traços de herança africana no grupo.

Já na década de 1990 o conceito quilombo começa a ser discutido, Almeida (2002) e O’Dweyr (2002), criticam o “congelamento” histórico e arqueológico que o conceito sofreu durante várias décadas. Posteriormente, após estas discussões o conceito começa a ser “descongelado”, dando novos rumos à pesquisa com as comunidade negras rurais. Como afirmou Almeida (2002, 63),

É necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica stricto sensu e das outras definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força, ou seja, da definição jurídica dos períodos colonial e imperial e até daquela que a legislação republicana não produziu, por achar que tinha encerrado o problema com a abolição da escravatura.

Não tenho intenção aqui de discutir as categorias quilombo¹² e remanescente de quilombo, pois essa discussão já foram plenamente feitas por: O’Dwyer que reafirma o lugar da análise antropológica frente a “*análise historiográfica*

¹² Ver também o trabalho de Almeida (1996).

(e arqueológica) e dos modelos interpretativos do discurso jurídico dominante sobre quilombo” (op. cit, 2002: 38). E por Almeida (2002: 53) para ele,

se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente.

Porém, acredito que as comunidades negras rurais possuíam, e possuem, enquanto grupos étnicos, traços definidores de sua etnicidade, pois “*as identidades étnicas são igualmente ‘imperativas’, não podendo ser suprimidas temporariamente por outras definições mais favoráveis da situação de contato interétnico*” (O’Dwyer, 2002: 16). As próprias categorias “de dentro” e “de fora”, que podem ser notadas em antigos trabalhos sobre comunidades negras rurais e comunidades indígenas¹³, apontam para o limite étnico que definem esses grupos.

Anita Monteiro (idem, 1981: 69) “*suspeita de que haja uma diferença sutil, que se manifesta no plano da intensidade ou ritmo em que são usados os elementos culturais comuns*”. Cantanhede Filho (1996) ao analisar diversas etnografias sobre grupos negros rurais, destaca a utilização das noções de etnia, grupo étnico e etnicidade para dar conta da diferença entre esses grupos e a sociedade envolvente. A grande preocupação no trabalho desenvolvido por Cantanhede Filho é a noção de raça, negritude e discriminação da pessoa negra.

Com relação a categoria “Negro”, no ensaio intitulado “*Desconstrução das categorias Mulher e Negro*” (1992), Mireya Suárez ao desconstruir a categoria “negro” e “mulher”, afirma que a sua construção se dá a partir de características biológicas e em atitudes comportamentais, constituindo-se enquanto categoria um instrumento cultural usado para tornar inteligíveis relações sociais hierarquizadas. A discriminação internalizada pelos descendentes de africanos apoia-se em estereótipos elaborados em consonância com arquétipos que contem elementos positivos, mas principalmente altamente negativos. A categoria “negro”, assim como a categoria “mulher”, constituem-se categorias subordináveis. Porém, os negros foram colocados numa condição hierarquizada, que se manifesta por meio das diferenças culturais

¹³ Sobre a etnogênese dos grupos indígenas ver os trabalhos de Barretto Filho (2004), Arruti

valorizadas diferenciadamente. E que por meio de um “imaginário inteligível” as pessoas encontram nele sentido para as relações sociais das quais participam, seja enquanto dominadoras, e dominadas (Costa, 1999).

Aos poucos, a partir da década de 1980 com a organização política do movimento negro houve uma visibilidade jurídica e política das reivindicações territoriais dos remanescentes de quilombo¹⁴. Ao discorrer sobre o histórico de luta do movimento negro e a questão territorial dos quilombos Paul Little (2002: 14) afirma que várias comunidades negras rurais começaram a serem estudadas pelos antropólogos pelo viés quilombola, e que,

a formação de associações regionais, tais como a Associação de Moradores das Comunidades Rumo-Flexal no Maranhão (1985) e a Associação de Comunidades de Remanescentes de Quilombos do Município do Oriximiná no Pará (1990), e à realização de eventos regionais, tais como o I Encontro de Comunidades Negras Rurais no Maranhão (1986) e o I Encontro de Raízes Negras no Pará (1988), seguiram-se eventos de ordem nacional, como o II Seminário Nacional Sobre Sítios Históricos e Monumentos Negros em Goiás (1992) e o I Seminário Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos (1994), culminando com os festejos, em todo o país, em 1995, do 300º aniversário da morte de Zumbi dos Palmares.

As mobilizações que surgiram em diversas Comunidades de Remanescentes de Quilombo começaram com a reivindicação da categoria legal de remanescentes das comunidades dos quilombos, que só na Constituição de 1988 foi reconhecida formalmente, a categoria, por parte do Estado. Apesar disto, a regulamentação dessa modalidade territorial demorou sete anos e só em 1995 a Comunidade Boa Vista, em Oriximiná, no Vale de Trombetas (PA), foi a primeira comunidade de remanescente de quilombo a ser reconhecida pelo Estado sob a figura

(2004) e Oliveira (2004).

¹⁴ A definição para o termo quilombo adotado nesta dissertação é o da Associação Brasileira de Antropologia - ABA é a de que quilombo “é toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado (...)”. (Boletim Informativo do Núcleo de Estudos de Relações Interétnicas - NUER, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 1996, p 81/82).

jurídica da nova Constituição. Nos sete anos seguintes, 29 desses territórios conseguiram reconhecimento formal, 18 do governo federal e 11 de órgãos estaduais (Little; 2002: 14). Hoje o número de comunidades que tem reivindicado a regularização fundiária de seus territórios, pautado na legislação quilombola, só tem aumentado. Segundo dados da FCP em 2005 receberam o certificado de reconhecimento 575 comunidades, sendo que existem 2.228 comunidades quilombolas no Brasil segundo o Centro de Cartografia Aplicada e Informação Aplicada da Universidade de Brasília. De acordo com o Programa da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia, do Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, de 2003 a 2005 houveram oito titulações de terras pertencentes a quilombolas em todo o país.

A regularização dos territórios quilombolas, segue quatro etapas: identificação (abertura de processo), reconhecimento, delimitação¹⁵, demarcação e titulação. Segundo dados do Ministério do Desenvolvimento Agrário, no exercício de 2005, foram abertos 305 processos; 27 áreas foram reconhecidas e 6 tituladas. Os territórios titulados foram: Conceição do Macacoari, localizado no município de Macapá/AP, com uma área de 8.475,4310 ha; Olho D'Água do Raposo, município de Caxias/MA, com uma área de 187,33.33 ha; Altamira, município de Pinheiro/MA, com uma área de 1.220,93.98 ha; São Francisco dos Pretos, município de Bacabal/MA, com uma área de 1.010,21.86 ha; Jamarly dos Pretos, município de Turiaçu/MA, com uma área de 6.630,06.30 ha; Olho D'Água dos Negros, município de Esperantina/PI, com uma área de 626,83.90 ha. Hoje no estado do Piauí, de acordo com dados Fundação Cultural Palmares, existem 72 cadastrados. Deste total o município de Queimada Nova possui 7 quilombos, Barroco, Mucambo, Oitis, Pitombeira, Sumidouro, Jacú e Tapuio.

Paralelamente ao movimento quilombola, na década de 1990, foi criado em 1994, pela Associação Brasileira de Antropologia - ABA, o Grupo de Trabalho Terras de Quilombo, ampliado em 1996 com a criação da Comissão de Terras de Quilombo. O objetivo desta Comissão é,

organizar e planejar as ações da ABA com relação a essa problemática, bem como assessorar a diretoria em ações externas que exigissem contato com órgãos do Judiciário e do Ministério Público, visando a garantir o cumprimento das recomendações constantes em laudos

¹⁵ Infelizmente os dados referentes a delimitação e demarcação não foram disponibilizados pelo

antropológicos-peritos nos processos de reconhecimento e demarcação desses territórios (Leite & Oliven, 2002: 10).

Acompanhando os debates, vários trabalhos foram realizados sobre as comunidades quilombolas. Como exemplo os estudos de Eliane Cantarino O'Dwyer (Org.) (1995) "*Terra de Quilombo*"; Leonor Franco Araújo (1995) "*O projeto Quilombo: Estudos de Caso em Cacimbinha e Boa Esperança, Município de Presidente Kennedy/ES*"; Hermes Leal (1995) "*Quilombo: Uma aventura no Vão das Almas*"; Alfredo Wagner B. de Almeida (1996), "*Quilombos: Sematologia Face a Novas Identidades*"; José Jorge de Carvalho (Org.) (1996), "*O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas*"; Tania Andrade (Org.) (1997) "*Quilombos em São Paulo*"; Angela M. Baptista e Elaine de Amorim Carreira (1997) "*Laudo antropológico¹⁶ de Identificação dos Remanescentes de Quilombo do Curiaú/Amapá*"; Rosa Acevedo e Edna Castro (1998), "*Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*"; João Batista de Almeida Costa (1999), "*Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG)*", Miriam Virginia R. Rosa (2000), "*Espinho: A desconstrução da racialização negra da escravidão*"; Sheila Brasileiro e José A. Sampaio (2002), "*Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano*"; Vânia R. F. de P. e Souza (2002), "*Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE)*"; Oswaldo Martins de Oliveira (2002), "*Quilombo do Laudêncio*", município de São Mateus (ES); Eliane Cantarino O'Dwyer e José P. F. de Carvalho (2002), "*Jamary dos Pretos, município de Turiaçu (MA)*"; Maria de Lourdes Bandeira e Triana de V. S. e Dantas (2002), "*Furnas de Dionísio*"; Eliane Cantarino O'Dwyer (2002), "*Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá*"; Carlos Alexandre B. Plínio dos Santos (2004), "*Laudo antropológico de Identificação do Quilombo Santa Maria dos Pretos, município de Itapecuru-Mirim (MA)*", "*Laudo antropológico de Identificação Quilombo Saracura, município de Santarém (PA)*"; José Carlos G. dos Anjos e Sérgio B. da Silva (2004), "*São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*"; Rosa Elizabeth A. Marin (2004), "*Julgados da Terra: cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na Ilha de Colares, Pará*"; entre vários outros.

MDA.

¹⁶ Para o entendimento sobre laudos antropológicos ver o trabalho de O'Dwyer (2005).

A visibilidade que os grupos quilombolas estão tendo hoje foi acentuada graças ao processo de luta pelo reconhecimento de seus direitos territoriais, como alguns dos estudos acima afirmam. O enfoque desses novos estudos segue a lógica das diferenças culturais, as comunidades quilombolas são reconhecidas como grupos étnicos. O que proponho, nesta dissertação, é justamente, por meio do quilombo Tapuio, compreender a passagem de uma comunidade rural, comunidade “negros do Tapuio” para comunidade “quilombola Tapuio”, por meio das narrativas de seus moradores, principalmente pela fala de Maria Rosalina, liderança Tapuio.

Sendo assim, a categoria nativa “negros do Tapuio” inclui fatores culturais e sociais, delineadores de uma comunidade camponesa específica, com a subjetividade de elementos etnicamente elaborados e contidos, sobretudo, na idéia de origem dada pelo parentesco em comum (O’Dwyer, 2002). Este termo estabelece ao mesmo tempo uma condição camponesa de uma população que assume uma identidade social comum, fundamentada nas diferenças de usos, costumes, conduta cotidiana etc, que tanto podem delinear os limites da comunidade étnica como estabelecer os parâmetros da condição social. Porém, a medida em que essa comunidade se reconhece como uma comunidade quilombola estabelece-se a luta pela territorialidade, e todos os fatores que estabelece uma condição camponesa criam também, pelos arranjos sociais locais, uma condição quilombola. Principalmente, pelo fato de que a identidade situacional permite ao grupo manipular sua identidade camponesa, assim como a identidade quilombola.

As expressões “negros do Tapuio” e “quilombola” referem-se, ao mesmo tempo, a uma forma de criar um espaço social e político e a uma identidade étnica. Para tanto essa dissertação perpassa pela história, pela memória do grupo e sua organização social e parentesco para demonstrar os mecanismos sociais, políticos e simbólicos, que são utilizados numa sociedade: fundamentais para a construção de sua memória e no processo identitário.

Vale ressaltar, nesse momento, que o termo Tapuio retrata, além de um pertencimento ao local em que vivem os Tapuio, uma identidade. Como veremos posteriormente, a região onde se encontra o território Tapuio era utilizada como acampamento temporário dos índios conhecidos pela comunidade como Tapuios. Essa situação é diferente da sobreposição entre terra de preto e as terras de índios encontrada “em Praquéu, Jacarezinho e Aldeia (MA) e São Miguel dos Tapuios (PI), ou naqueles

casos em há relações intensas entre quilombolas e povos indígenas” (Almeida, 2002: 70).

Quando designamos a comunidade quilombola pela categoria nativa, “negros do Tapuio”, ao longo desta dissertação, estamos nos referindo ao pertencimento territorial e a uma identidade. Porém, ocorre que o termo Tapuio possui outros significados na historiografia brasileira, segundo Rita Heloísa de Almeida (1997: 263),

são os índios de língua Tupi que se referem injuriosamente a seus contrários, incluindo todos na expressão Tapuya. Expressão ilusória, se consideramos sua alusão genérica (com pequenas modificações na grafia) tanto a índios quanto a europeus e africanos, contudo, em um período pré-colonizador, notavelmente distinta para designar todos que não fossem Tupi.

Mais recentemente, como demonstra Cristhian Teófilo da Silva (2002) em seu livro “*Borges, Belino e Bento: a fala ritual entre os Tapuios de Goiás*”, o termo Tapuio se tornou uma identidade étnica. O autor vai trabalhar o processo de reelaboração étnica entre o grupo indígena “tapuios do Carretão¹⁷”, localizados no estado de Goiás. Demonstra também que o termo “tapuio” com “t” minúsculo que ele adotou, contrasta com as tentativas de fixação dos sentidos dados ao etnônimo pelo Estado e por outros agentes indigenistas, criando assim uma luta de nomeação desses índios.

Já Clóvis Moura, em seu “*Dicionário da escravidão negra no Brasil*”, apresenta o termo *Tapunhano* que segundo ele, “*era como se denominava o negro africano nos primeiros documentos coloniais. (...) o termo deriva do tupi tupuiuna (negro). Os bandeirantes geralmente referiam-se ao negro como tapuiniano e aos índios como negros*” (2004: 383). Afirma, também, Moura que havia uma distinção entre “negro da África (ou de Guiné)” e o “negro da terra”, O primeiro era como os paulistas seiscentistas denominavam os negros escravos, e o segundo era como os bandeirantes designavam os índios (Op. cit., 288-289).

Outro ponto que merece menção, é a utilização, nessa dissertação, da definição de territorialidade de Paul Little como sendo “*o esforço coletivo de um grupo*

¹⁷ Grupo étnico também trabalhado por Rita Heloísa de Almeida (2003).

social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (2002:03). As representações que os quilombolas utilizam para se autodefinirem expressam ao mesmo tempo seu pertencimento a um grupo e a uma territorialidade específica.

A pesquisa

Foi no ano de 1996, amparado em minhas experiências acadêmicas, e em disciplinas como sociedade indígena, identidade e relações interétnicas, sociedades complexas e antropologia da religião, que comecei a ser introduzido nos estudos sobre grupos étnicos, em trabalhos realizados pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI. Nessa instituição, onde trabalhei 8 anos, tive a oportunidade de ampliar meu conhecimento no processo de regularização fundiária das terras indígenas e realizei alguns laudos antropológicos com as etnias: Guarani Mbyá, Guarani Nhandéva, Guarani Kaiowá, Karajá, Kaingang, Kanamari, Paumari, Pankararu, nos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Goiás, Amazonas e Pernambuco. Ao todo foram 19 laudos antropológicos de identificação e delimitação de terras indígenas e estudos preliminares, cujo foco principal baseava-se nos aspectos sociais, econômicos, ecológicos, políticos, rituais, mitológicos, religiosos, cosmológicos, territorial e fundiários das sociedades indígenas.

No final de 2003, com base em minhas experiências com os aspectos políticos, fundiários e com a territorialidade indígena, fui contratado pela Fundação Cultural Palmares para realizar três laudos antropológicos de identificação e delimitação dos quilombos: Saracura/PA, localizado no município de Santarém/PA; Santa Maria dos Pretos, localizado no município de Itapecuru-Mirim/MA; e o Tapuio, localizado no município de Queimada Nova/PI.

Posteriormente, em 2004, coordenei, também como consultor, dessa vez ligado a SEPPIR, levantamento sócio econômico, realizado nos quilombos: Kalunga, localizado nos municípios de Terezina, Cavalcante, Monte Alegre/GO; Bela Aurora, município de Cachoeira do Piriá/PA; Narcisa, município de Capitão Poço/PA; Paca, município de Viseu/PA; Saracura, Murumurutuba e Bom Jardim, município de Santarém/PA; Lagoa dos Índios, município de Macapá/AP. Nas cidades de Oriximiná/PA e Alcântara/MA realizei curso de capacitação com pessoas das

comunidades quilombolas com a intenção de formar equipes para aplicação do levantamento sócio econômico. No ano de 2005, coordenei uma equipe¹⁸, formada por uma historiadora, Blanca Almeida, e três antropólogos, Nara Fagundes, Ricardo Batista e Marcelo Bousada, que aplicou questionários sócio econômicos em quarenta e cinco quilombos nas regiões Sul, Sudeste, Centro-oeste e Nordeste (SEPPIR, 2005).

De uma forma geral, todos esses trabalhos, seja com as comunidades indígenas ou comunidades quilombolas, permitiram uma melhor compreensão de algumas das relações estabelecidas entre os povos indígenas e quilombolas, com a sociedade envolvente, como também aos aspectos políticos e fundiários dessas relações.

A profunda relação de amizade e carinho estabelecidas com a comunidade quilombola Tapuio, foram os motivos principais para desenvolver esta dissertação sobre esse grupo quilombola. Os dados empíricos que servem de base à análise foram obtidos em pesquisa de campo realizada nesse quilombo. Este estudo foi realizado após duas viagens ao campo, a primeira deu-se no período de 05 de janeiro a 05 de fevereiro de 2004, desses 30 dias, sete foram utilizados para realizar pesquisa no Cartório de Registro de Imóveis em Paulistana, que é a sede da Comarca, levantamentos bibliográficos no arquivo público de Teresina, Livro de Registros da Igreja Católica em Jaicós, bem como no escritório do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE em Teresina. A segunda viagem ocorreu entre os dias 01 a 12 de novembro de 2005, quando foram realizadas algumas entrevistas na comunidade quilombola.

Procurei no trabalho de campo participar do cotidiano do grupo estudado, ou seja, a convivência com seu universo próprio de concepções, valores, emoções, comportamentos e atividades, para que fosse possível uma observação densa, prerrogativa de um estudo antropológico.

Realizei, no mês de julho de 2005 na biblioteca do Senado Federal, na cidade de Brasília/DF, leitura de microfilmes dos relatórios dos presidentes da Província do Piauí de 1844 a 1911, com o intuito de levantar dados sobre a presença negra no Piauí no período da escravidão. E em agosto de 2005 fiz levantamento bibliográfico na biblioteca da FCP, também em Brasília/DF.

¹⁸ O levantamento realizado tinha o envolvimento do Ministério do Desenvolvimento Social - MDS, Ministério da Saúde - MS, Ministério da Educação - MEC e do Ministério do

Metodologia do trabalho

Busquei realizar leituras historiográficas com o objetivo de entender o processo de colonização do estado do Piauí dando ênfase a escravidão e ao campesinato que surgiu. Como apontado por Paul Little que para “*analisar o território de qualquer grupo precisa-se de uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado*” (2002: 03). Deste modo, foram realizadas pesquisas no Cartório de Registro de Imóveis, Livro de Registros da Igreja Católica, Fazenda Pública, no município de Paulistana e no Arquivo Público do estado em Teresina, bem como no escritório do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE também naquela Capital. Sobre a utilização dessa metodologia nos trabalhos com os grupos quilombolas, Almeida (1998: 25), afirma que,

As fontes documentais e arquivísticas, nos cartórios e bibliotecas, bem atestam isto. De igual modo, o comprovam as técnicas de história oral e de história de vida, que tanto têm enriquecido as possibilidades analíticas de também se enxergar o quilombo como forma de resistência e de produção autônoma dentro do próprio domínio das grandes plantações, muitas vezes avançando nos chamados sítios.

Além disso, foram realizadas 12 entrevistas na comunidade negra rural Tapuio num total de 11 horas de entrevistas abertas e coletivas. Ao todo foram 12 informantes, 8 mulheres e 4 homens. Também, foram mantidas conversas informais com grande parte dos moradores do quilombo. Vale ressaltar, que as falas das entrevistadas: Maria Rosalina dos Santos e de suas irmãs Oswaldina Rosalina dos Santos, e Marlene Rosalina dos Santos, contém um discurso que, de certo modo, revelam as suas trajetórias de vida ligadas ao Movimento Negro, Comunidade Eclesiástica de Base e ao Partido dos Trabalhadores.

Desenvolvimento Agrário - MDA, e também da SEPPPIR e pela FCP. O resultado deu origem ao SICAB - Sistema de Informações das Comunidades Afro-Brasileiras.

Procurei trabalhar nesta dissertação com duas abordagens: a diacrônica; por meio da memória social, de documentos cartoriais e historiográficos, e a sincrônica com o estudo do tempo presente, através do registro fotográfico e do registro etnográfico de algumas das principais práticas e concepções da comunidade Tapuio, nesse sentido procurei entender o seu universo social, como afirma Ellen Woortmann (2004: 141),

Para entender o mundo camponês é necessário realizar o que GEERTZ (1975) chamou de “descrição densa”, é preciso acompanhar o sitiante na roça. É preciso se colocar na situação de aprendiz e deixar claro que “aqui o senhor é meu professor. Por favor, me explique o trabalho na roça e desculpe alguma pergunta boba”.

A presente dissertação está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, “Negros do Tapuio: Tempo, Espaço e Memória”, trabalho com a noção de temporalidade, não com a mera intenção de apresentar cronologicamente os dados históricos, mas sim, a partir deles pensar o tempo para observação do real. Para Maurice Halbwachs os eventos históricos têm que ser deixados de serem vistos apenas como situados em uma linha do tempo para serem problematizados em função de um contexto mais amplo de rupturas, transformações sociais e mudanças culturais. A memória para ele está ligada a processos históricos mais amplos (2004). Sendo assim, esse capítulo está dividido em três partes: A primeira, “História Oficial”, apresento um resumo histórico sobre o processo de colonização do Piauí e a introdução do escravo negro nesse estado. A segunda, “Da antiga Fazenda Paulista ao atual Município de Queimada Nova”, realizo uma breve introdução a história dos municípios que durante diferentes épocas englobavam a região onde se localiza o quilombo Tapuio. A terceira parte, “A origem da comunidade Tapuio”, a partir de depoimentos de seus moradores desenvolvo a construção de seu território, partindo dos casais fundadores até chegar aos dias de hoje.

Analiso, por um lado, que a história escrita sobre a colonização do Piauí, e a introdução do escravo negro nesse Estado como uma história cultural, e a construção do território Tapuio pela história oral de sua comunidade também como uma história

cultural, ambas histórias são ordens culturais distintas que tem modos próprios de produção histórica. Como afirmou Sahlins (1990) Culturas diferentes, historicidades diferentes.

O segundo capítulo, “Terra de Memória”, é composto por 4 partes. A primeira, “Organização Social da Comunidade Tapuio”, procuro explorar alguns aspectos de sua organização social e o parentesco, e as categorias de pertencimento os “de dentro” e os “de fora”, encontradas em muitas outras comunidades, como a de Olhos d’Água ou a de Lagoa da Mata, descritas por Cardel (1992) e por Woortmann E. (1995), respectivamente. Na segunda parte, “A Campesinidade Tapuio”, apresento a comunidade Tapuio, por meio da utilização da terra. “Manifestações Culturais e Religiosas”, compõem a terceira parte, nessa faço uma descrição das festas de cunho religioso realizadas no quilombo, como, o congo, as novenas e o reisado, que são rituais de interação que agrupam pessoas por interesses comuns. E por fim, na quarta parte, como peça da construção da identidade Tapuio abordo os “Memória local dos conhecimentos tradicionais (Educação e Saúde)”, por meio dos rezadores e das parteiras, que utilizam as plantas medicinais no processo de cura¹⁹.

No terceiro capítulo, “Da invisibilidade a visibilidade de uma mulher quilombola”, apresento a história de Maria, Maria do Povo e Maria Rosalina, que representa períodos de vida de uma mesma mulher. A importância desse capítulo está, justamente, por trazer a história de uma mulher, Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova, líder quilombola, lutando pelos direitos das comunidades quilombolas e dos trabalhadores rurais. A história da comunidade negra rural Tapuio e a dos movimentos sociais em Queimada Nova se confunde com a vida de Maria Rosalina. Posteriormente, por meio das categorias identitárias, diálogo com algumas teorias sobre identidade com o intuito de entender o processo de transformação da identidade camponesa expressa pela categoria “negros do Tapuio” para a identidade de remanescente de quilombo expressa pela categoria “quilombola Tapuio”.

Proponho então procurar identificar a construção do processo histórico deste grupo social, algumas de suas principais marcas, para entender o processo de passagem de uma identidade camponesa para uma identidade quilombola. A investigação se baseia no limite étnico que define o grupo.

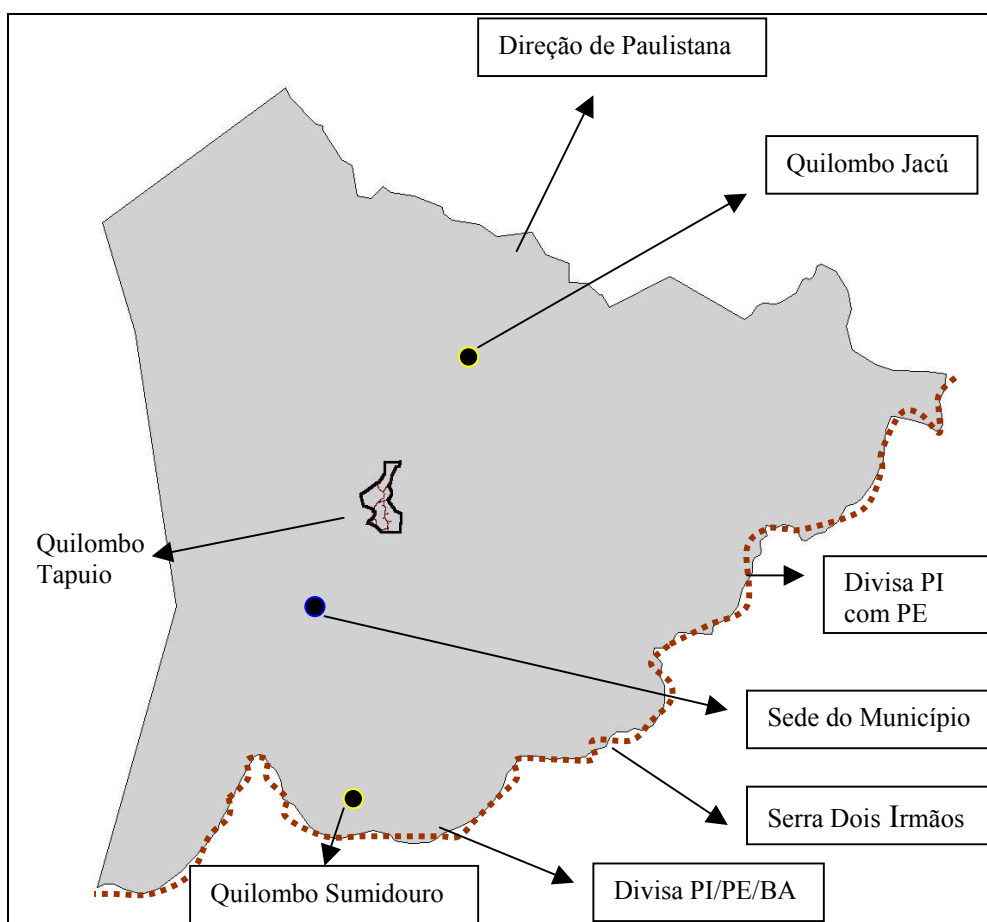
¹⁹ Pretendo, posteriormente, no doutorado, dentre outras pesquisas, realizar uma

Em algumas partes dessa dissertação introduzo a temática memória, pois o “trabalho da memória” é o fio condutor fundamental para o entendimento da campesinidade quilombola.

CONTEXTO DA REGIÃO PESQUISADA

Os 222 municípios do estado do Piauí estão agrupados em 4 mesoregiões e em 15 microregiões geográficas. O município de Queimada Nova encontra-se na 15ª Microregião do Alto Médio Canindé, que faz parte da IV Mesoregião do Sudeste Piauiense.

Mapa nº 1 - localização da comunidade Tapuio no município de Queimada Nova



Fonte: Trabalho de campo 2004.

O território Tapuio está localizado a cerca de 12 km da sede do município, a cidade encontra-se na latitude (S) 08° 34' 48,8'' e longitude (W) 41° 24' 59,9''. Maria Rosalina nos conta que,

Para se chegar ao quilombo, saindo de Queimada Nova, você passa pelas veredas, e pelo baixão de vereda, pois de acordo com o local ele recebe um tipo de nome. Tem a vereda do Cigano, e a localidade cigano, depois dos Cigano aí chega no Tapuio.

A área total do município é de 1.499,87 km². O município faz limite ao Norte com os municípios de Paulistana²⁰ e Acauã²¹, ao Sul com o estado de Pernambuco e Bahia²², e com o município de Lagoa do Barro do Piauí, a Leste limita-se com o estado de Pernambuco e a Oeste com o município de Lagoa do Barro do Piauí. A sede do município está a 522 km da capital Teresina.

O Estado do Piauí está localizado entre duas regiões climáticas bem distintas: o Sertão semi-árido e a Amazônia quente e úmida. O município de Queimada Nova, que está a 480 metros acima do nível do mar, enquadra-se no clima sertão semi-árido, com variação da temperatura entre a máxima de 37° e a mínima de 23°. O índice pluviométrico mais intensivo é a partir do mês de novembro, prolongando-se até maio. Esse período é responsável por 90 % da precipitação pluviométrica anual. O período mais seco ocorre nos meses de julho e outubro. A precipitação média vem se mantendo em torno dos 546,40 milímetros cúbicos. Os ventos sopram predominante nas direções Leste – Oeste, Norte – Oeste, a uma velocidade média de 4,09 metros por segundo. A umidade relativa do ar situa-se na média de 52%. A evaporação fica em torno de 3.500 milímetros ao ano (Rodrigues, 2004).

Os Tapuio, conhecedores da memória da natureza, seguem há anos uma lógica própria a respeito do clima, segundo Seu Patrocínio (Patrocínio José da Silva),

aqui nos Tapuio o clima mudou muito. Quando eu era moço, o inverno era de novembro a abril, tinha seis meses de inverno e seis meses de verão, contado nos dedos. Hoje o clima está diferente. O verão é maior,

²⁰ No município de Paulistana localiza-se os seguintes quilombos: Angical, Barro Vermelho, Cariço, Chupeiro, Extrema, e São Martins.

²¹ No município de Acauã, localiza-se os seguintes quilombos: Angical de Cima, Barra do Meio, Escondido, Lages, Macambira, e Tanque de Cima.

²² São 20 quilombos existentes no estado de Pernambuco, 292 no estado da Bahia, e 72 em todo estado do Piauí. (Dados FCP/2004).

tem muita seca. E o inverno, a chuva é longe umas das outras. Uns falam que não mudou mais eu e minha roça é que sabemos.

Maria Rosalina dos Santos também afirma que,

Existe dois climas na região o inverno e a seca. O inverno é o período que está chovendo e seca é o período que não chove. Antigamente eram seis meses de chuva e seis meses de seca, agora é diferente, no ano passado teve chuva em três meses, dezembro, janeiro e março o restante só seca. Nesse ano teve chuva no final de novembro e veio ter chuva agora em março, passou dezembro, janeiro e fevereiro sem chuva.

O relevo no território Tapuio é dividido em quatro categorias, baixa, baixão, chapada e altos, segundo Oswaldina Rosalina,

Alto é onde tem muita pedra e onde só tem pastagem, só planta uma vez. Faz uma derriba e aí planta, pode plantar milho e feijão, mas só planta uma vez, se você planta capim ela volta a cultivar, mas depois só vem a mata. A chapada é a terra mais alta porém mais macia, pode ter areia e um barro mais solto. E o baixão é o local mais baixo, onde passa mais água, é um lugar mais largo, onde geralmente fazem as cacimbas. E a baixa é onde só passa a água.

Nesse relevo se destacam os rios que ficam a maior parte do ano secos, principalmente no período do verão. O rio Canindé, que é perene, é o principal rio do município de Queimada Nova, nasce na serra Dois Irmãos e desemboca na cidade de Amarante/PI, depois de percorrer 350 km. Possui a maior bacia hidrográfica dos afluentes do rio Parnaíba. O território Tapuio possui dois pequenos riachos intermitentes denominados Grande e Tatarambi.

Os solos²³ do município são variáveis: existem do tipo lato solo vermelho amarelo e Podzólico vermelho amarelo. Constata-se também a presença do tipo Bruno não cálcico (Emater, s.d.; Projeto RadamBrasil, 1982). No território Tapuio

²³ No subsolo do município encontra-se jazidas de gesso, calcário e mica e vermiculita, esta

prevalece o tipo de solo vermelho amarelo, localizado no baixão, onde plantam principalmente, milho e feijão. Como acidentes geográficos destacam-se as serras Dois Irmãos, que faz divisa com os estados de Pernambuco e Bahia, e a serra do Sumidouro, onde localiza-se o quilombo Sumidouro (Rodrigues, 2004).

A paisagem do município de Queimada Nova é fortemente marcada pela caatinga²⁴ e árvores de terreno pedregoso as arbóreas-herbáceas, e xerófilas. Destacam-se na flora da caatinga algumas espécies que são utilizadas pela comunidade quilombola. Como as da famílias *Leguminosae* (juremas e jatobás) – utilizadas como remédio caseiro; *Bignoniaceae* (carobas e paus d’arco) – utilizadas também como remédio caseiro; *Enphorbiaceae* (maniçoba e marmeleiros) – o marmeleiro é usado para fazer doce. Entre as cactáceas, encontramos o mandacaru (*Cereus jamacaru*) – utilizado para infecção na bexiga; o xiquexique (*Cephalo cereus gounellei*), o rabo de raposa (*Arrojadoa rhodantha*), quipá (*Opuntia inamoena*), palma (*Opuntia ficus-indica*) – usado como alimento para o gado, cabeça de frade (*Melocactus bahiensis*) e o caroá (*Neoglaziovia variegati*) – sua fibra é utilizada na confecção de bonecas na comunidade. A fauna nativa, segundo os moradores do Tapuio, é constituída por: tatus, veados, caitetus, gatos do mato, cascavel, jaracuçu e a cobra coral. No passado parte da dieta quilombola vinha da caça, porém hoje os animais são raros na localidade.

Sobre os aspectos sócio econômicos, ocorre uma grande divisão no estado com relação a ocupação do solo, a maior parte dos domicílios encontram-se localizados em áreas urbanas²⁵, são 429.553 contra 231.552 em áreas rurais. Cobrindo 13% da superfície total do país e 75% da região nordestina, o semi-árido apresenta uma dominância de pequenas propriedades rurais, onde áreas de dimensões mínimas - são utilizadas agricolamente, ou seja, 66% das unidades rurais possui até 50 ha e 32% são inferiores a 10 ha. (BRASIL, SUDENE, 1969 e 1979). Segundo o censo agropecuário de 1995/1996, Queimada nova possui 671 imóveis com menos de 10 ha.

O município de Queimada Nova, segundo o último censo do IBGE, possui 8.332 habitantes, ficando com uma densidade demográfica de 4,58 hab/km². Sua população está dividida entre rural e urbana, na zona rural são 7.603 pessoas (3.791

última jazida é explorada no município pela Eucatex Mineração do Nordeste S.A.

²⁴ Segundo Caron (2003: 41), O termo Caatinga é formado por duas palavras da língua Tupi que significam floresta branca, referência a seu aspecto durante a seca. É uma formação extremamente diversificada em função do tipo de solo e nela encontram-se árvores e arbustos freqüentemente providos de espinhos e do tipo caducifólios.

²⁵ Diferentemente do que ocorreu durante os séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, como veremos

homens e 3.812 mulheres) e na urbana são 729 (369 homens e 360 mulheres). O número de domicílios na área rural é de 1.624 e na urbana chega a 192, esse pequeno número de domicílios na cidade se explica pelo fato de que o município de Queimada Nova foi recentemente emancipado do município de Paulistana, fato que ocorreu em 1992. Porém, de 1996 a 2000, ou seja, em apenas 4 anos, ocorreu um aumento de 41,8% da população urbana. As causas se devem a política do prefeito na época de doação de lotes urbanos para as famílias que quisessem morar na cidade, a implantação de um colégio estadual de 2º grau e um Posto do Correio.

A população na comunidade está assim representada, são: 55 mulheres e 53 homens perfazendo um total de 108 pessoas, constituindo 22 famílias, distribuídas com base em critérios próprios calcados no parentesco numa área de 555 ha. Na época dos estudos existiam 63 pessoas que moravam fora da comunidade, eram 33 mulheres e 30 homens, por isso essas pessoas não entraram no censo geral da população do Tapuio²⁶. Grande parte das pessoas que moram fora vivem hoje em dia na cidade de São Paulo²⁷. Somando os 108 atuais moradores com os 63 que moram fora, a população passa a ter 171 pessoas.

Tabela 1 – Censo da Comunidade Tapuio

Categorias	Idade	Mulher	Homem	Total	%
Jovens e crianças	0 a 20	23	21	44	40,74%
Adultos	21 a 60	25	25	50	46,29%
Mais velhos	> 61	7	7	14	12,96%
Total		55	53	108	100%

Fonte: Trabalho de Campo 2005.

A população residente no território Tapuio está classificada, segundo seus moradores, em “Jovens e crianças”, “Adultos” e “mais velhos”. Cerca de 40,74% constitui-se de “Jovens e crianças”, que estão na faixa etária de 0 a 20 anos. Já a população considerada “adulta”, de 21 a 60 anos, que totaliza 46,29%, somada a dos

no primeiro capítulo.

²⁶ Levantamento realizado em novembro de 2005.

²⁷ Sobre a questão das migrações ver capítulo 2.

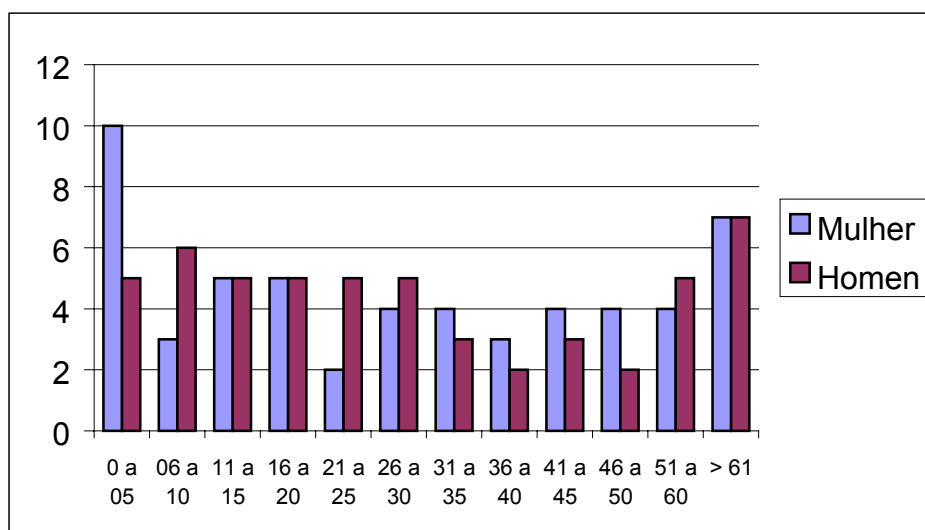
“mais velhos”, > 61 anos, cerca de 12, 96%, da um total de 64 pessoas, ou seja, 59,25%. Esses grupos etários que formam a chamada população potencialmente ativa e os “mais velhos” detêm maior representatividade no efetivo populacional total.

Entre o grupo das crianças menores de 5 anos, são 15 pessoas e a dos idosos maiores de 61 anos, são 14 pessoas, que perfazem os maiores grupos etários da comunidade (gráfico abaixo), existem uma relação direta entre os dois, pois no quilombo Tapuio, geralmente, os “mais velhos” já aposentados são os que cuidam das crianças menores, enquanto os pais delas estão na roça ou em outras atividades. Segundo Halbwachs (2004: 69),

Nas sociedades rurais, diz Marc Bloch, acontece com muita freqüência que, durante o dia, enquanto pai e mãe estão ocupados nos campos ou com inúmeros trabalhos de casa, os pequenos são confiados à guarda dos “velhos”, e é destes, e mais do que de seus familiares mais próximos, que as crianças recebem o legado dos costumes e das tradições de toda a espécie”.

Ocorre também o caso de filhos que moram em São Paulo ou em outras localidades, por falta de condições financeiras, pedirem aos seus pais, já aposentados, que criem as crianças.

Gráfico 1 – População do Tapuio



Fonte: Trabalho de Campo 2005.

Das 27 casas que compõem o território Tapuio, cinco estavam fechadas na época dos trabalhos de campo, seus moradores estavam morando em outras localidades, entretanto, cabe observar aqui que a densidade nas unidades domésticas na comunidade baixa, conforme a tabela 3 a seguir.

Tabela 3 – Densidade das Unidades Domésticas

Nº de Pessoas	Nº de Unidades	Porcentagem
1 a 5	16	72,8%
6 a 10	3	13,6%
11 a 15	3	13,6%
Total	22	100%

Fonte: Trabalho de Campo 2005.

As unidades compostas de uma a cinco pessoas detêm o maior percentual do seu total, 72,8%; as compostas de seis a dez pessoas, 13,6% e, por último, as unidades contendo de 11 a 15 pessoas, possui também 13,6%. Essa densidade baixa deve-se principalmente as migrações.

A economia do município de Queimada Nova está baseada na agropecuária, possuindo 1.072 estabelecimentos agropecuários, sendo que o estado possui 94.029. A agricultura no semi-árido é voltada principalmente para os seguintes cultivos: milho (foram plantados 2.260 ha), feijão (1.740 ha), algodão (30 ha), e a mandioca (15 ha).

Das 22 famílias visitadas no território Tapuio todas plantam milho e feijão²⁸; 20 abóbora, 6 batata doce; 2 melancia; e 1 planta banana. Parte dos gêneros alimentícios produzidos é para o próprio consumo dos moradores, uma outra porção fica como semente para a próxima plantação, e o excedente, geralmente, trocado com os vizinhos e/ou vendido na feira em Queimada Nova.

As atividades ligadas a pecuária no sertão, geralmente, são praticadas extensivamente, destacando os rebanhos ovinos (21.012 cabeças), caprinos (20.231 cabeças), gado bovino (10.829 cabeças), eqüinos (727 cabeças), suínos (726 cabeças), e os muars (656 cabeças). Como constatado em campo, os criadores de cabra aos poucos estão substituindo suas criações pela de ovelha, em 1996 eram 24.098 cabeças de cabras em 2004 diminuiu para 20.231, já a criação de ovelhas subiu de 18.625 em 1996 para

²⁸ Um dos hábitos alimentares no Tapuio é cozinhar o feijão junto com o milho, prato denominado “pintado” pelos moradores.

21.012, essa procura pelas ovelhas ocorre porque sua carne tem um preço melhor no mercado. Com relação aos rebanhos de gado bovino e equino não houveram crescimentos substanciais²⁹.

Das 22 famílias do Tapuio 21 têm criação de galinha; 19 ovelha e carneiro; 16 possuem criação de porcos; 14 criam gado; 12 criam cabra e bode; e 3 criam perus. Assim como nos dados relativos a Queimada Nova, no quilombo a criação de ovelha e carneiro é maior que a de cabra e bode. Praticamente, todos esses animais são criados para o consumo, porém, geralmente, na época da seca costumam vender alguns. Todas as famílias possuem um ou dois jumentos que servem de montaria.

Dos 108 moradores residentes na comunidade 74 possuem títulos de eleitor³⁰, nas últimas eleições, além de Maria Rosalina candidata a prefeita, mais um morador se candidatou ao cargo de vereador, Seu Inácio Adriano dos Santos (primo de Maria Rosalina) entretanto não foram eleitos.

Tabela nº 3 – Rendimentos mensais da população de Queimada Nova

Grupo	Salário Mínimo	Número de habitantes
A	Até 1	2.047
B	1 a 2	412
C	2 a 3	93
D	3 a 5	32
E	5 a 10	22
F	Sem rendimento mensal	3.799

Dados: IBGE Censo 2001.

Dos 6.405 habitantes que responderam este item no Censo 2001, dois grupos se destacam na tabela acima, o Grupo A e o F. O Grupo A apresenta que 2.047 habitantes, cerca de 31,9%, recebem até 1 salário mínimo, ou seja, R\$ 300,00 (Trezentos reais). Já o Grupo F, são 3.799 habitantes, cerca de 59,3%, que não possuem nenhum tipo de rendimento mensal. Os dois grupos juntos, ou seja, 91,2%, apontam para um alto índice de pessoas cujos rendimentos mensais não passam de 1 salário mínimo.

Segundo levantamento realizado no Tapuio (Plínio dos Santos, 2004), todos os moradores estão classificados no grupo A, da tabela 1, ou seja, todos recebem

²⁹ Dados extraídos do Censo IBGE 2003 e 2004.

³⁰ Os dados eleitorais do município apresentam 5.647 eleitores.

até um salário mínimo. Além da atividade agrícola, que remunera a maioria das famílias, na comunidade existem também projetos do Governo Federal, como o Bolsa Família que atende 8 famílias. Esse projeto é destinado a famílias que tem uma renda mensal *per capita* de até R\$ 100,00 (cem reais) por pessoa. A pessoa responsável pela família deve seguir as seguintes medidas para ter acesso a este recurso: manter em dia a vacinação das crianças; não deixar faltar às aulas as crianças que estão em idade escolar; promover a alfabetização caso haja adulto analfabeto em casa e, em caso de gravidez, fazer os exames recomendados, tais como pré-natal. O valor médio do benefício é de R\$ 75,43 (setenta e cinco reais e quarenta e três centavos), recebido por meio do cartão família entregue à comunidade do Tapuio que fizer jus³¹.

Na comunidade 14 pessoas (8 mulheres e 6 homens) são aposentadas pelo Instituto Nacional do Seguro Social/Ministério da Previdência Social e recebem um salário mínimo cada.

Tabela 4 - Relação dos Aposentados na Comunidade Tapuio³²

Nº	Nome do Aposentado	Data de Nascimento
01	Damasa Pereira da Mata Santos	10/12/1948
02	Guilherme Severo dos Santos	10/02/1928
03	José Hermógeno dos Santos	15/01/1936
04	Maria Eva dos Santos	24/06/1924
05	Maria Jacinta dos Santos	03/07/1925
06	Maria Josefa da Silva	10/02/1937
07	Maria do Socorro dos Santos	03/05/1930
08	Miguel Francisco dos Santos	09/09/1929
09	Patrício José da Silva	21/04/1933
10	Raimundo José Vicente	17/06/1928
11	Rosa Mariana dos Santos	04/09/1919
12	Rosalina Ana dos Santos	17/09/1926
13	Tereza Maltides da Silva	10/10/1935
14	Vicente Francisco dos Santos	02/02/1925

Fonte: Trabalho de campo 2004 e 2005.

³¹ Dados extraídos do site www.brasil.gov.br/emquestao).

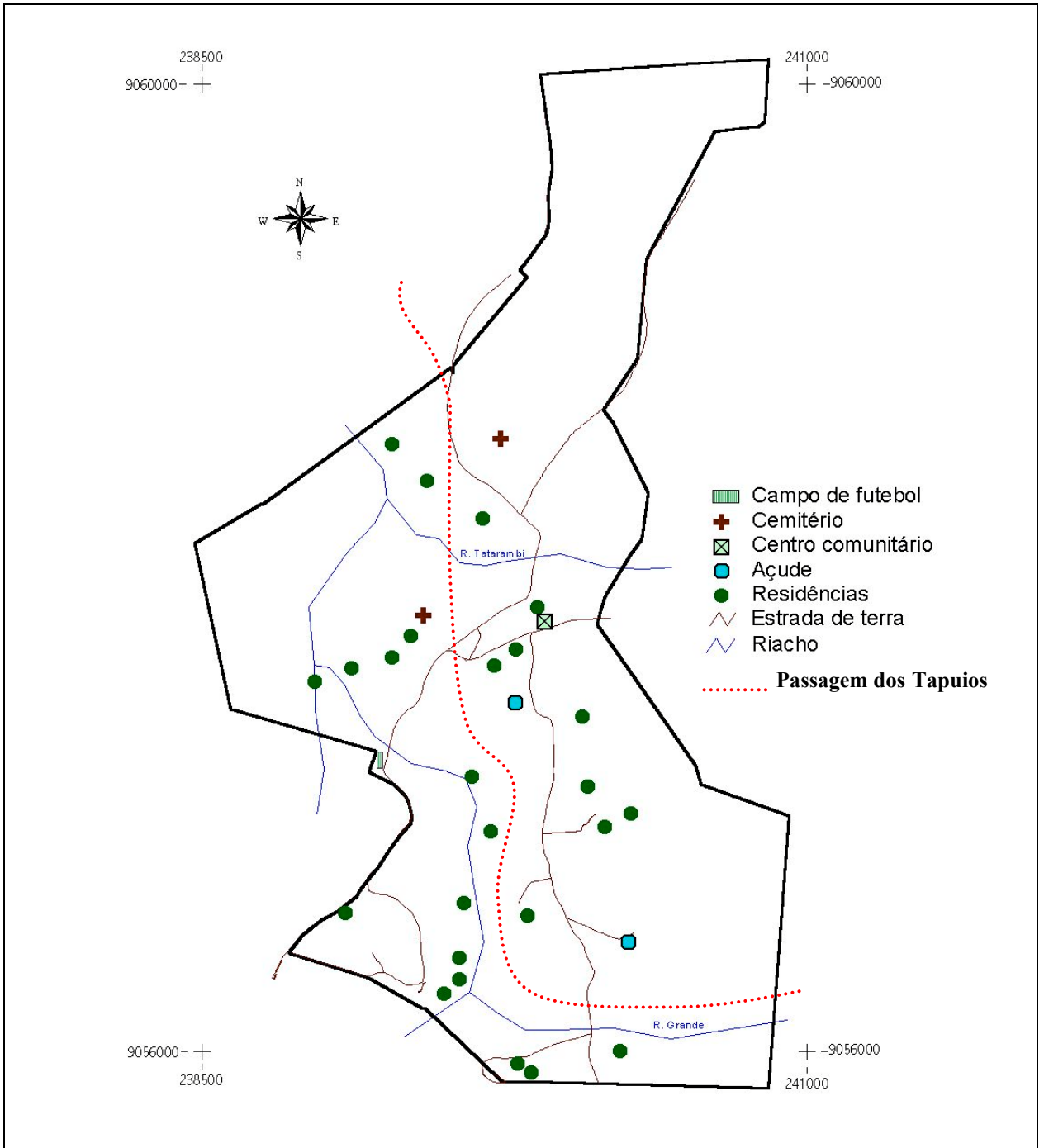
³² Na tabela acima estão as principais lideranças da comunidade Tapuio, representando as famílias Silva e Santos, uma espécie de “gerontocracia” quilombola. O único que difere o sobrenome é Raimundo José Vicente, que era primo do falecido Simplicio Francisco dos Santos.

Além desses 14 aposentados, existe uma pensionista, D. Maria Tereza da Silva (viúva), que recebe um salário mínimo, e uma pessoa aposentada por invalidez, Moisés Francisco da Silva (filho de D. Maria Tereza da Silva), que também recebe um salário mínimo. Uma vez por mês, geralmente no terceiro dia útil, todos os aposentados e a pensionista vão receber seus rendimentos na agência dos correios em Queimada Nova. Vale ressaltar, que essas 14 aposentadorias foram conseguidas por intermédio do trabalho de Maria Rosalina na frente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Queimada Nova.

O município possui três estabelecimentos de saúde, que conforme verificado em campo, são na realidade postos de saúde ligados ao Sistema Único de Saúde/Ministério da Saúde. Os três possuem juntos seis leitos, quatro médicos, três enfermeiros, quatro auxiliares de enfermagem e cinco auxiliares administrativos. Esses dados foram passados pela prefeitura de Queimada Nova para o censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE realizado em 2000, porém o que se verifica na realidade são as precárias instalações dos postos de saúde, assim como o atendimento. Na maioria dos casos, os moradores do município, assim como do Tapuio³³, procuram atendimento médico na cidade de Paulistana.

³³ Ver no capítulo II a questão da saúde no Tapuio.

Mapa nº 3 – Território da Comunidade Tapuio



Fonte: Trabalho de Campo 2004.

CAPÍTULO I

“NEGROS DO TAPUIO”: TEMPO, ESPAÇO E MEMÓRIA

o passado é uma construção e interpretação constante e tem um futuro que é parte integrante e significativa da história. Consideramos que as versões do passado são instrumentos fundamentais de definição da realidade atual e perspectivas futuras, mas que o contrário não deixa de ser verdadeiro, isto é, as perspectivas de mudanças futuras também podem redefinir versões do passado, de forma a tê-las, até mesmo, como instrumento de ação política. O grupo, assim, não se define só espacialmente, mas historicamente também; ele possui uma memória social e coletiva, enfim, uma história, que é recriada segundo o universo simbólico dos sujeitos e as condições sociais nas quais estão imersos (Pietrafesa de Godoi, 1999: 28-29).

Esse capítulo tem como intenção demonstrar por meio da historiografia, o processo histórico de colonização¹, a introdução do escravo negro no estado do Piauí, e o aparecimento de um protocampesinato, bem como a construção do território Tapuio através da memória de sua comunidade. Seu recorte é definido no tempo e no espaço pelo limite do recuo da história oficial, começando em 1621 quando foi constituído o estado do Maranhão e Grão-Pará, e pelo recuo da memória coletiva Tapuio, que inicia na segunda metade do século XVIII com os casais fundadores da comunidade. Desse modo, procurarei demonstrar, a partir da “memória da injustiça passada” (Connerton, 1999), que foi a escravidão, o negro na sociedade piauiense até a abolição da

¹ Por colonização entende-se a conquista, o povoamento e o aproveitamento econômico de uma determinada área.

escravatura em 1888. E posteriormente, a formação da comunidade negra rural Tapuio até os dias de hoje.

Os estudos sobre comunidades negras rurais e o seu passado ligado a escravatura (como os trabalhos de: O'Dwyer, 2002; Falci, 1995; Gusmão, 1995; Sellani, 1996), denotam um diálogo entre história e memória. Ao contrário das perspectivas de Maurice Halbwachs (2004) que separava história e memória, hoje incidem novas dimensões tanto conjuntural (como o dever da memória imposto aos atores históricos), quanto epistemológica (a valorização da parte subjetiva na objetivação histórica)², que vem ocorrendo nos estudos sobre comunidades negras vinculadas a escravidão.

Dentro dessa perspectiva, analiso que do encontro forçado entre duas culturas, a do português colonizador escravizador e a do negro africano escravizado, surgiu a história da escravidão negra no Brasil, perpetuada pelos exploradores portugueses e posteriormente admitida como oficial pelo Estado brasileiro. Só que a história é construída tanto pelo lado do dominador como do dominado, por isso nós temos hoje histórias da escravidão. Marshall Sahlins (1990: 10) afirma que *“agindo a partir de perspectivas diferentes e com poderes sociais diversos para a objetivação de suas interpretações, as pessoas chegam a diferentes conclusões e as sociedades elaboram os consensos, cada qual a sua maneira”*, ou seja, ordens culturais diversas tenham modos próprios de produção histórica.

Ainda segundo Sahlins (op. cit., 10),

A história é disposta culturalmente de diferentes maneiras nas diversas sociedades e os esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados na prática.

As ações criativas dos sujeitos históricos vem justamente da síntese desses contrários, ou seja, trazendo para a particularidade desta dissertação, entre escravizadores e escravizados. Se, por um lado, a cultura é historicamente reproduzida na ação, por outro lado ela é alterada historicamente na ação, e esta alteração de alguns sentidos muda a relação de posição entre as categorias culturais. Sendo assim, para Sahlins, as relações simbólicas de ordem cultural são um objeto histórico (idem, 1990).

Ocorrem então duas perspectivas sobre a história da escravidão, uma pela visão do modelo cultural do colonizador e a outra pelo modelo cultural do escravizado. As duas visões culturais têm modos próprios de ver o outro. Nos documentos oficiais da sociedade escravagista piauiense a história sobre o negro escravo não é apresentada, porém por meio da memória coletiva das comunidades quilombolas, a história oral é a expressão de uma cultura particularizada que representa uma identidade distinta.

Utilizando a história e a memória como cultura, procuro refletir sobre ambas como pressupostos para construção de uma identidade quilombola, mas especificamente, com a comunidade quilombola Tapuio. A memória deve ser entendida nessa dissertação como *“um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes”* (Pollak, 1992: 201). A memória é um fio condutor para se entender a identidade e a territorialidade, sendo assim, a memória coletiva aparece como um discurso da alteridade, no qual a posse de uma história e de uma memória dão ao grupo sua identidade.

A utilização da história como cultura pode ser observada na teoria interpretativa da cultura de Clifford Geertz (1989: 89). Ao definir a cultura como sendo,

um padrão, historicamente transmitido, de significados incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atitudes acerca da vida

Geertz vai trabalhar história e símbolo como cultura, fazendo de sua etnografia sobre as brigas de galo em Bali um exemplo para o entendimento da cultura balinesa.

Robert Darnton, historiador norte americano, que foi influenciado por Geertz, soma técnicas e compreensões antropológicas à narrativa do historiador. Ele, em seu livro *“O grande massacre de gatos”*, transmite modos de pensar e sentir que foram durante muito tempo mal compreendidos. O interessante de sua obra é justamente o significado dos microeventos da sociedade francesa gravados e transmitidos nos antigos contos camponeses.

² Helenice Rodrigues Silva (2002) ao analisar a memória analisa a mesma questão tendo como

Dentro dessa perspectiva da história como cultura, Sahlins, em “*Ilhas de História*” (1990) vai mostrar uma ordem cultural ameaçada por um encontro, nesse caso a chegada do capitão Cook e seus homens ao Havaí. Ocorre por parte dos havaianos a tentativa de enquadrar o capitão Cook em suas narrativas tradicionais sobre o surgimento anual de seu deus Lono e de tratar as discrepâncias por meio de ajustes na narrativa. Uma das importâncias de seu texto está em mostrar o processo histórico dos havaianos de uma forma narrativa, atrelada a cultura nativa. A cultura é ordenadora do processo histórico ao mesmo tempo que é por ele ordenada; pois conforme Sahlins, os significados das coisas são avaliadas à medida que são sancionados pelas práticas dos sujeitos (1990).

Além disso, procuro trabalhar a escravidão no Piauí como um evento. Um evento, segundo Sahlins (1990) transforma-se naquilo que lhe é dado como interpretação. Somente quando apropriado por, e através do esquema cultural, é que adquire uma significância histórica. Nesse caso as histórias da escravidão no Piauí, realizada pelos dominantes (sociedade escravagista) e dominados (sociedade escrava), é tratada aqui como um esquema cultural, passível de interpretação.

Sendo assim, para construção deste capítulo, recorri à escassas fontes históricas³ que geralmente apresentam o processo de povoamento do Piauí sobe a ótica da história oficial. Utilizo também as estatísticas populacionais com o intuito de mapear a população escrava durante os séculos XVI ao XIX e assim demonstrar esta parte da população invisibilizada pela história oficial. Emprego fontes bibliográficas diversas como registros paroquiais e relatórios dos presidentes de Província para obter uma análise demográfica da população negra no Piauí. Não é minha intenção nesse capítulo esmiuçar o tema “colonização e escravidão no Piauí”, procuro explicar, de forma resumida, por meio da história oficial, alguns dos principais elementos da formação do Piauí e a introdução do escravo negro, assim como o início de um protocampesinato representado pelos sítios, para em seguida, por meio da memória da comunidade, demonstrar a construção do território Tapuio, ou seja, dar a palavra a vozes que foram silenciadas.

foco a história da França a partir dos anos de 1980.

³ Para Clóvis Moura (2004) a história da escravidão negra no Piauí ainda está por ser escrita e os atuais trabalhos apresentam somente aspectos parciais dessa história.

1) A História Oficial.

Com o objetivo de explorar e concretizar o território português na região amazônica, a Coroa portuguesa, em 1621, constituiu o Estado do Maranhão e Grão-Pará⁴, unidade administrativa separada do Brasil e ligada diretamente a Lisboa. (Farage, 1991). Posteriormente, os portugueses começaram a escravizar os indígenas dessa grande área. Observa-se, por meio da documentação da época, principalmente os relatórios dos Presidentes da Província, que no território que é hoje identificado como Estado do Piauí existiram, antes e durante o processo de colonização, numerosas etnias, tais como: os Tremembé, Jenipapo, Anapuru, Cupinharó, Amanajás, Precati, Arani, Alongá, Aroá, Amoipira, Guegê, Pimenteira, Gilbué, Tapeçuá, Timbira, Kariri e Jaicó, sendo que essas duas últimas etnias habitaram, em momentos distintos⁵, as cabeceiras do rio Canindé, região que compreende hoje os municípios de Paulistana e Queimada Nova.

Assim, simultaneamente a pacificação de uma região, ocorreram também a expulsão e o aniquilamento dos índios pela guerra da colonização, o processo de colonização desenrolou-se sob a égide da extinção de todas as etnias que habitavam o Piauí (Dias, 2000). Na época do devassamento da região, século XVII, os grupos indígenas foram os primeiros a serem escravizados, eram utilizados geralmente como guias, e nos arraiais tinham a função de cultivar gêneros alimentícios necessários à subsistência do terço⁶ sertanista (Brandão, 1999: 142).

Tendo como objetivo a expulsão dos índios e a entrada de atividades rentáveis para a Coroa portuguesa, entre os anos de 1658 a 1659, o governador da Capitania de Pernambuco, André Vidal de Negreiros concedeu às famílias Garcia Ávila (representavam a Casa da Torre⁷) e Pereira, 50 léguas de terras para criação de gado ao longo do rio São Francisco, áreas do atual Estado da Bahia. A pecuária⁸, em grande

⁴ O Estado do Maranhão e Grão-Pará englobava toda a Amazônia portuguesa, o Maranhão, o Piauí e o Ceará (hoje Estados do Amazonas, Pará, Roraima, Amapá, Acre, Maranhão, Piauí e Ceará).

⁵ Os Kariri em 1700 e os Jaicó em 1674. (Nimuendáju, 1944).

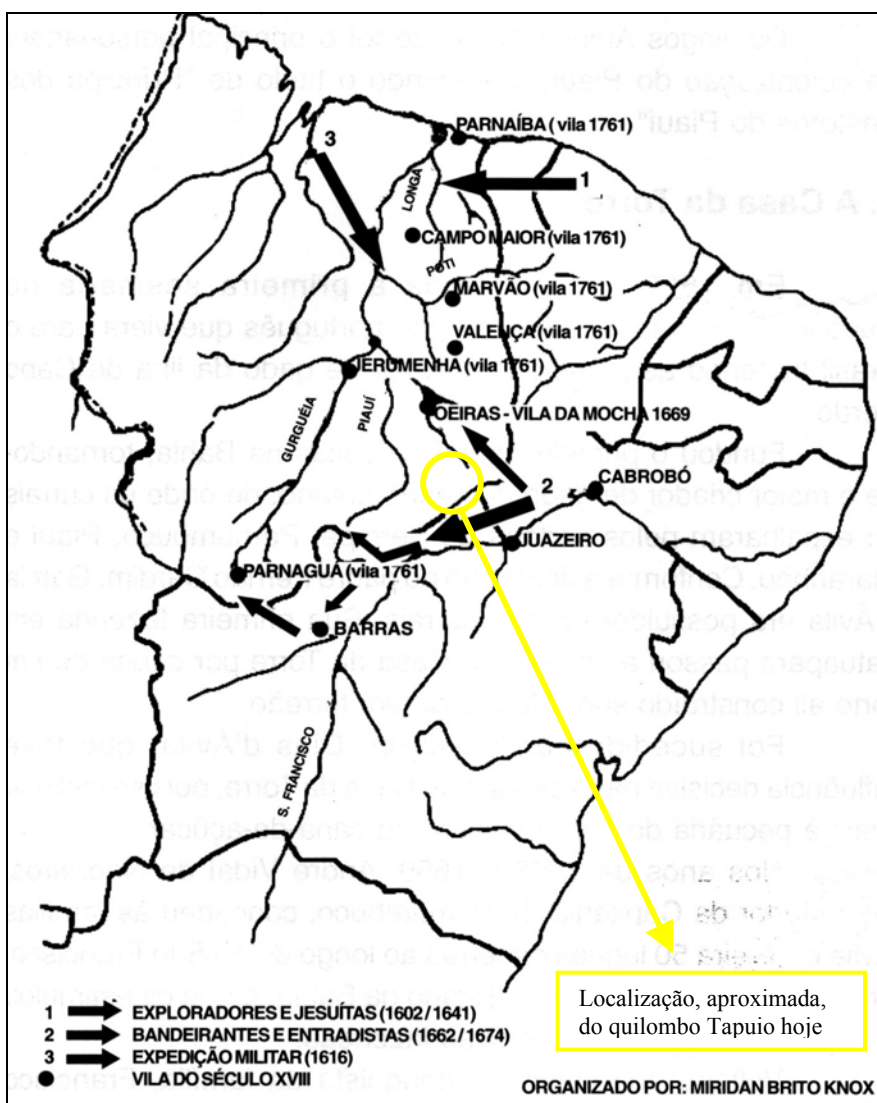
⁶ Nos séculos XVI e XVII terço significava a unidade correspondente ao atual regimento de infantaria, adotada pelos exércitos espanhol e português, e existente no período colonial no Brasil (Costa, 1974: 37).

⁷ A casa da Torre foi fundada por Garcia de Ávila, sertanista português, criador de gado. Este estendia sua autoridade sobre todo o nordeste baiano (Costa: 1974).

⁸ Por causa das brigas constantes entre criadores de gado e plantadores de cana-de-açúcar, em alguns casos chegando a assassinatos, o Rei D. Pedro II de Portugal, por meio da Carta Régia de

medida, foi responsável pela ocupação do sertão nordestino. As sesmarias concedidas para esta atividade eram, em geral, maiores que as das atividades agrícolas e formaram grandes latifúndios. De acordo com Lígia Osório Silva (1996: 37), o instituto das sesmarias foi criado em Portugal, nos fins do século XIV, para solucionar uma crise de abastecimento. As terras portuguesas ainda marcadas pelo sistema feudal eram, na maioria, apropriadas e tinham senhorios, que em muitos casos não as cultivavam nem arrendavam. O objetivo básico da legislação era acabar com a ociosidade das terras, obrigando ao cultivo sob pena de perda de domínio⁹.

Mapa nº 3 - Principais incursões realizadas no Piauí (entre 1669 a 1761).



1701, determinou que os criadores de gado retirassem seus rebanhos, no prazo de um mês, para o sertão (Monteiro de Santana, 1995: 17).

Com a intenção de assegurar o domínio das regiões conquistadas e concretizar seu aproveitamento econômico, em 12 de outubro de 1676, Domingos Afonso Mafrense, Julião Afonso Serra, Francisco Dias de Ávila e Bernardo Pereira Gago foram os primeiros a receber sesmarias nas margens do rio Gurguéia no Piauí, as quais perfaziam um total de 40 léguas de extensão e foram doadas¹⁰ pelo governador de Pernambuco. Ao todo foram 360.000 hectares para cada um dos requerentes, que representa 5,7% do atual território piauiense (Silva, 1996). Em 30 de janeiro e 7 de outubro de 1681, o governador de Pernambuco concede novamente novas sesmarias a Domingos Afonso Mafrense, nas margens do rio Parnaíba e na região de Parnaguá (Costa, 1974). Em 13 de outubro, desse mesmo ano, o governador de Pernambuco concede nova sesmaria a Mafrense, dessa vez nas margens do rio Gurguéia e Paraim, e outras léguas nas margens do rio Tranqueira. Em dezembro de 1686, foi concedida outra sesmaria a Mafrense nas margens do rio Parnaíba que começava na aldeia dos índios Arani e se estendia até a última aldeia dos índios Amoipira e pela parte sul até a serra do Araripe (Costa, 1974: 51). No ano de 1686, por causa do “Ciclo do Gado”, já era grande o número de sesmarias concedidas no Piauí¹¹.

Durante muitos anos acreditou-se que o bandeirante Domingos Jorge Velho teria sido o primeiro a colonizar o que é hoje o Estado do Piauí, porém, de acordo com os estudos de Barbosa Lima Sobrinho (1977), não existe nenhum indício documental que Domingos Jorge Velho tenha passado pelo Piauí e que, muito menos teria recebido sesmaria neste estado. Afirma ainda Sobrinho que foi Domingos Afonso Mafrense (que era o mesmo Domingos Afonso Sertão) associado à Casa da Torre que recebeu as primeiras sesmarias no Piauí. Há também outros pesquisadores, estudiosos da história do Piauí, que discordam totalmente dos estudos de Sobrinho, como é o caso do Padre Cláudio Melo (1992). Para este, as conclusões construídas por Sobrinho

⁹ As terras neste sistema, segundo René Marc da Costa Silva (1998: 138), em seu estudo sobre a comunidade do quilombo de rio das Rãs, “eram distribuídas tendo seus beneficiários sobre elas apenas poderes políticos, jurisdicionais e de governo, jamais o domínio do solo propriamente”.

¹⁰ O procedimento para obtenção de uma sesmaria começava com uma petição do solicitante ao capitão-mor, este remetia o pedido à Câmara Municipal do distrito para que investigasse se a área solicitada era devoluta ou não; em caso afirmativo, o juiz de sesmarias mandava medir e demarcar a terra e entregava a carta de sesmaria. Depois disso, faltavam apenas o registro e a confirmação pelo Rei (Silva, 1996: 67).

¹¹ Para Silva (1998: 144), “a situação jurídica dos grandes morgadios nordestinos, como o da Casa da Torre e o da Casa da Ponte, enquadrava-se com clareza na situação de heredium, em que as terras não podiam ser alienadas nem divididas e passavam de pai para filho, no caso, o filho primogênito. A instituição do morgadio, só foi definitivamente extinguida no Brasil já próximo ao advento da Lei de Terras em meados do século XIX”.

(1977), são totalmente infundadas. Após a leitura minuciosa de ambas as obras não foi observado fatos que apontem de fato a estada de Domingos Jorge Velho no interior do Piauí, contudo, documentos ainda não pesquisados na Casa do Tombo em Portugal, poderão esclarecer esta dúvida.

Em 1695, por ato régio de D. Pedro II, o território do Piauí foi desmembrado da jurisdição de Pernambuco, ficando sob a jurisdição do governo da Capitania do Maranhão (Costa, 1974). Dois anos depois, o Piauí contava com um total de 129 fazendas de gado vacuum que se localizavam às margens dos principais rios. Clóvis Moura (2004: 311), que analisou os escritos do padre jesuíta Miguel de Carvalho, afirmou que,

o estado do Piauí era composto somente de fazendas de gado neste período e com pouquíssimos moradores, nelas viviam um homem branco com um negro escravo e em outras haviam um número maior de escravos”. As fazendas se localizavam perto de riachos e a distância entre elas era geralmente de duas léguas.

Com a intensa conquista territorial por meio das sesmarias para formação de fazendas de gado, o quadro fundiário do Piauí estava começando a se formar com o predomínio dos grandes latifúndios¹². Assim como em outras regiões, o Piauí foi alvo de inúmeras doações irregulares de sesmarias. A prática de requerer sesmarias para vendê-las era facilitada pelo fato de que a legislação, até o século XVIII, não impedia que uma pessoa recebesse mais de uma. Comenta Silva (1996) que existiram casos de várias sesmarias concedidas a um mesmo indivíduo e casos de indivíduos que as requeriam em nome de suas mulheres, dos filhos e filhas. Chegavam ao cúmulo de solicitar em nome de crianças recém-nascidas ou mesmo daquelas que estavam por nascer.

Apesar das recomendações das Ordenações, na Colônia não havia limite certo para o tamanho das doações. A partir do século XVII começou-se a estabelecer

¹² Tanya Maria Pires Brandão (1999), que estudou o escravo na formação do social do Piauí, afirmou que entre 1697 a 1730 o número de fazendas no Piauí passou de 129 para 400, chegando a 536 em 1762.

limites para as áreas cedidas, pelo menos formalmente. Os métodos de medição e demarcação eram rudimentares e permaneceram os mesmos até o século XIX¹³.

Em 1695 foi instituída, pela Carta Régia de 27 de dezembro, a cobrança de uma taxa, que foi uma tentativa de controlar a apropriação territorial na Colônia e todos os que recebiam uma sesmária eram obrigados a pagar esta taxa a Coroa. Além disso, houve também a fixação de limites para o tamanho das concessões. A dificuldade enfrentada pela Coroa Portuguesa foi justamente em saber a localização e a medida exata das concessões. Em fins do século XVII as pessoas ainda não eram obrigadas a demarcarem suas sesmarias. Inicialmente foi adotada como exigência somente para o Piauí e depois, o alvará de 1795 generalizou a medida para o restante da Colônia (Silva, 1996: 52).

Aos poucos, durante o século XVII a mão-de-obra escrava indígena foi sendo substituída pela escrava negra, por meio do grande número de escravos importados para a região do Piauí. Facilitava esse comércio sua localização, entre o Maranhão e Pernambuco foi utilizado como passagem mercadores, que partindo da Bahia e de Pernambuco se dirigiam para o Maranhão. Outra porta de entrada dos escravos bastante utilizada foi a região do delta do rio Parnaíba¹⁴.

Diante de um número crescente de fazendas de gado havia uma reduzida população, que moravam no interior delas, composta por brancos, negros, índios e mestiços, que estavam a margem do processo de sesmária, e que viviam sobre o sistema de patronato, esse sistema, para Silva (1998: 144),

foi o principal instrumento que possibilitou a um contingente de trabalhadores livres, camponeses e posseiros arrendar ou aforar terras no interior da grande propriedade agropastoril nordestina. Estes colocavam-se sob a proteção do fazendeiro, arrendavam e trabalhavam em pequenos sítios ou posses no interior da fazenda, sendo parte de sua

¹³ As precariedades das medições eram tão grandes que, segundo Lígia Osório Silva (1996), chegava ao cúmulo de casos de medição em que o medidor enchia o cachimbo, acendia-o e montava o cavalo, deixando que o animal marchasse a passo lento, quando o cachimbo se apagava, acabado o fumo, o medidor marcava uma légua.

¹⁴ A origem dos escravos negros que chegaram ao Piauí, apesar de poucos documentos apontar, foi estudado pela historiadora Tanya Barbosa no município de Campo Maior/PI, ela afirma que “relativamente às nações de origem, predominavam os procedentes de Angola, seguindo pelos Mina, Benguela, Guiné e Congo” (Falci, 1995: 40).

produção revertida ao fazendeiro, tanto como paga de direitos, como a troca de proteção.

Em 1697 o jesuíta Miguel de Carvalho realizou quantificação dos primeiros dados censitários do Piauí, de acordo seus dados a população negra era numericamente maior em todas as 5 freguesias¹⁵, menos na de Gurguéia em que apresenta oito brancos para sete negros. A população negra era de 211 pessoas, cerca de 48,1%, ultrapassando a dos brancos que era de 155, totalizando 35,3%. A contribuição, nesse período, dos índios como fator de formação étnica, era bem pequena chegando a 64 indivíduos, ou seja, 14, 6% da população total do Piauí (Moura, 2004).

A população feminina era bem reduzida totalizando 38 mulheres, apenas 8,6% da população geral (Plínio dos Santos, 2004c). Sendo encontradas somente em duas freguesias, a de Canindé e a de Itaim-açu. Porém, esse baixo número de mulheres levanta uma dúvida, se no censo, realizado pelo jesuíta Miguel de Carvalho, as mulheres índias e escravas negras eram contadas. Pois, na falta de mulheres brancas eram as índias, capturadas em guerras de sertanistas ou bandeirantes, que foram trazidas para as primeiras fazendas de gado. De certa forma a união de uma índia ou escrava negra com o seu proprietário não era bem vista pela moral jesuíta.

Segundo a descrição do Padre Miguel de Carvalho¹⁶, na segunda metade do século XVII, o escravo negro foi utilizado de forma expressiva, suas funções variavam de vaqueiro, auxiliar de vaqueiro e responsável pelas pequenas roças. O Piauí, segundo Francisco A. P. da Costa (1974), em 1699 possuía 129 fazendas de gado, nas quais moravam 441 pessoas entre brancos, negros, índios, e mestiços. Além dessas fazendas existiam também 9 sítios onde se praticavam, além da criação de gado, o cultivo de mandioca, batata, arroz, milho, feijão e frutas e o excedente da produção, tanto agrícola como da pecuária destinava-se às fazendas.

No interior dessas fazendas de gado, que multiplicavam por todo o sertão piauiense, surgiu a possibilidade de se desenvolver um relativo segmento camponeses que dedicavam-se a produção de sua própria subsistência. Esses produtores foram os responsáveis pelo aparecimento do sítio, arrendado ou aforado no interior das fazendas de gado. Segundo Silva (1998: 160),

¹⁵ As freguesias eram povoações, na subdivisão eclesiástica de paróquias.

estas populações, vale dizer, com uma longa tradição de culturas e lavouras, estabeleceram na vastidão árida uma prática agrícola que o próprio português não teria tido condições de implantar por si próprio nos sertões. Tais lavouras e culturas foram então aproveitadas e desenvolvidas na medida em que ocorria a transformação histórica da unidade produtiva básica do sertão, da divisão do trabalho e das relações de produção remanejadas no seu interior.

Por meio da estrutura do sítio, no âmbito da fazenda de gado, formou-se e se desenvolveu um protocampesinato indígena e negro escravo no sertão. Segundo Ciro F. Cardoso (1987: 54/55),

devemos a Tadeuz Lepkowski a expressão 'brecha camponesa' para designar atividades econômicas que, nas Colônias escravistas, escapavam ao sistema de Plantation entendido em sentido estrito. Ele distinguia duas modalidades de tal brecha camponesa: 1) a economia independente de subsistência que os quilombolas organizavam em seus quilombos; 2) os pequenos lotes de terras concedidos em usufruto nas fazendas, aos escravos não-domésticos, criando o que o autor chama de mosaico camponês-escravo, coexistindo este, porém, com a massa compacta, indubitavelmente dominante, das terras do senhor, nas quais o escravo era trabalhador agrícola ou industrial, fazendo parte de um grande organismo de produção. (...) O termo protocampesinato se refere às atividades agrícolas realizadas por escravos nas parcelas e no tempo para trabalhá-las, concedidos no interior das fazendas, e à eventual comercialização dos excedentes obtidos.

A partir de uma das fazendas fundadas por Domingos Afonso Mafrense¹⁷ teve início o primeiro núcleo populacional do Piauí e próximo a este se formou um

¹⁶ As principais fontes históricas sobre o Piauí, na segunda metade do século XVII, são de autoria do Padre Miguel de Carvalho, que visitou essa Capitania, na década de 1690, com o intuito de criar a primeira freguesia da região (Brandão, 1999).

¹⁷ Domingos Afonso Mafrense em seu testamento, celebrado na cidade de Salvador, em 12/05/1711, declarou que era possuidor da metade das terras que solicitou no Piauí, com o

povoado cuja capela era filiada à freguesia de Cabrobó, do Bispado de Pernambuco. O povoado foi elevado à categoria de freguesia em 1696 com o nome de Nossa Senhora da Vitória¹⁸. Por meio da Carta Régia de 30 de junho de 1712 a freguesia foi elevada à condição de vila, com a denominação de Mocha, ficando sua administração a cargo da Capitania do Maranhão até 1717. Em 1758, por ato do rei D. José de Portugal, a Capitania do Piauí foi criada (Rodrigues, 2004).

A Capitania de São José do Piauí, como ficou conhecida, foi oficialmente implantada em 1759¹⁹. Em 26 de dezembro de 1761, várias famílias e cerca de 300 degredados portugueses, foram levados para implementar a vila da Mocha, núcleo sede da Capitania. Nesse mesmo ano foram criadas as vilas de Parnaguá, Jerumenha, Valença (hoje Valença do Piauí), Santo Antônio de Campo Maior (atual Campo Maior), Marvão (hoje Castelo do Piauí) e São João da Parnaíba (hoje Parnaíba) (Dias, 2000).

O cenário das vilas no Piauí, em 1762, era de pequenos núcleos populacionais sem nenhuma estrutura administrativa real, o que de fato a Capitania possuía eram fazendas de gado e alguns sítios, porém com a nomeação das vilas, ou seja, com a formação de centros urbanos, a Coroa portuguesa tinha como intenção criar uma máquina administrativa capaz de centralizar o poder político e estabelecer o controle dos grandes fazendeiros de gado (Mott, 1985).

Em toda Província do Piauí haviam, 536 fazendas, com uma população de 14.342 habitantes, a maior população estava concentrada na freguesia de Oeiras, eram 3.615 habitantes e 169 fazendas (Mott, 1985: 98). Do total de habitantes da Província, cerca de 64% eram pessoas livres e 36% eram de pessoas escravas. Na linguagem desse primeiro censo os índios não eram mais escravos, eram aldeados. Segundo Miridan Britto Knox Falci (1995: 35), os aldeamentos existentes eram: Aldeia de S. João do Sende, em Oeiras; Aldeia de São Gonçalo, em Amarante; Aldeia dos Jaicós, na freguesia de Oeiras, e muitas outras. Essa última foi que deu origem a vila de Jaicós, futura administradora da vila de Paulistana.

coronel Francisco Dias de Ávila e seus irmãos, cujas terras descobriu e povoou. Declarou ainda que ocupou as terras contidas nas sesmarias com muitos sítios onde criou gado vacum e cavalo, e todas tinham escravos e cavalos (Costa, 1974: 44).

¹⁸ Segundo Mott (1985: 98), no Piauí em 1697 apenas 12 fazendas eram zeladas pelos próprios donos. Quer dizer: 90 % das fazendas restantes (de um total de 129) tinham proprietários ausentes.

¹⁹ Sua implantação se deu pela instrução de 29 de julho de 1758. Até 1811 essa Capitania foi subordinada à do Maranhão.

Na segunda metade do século XVIII, haviam em média 4,2 pessoas para cada casa na zona urbana. O escravo representava 1,6 para cada residência e seu trabalho limitava-se ao setor doméstico. Porém, seguindo a lógica da distribuição da população negra nos séculos anteriores, era na zona rural que a presença dos escravos mostrava-se mais acentuada, havia uma média de 19,1 escravo por fazenda, que além da criação de gado, trabalhavam também no cultivo de alguns gêneros agrícolas, como cana-de-açúcar, para obtenção do açúcar, rapadura e cachaça (Brandão, 1999). Para Silva (1998: 150),

havia um complexo produtivo formado pela união da pecuária extensiva e pela lavoura de subsistência, esta última tornou-se, desde os primeiros anos da penetração/ocupação branca nos sertões, a atividade que tanto garantiu a sobrevivência das populações camponesas subordinadas, predominantemente não-brancas, no interior da fazenda de gado, quanto propiciou a produção de mercadorias que ajudavam a conservar a grande fazenda nordestina e seu principal produto, o gado, estritamente ligados aos mercados locais e regionais.

Sofrendo as influências políticas da metrópole, a Capitania do Piauí, foi também atingida pela expulsão dos Jesuítas, em 1759, das terras brasileiras. Por motivos que ultrapassavam o viés político foi assinada em Portugal uma lei que proibiu o funcionamento da Companhia de Jesus no Brasil e em todas as Colônias portuguesas essa Companhia foi acusada de atentado contra D. José I rei de Portugal²⁰. Diante disso, todos os bens da Companhia foram confiscados pela Coroa portuguesa, eram fazendas, gados e escravos. No Piauí, este patrimônio para ser administrado foi dividido em três

²⁰ Segundo Costa (1974: 135), Dom José I foi ferido com dois tiros, noite de 03/11/1758, quando saía da casa da marquesa de Távora, sua amante. O marquês de Pombal incriminou o duque de Aveiro, os dois marqueses de Távora e respectivas esposas, o conde de Atouguia e Dom José Maria Távora. A velha marquesa Leonor foi discípula do jesuíta padre Malagrida, inimigo de Pombal e nos seus salões se concentrava a nobreza descontente com a política pombalina. A amante do rei era casada com um filho dos Távoras. Pombal conseguiu inculpar essas personalidades, de forma pouco regular. Os depoimentos acusaram também a companhia de Jesus. Criou-se um tribunal para julgá-los. Foram condenados à morte e executados. A história registra o fato como o processo dos Távoras.

departamentos²¹: Canindé²², Nazaré e Piauí. Cada departamento tinha um número de fazendas, gados e escravos. Os escravos das fazendas foram denominados de “escravos do fisco” e as fazendas foram chamadas posteriormente de “Fazendas Nacionais”²³ (Dias, 2000).

Como consequência das fugas dos escravos e a formação de quilombos²⁴ em algumas localidades do Piauí, o governador da Capitania teve que, em 11 de novembro de 1760, por meio de Portaria, nomear Manuel do Espírito Santo capitão-domato do distrito da vila da Mocha (Oeiras), a fim de extinguir os diversos mocambos e quilombos, que existiam na região de Oeiras²⁵ (Bastos, 1994). A preocupação dos proprietários com as fugas de seus escravos era muito grande, pois o valor de cada escravo adulto (16 a 40 anos) girava em torno de 100\$000 réis. Os valores praticados para o gado vacum era de 2\$500 réis por cabeça. O valor do escravo²⁶ correspondia a 40 bois (Brandão, 1995).

Das 11.993 pessoas de toda a província, os escravos representavam cerca de 38,7% da população, ou seja, eram 4.644 pessoas, presentes em todas as freguesias da Província do Piauí (Plínio dos Santos, 2004c). A freguesia de Oeiras, capital da província, tinha a maior concentração de escravos, dos 3.615 habitantes cerca de 42,8% eram escravos. As terras dessa freguesia abrangiam, na época, (a região onde hoje encontra-se os municípios de Paulistana e Queimada Nova). O menor número estava localizado em Parnaíba, eram 8 pessoas livres e 11 pessoas escravas (Costa, 1974).

²¹ Vale ressaltar que o termo “Departamento” foi proposto, nessa época, para somente dividir administrativamente as fazendas de gado dos jesuítas, não compreendendo por tanto uma divisão administrativa da Colônia, que se baseava em: freguesias ou povoado, vilas e cidades.

²² O Departamento de Canindé englobava toda a região hoje dos municípios de Paulistana e Queimada Nova.

²³ Afirma Claudete Maria Miranda Dias (2000: 385), que todas as fazendas dos jesuítas herdadas de Afonso Mafrense em 1711, então em número de 39, foram seqüestradas, e transformadas em Fazendas Nacionais, que em 18/09/1946 pela Constituição Federal foram denominadas Fazendas Estaduais.

²⁴ O conceito de quilombo, segundo Ronaldo Vainfas (2000: 494), data do período colonial e foi elaborado pelo Conselho Ultramarino, em 1740. Descreve como quilombo toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem achem pilões nele. No Brasil, os termos mais comuns para nomear as comunidades de negros fugidos foram quilombo ou mocambo.

²⁵ Da sede do município de Oeiras até a sede do município de Queimada Nova são 209 km.

²⁶ Em 1885 por força da Lei nº 3.270, Saraiva Cotegipe de 28 de setembro, foi estabelecida uma tabela de preços para todos os escravos do Império.

Alguns documentos Oficiais do século XVIII, encontrados no Arquivo Público do Piauí²⁷, também relatam a existência de fugas de escravos e de quilombos no Piauí. Uma carta datada de 04 de março de 1775, foi encaminhada, pelo governo da Capitania ao General de estado que descrevia as circunstâncias em que se encontrava a Capitania do Piauí.

Pede com instância se combateão dous quilombos q.hs. de escravos fugidos na indicada mata do Poty mas como desta precisa entrada podem resultar os tristes êxitos q. ordinariamente acontece no caso de resitência, nada temos resolvido enquanto o não participamos a V. Exa. Pa. Nos insultar o que mais justo lhe parecer e também por que efectuada a mudança dos índios gueges para aquele sítio na forma já exposta deve ficar para esse mesmo tempo como mais próprio ad. Entrada não só por se poder então auxiliar com os mesmos índios mudados mas também porque as hão estes logo que entrão as roças dos negros extraídos de que se hir mantendo em quanto não fazem as suas. Sem o que sempre a expulsão dos sobre dos quilombolas é totalmente necessária e de grande utilidade para a capitania.

O que esse relato deixa claro é que afirma a existência de quilombo e seu modo de sobrevivência no Piauí. Os escravos que viviam nas fazendas de gado, quando fugiam reproduziam seu modo de vida em outras áreas, ou seja, trabalhavam a terra para o seu sustento. Também, nos quilombos se desenvolveu um protocampesinato negro no sertão (Educandário St^a M^a Goretti, 1990).

Em outra carta, de 07 de junho de 1775, do governo da Capitania agora ao capitão-mor Manoel Alves de Araújo, faz-se referência a alguns quilombos na mata que correm da barra do rio Poty para o rio Estanhado, aponta que os quilombolas estão causando danos às fazendas vizinhas. Na carta existem instruções para a formação de uma tropa para destruir os quilombos e manda restituir aos donos os escravos

²⁷ 1) Coleção Escravidão, 6 volumes; 2) Documentos produzidos pelas Juntas de Classificação de Escravos por Manumissão; Códices de Registro de Passaportes/1874 a 1879; Códices do Rol dos Culpados, 1863/1869; Códices de Correição, Oeiras, 1808/1812; Códices de Lançamentos de Bilhetes da Casa de Feira, Oeiras, 1850/1855; Códices de Correspondência da Secretaria da Presidência com diversas autoridades da Província, 1866/1868; Códices de Registro de Ordens

aprisionados com vida. Aqueles pertencentes a senhores residentes fora da Capitania devem ser entregues ao juiz dos ausentes (Educandário St^a M^a Goretti, 1990).

Em 13 de abril de 1778 foi encaminhada uma carta, encontrada sem o destinatário, assinada por Manoel Alves de Araújo, da localidade de Campo Maior. A carta faz um relato sobre a existência de dois quilombos,

situados nas matas do rio Parnaíba, com tal desaforo que sem temor estão de casas e roças nos mesmos matos e com fala e comércio com alguns moradores que ali tem nas beiradas do mesmo rio com que fazem roças e vazantes de fumo e eles pagam com acessórios de palha e chumbo e algum vestuário e nesta forma estão aqueles refugiados furtando negros e recolhendo negros que se ausentam das casas de seus senhores (Educandário St^a M^a Goretti, 1990: 02).

O que fica nítido nessa carta é a configuração de um campesinato, onde os quilombolas possuem suas roças e casas, mantém relações de “fala” com seus vizinhos ribeirinhos, trabalham nas roças de fumo dos vizinhos em troca de produtos manufaturados. As relações estabelecidas entre quilombolas e comerciantes, fazendeiros, negociantes, também foi destacada por O’Dwyer (2002: 175), no quilombo Jamary dos Pretos.

Os documentos acima deixam claro que, entre 1769 e 1778 existiram de fato quilombos no Piauí. Segundo Brandão (1999) a documentação concernente ao século XVIII faz referência a muitos quilombos organizados no Piauí.

Embora não se tenha notícia de quilombos representativos em termos de quantidade de seus componentes, no Piauí, esses núcleos formados por escravos foragidos implicavam sérias conseqüências econômicas e sociais (1999: 162).

Afirma Falci, em sua tese de doutorado que deu origem ao artigo “*Fronteiras de Liberdade: Ser escravo no sertão*” (2001), que a historiografia

da tesouraria de Fazenda ao Inspetor da Fazendas Nacionais, Departamento de Nazaré, 1841/1846; Códices de Exposição da C. de Doentes, 1879.

tradicional aponta que a sociedade piauiense agiu de modo brando com seus escravos em virtude da pseudo “liberdade” que estes tinham no cativo.

Advoga-se que, vivendo os escravos montados a cavalo, e correndo pelas campinas atrás do gado, alimentavam-se com mais fartura, suas vidas escravas teriam sido mais folgada do que a dos escravos das grandes unidades de produção, voltadas para a exportação da cana-de-açúcar e do café (2001: 78).

A escravidão no Piauí não pode ser analisada apenas pela atividade pastoril, pois também existia a atividade agrícola, porém esta foi invisibilizada pela historiografia. Entretanto, o escravo negro está envolvido num universo mais amplo de relações sociais, dominadores e dominados, pautadas na coerção, como poderemos perceber mais adiante. A sociedade piauiense encarregava-se de identificar os cativos e reafirmar sua condição, lembrando-lhes quem era seu senhor e controlando-lhes as atividades.

Analisar a escravidão apenas pelas características passíveis de observação do sistema pastoril é comungar da tese de Gilberto Freyre (1994) da informalidade e da flexibilidade racial, ou seja, das relações raciais harmoniosas e democráticas. O sistema escravista, seja no nordeste pastoril, representado pelo Piauí ou no sul da cana-de-açúcar e do café, legitima a ordem estabelecida da sociedade e preserva as distâncias sociais em que ela se assentava.

Na década de 1770, quando o Piauí passou a ser administrado por Junta Governativa²⁸, eram constantes as notícias de levantes de escravos, uma delas em 1779 foi a dos “escravos do fisco”, no departamento de Canindé. O motivo da rebelião foi o tratamento violento que os inspetores e criadores das fazendas davam aos escravos. Uma comissão de escravos, formada por Celestino, Felipe, Mateus e Francisco, todos do departamento de Nazaré, capital da Capitania, Oeiras, encontraram-se diretamente com o governador, e reclamaram da violência imposta pelos administradores das fazendas nacionais. A comissão foi recebida, ouvida e os administradores repreendidos. Porém, esta forma de tratamento não era regra no sistema escravocrata piauiense e nem outras dezenas de fazendas nacionais (Nunes, 1975).

²⁸ A Junta Governativa era composta por três membros: o Ouvidor da Comarca da Capitania, o Vereador mais velho em exercício na Câmara de Oeiras e a mais alta patente militar residente na mesma cidade. Este tipo de governo durou 22 anos no Piauí (Brandão, 1999: 85).

Durante o século XVIII a sociedade desta Capitania era formada por dois grupos: pessoas livres e pessoas escravas. No primeiro encontravam-se os fazendeiros, os vaqueiros, posseiros, os agregados e sitiantes (os escravos após receberem sua carta de alforria, por compra ou doação, faziam parte desses quatro últimos grupos). Com relação ao outro grupo era formado por negros, mestiços e índios (nativos). De acordo com o último censo do século XVIII, realizado em 1797, a população geral do Piauí era de 42.352 pessoas, existiam 28.529 pessoas livres e 13.823 escravos negros, esses correspondiam a 32,6% da população geral (Plínio dos Santos, 2004c).

Sobre a escravidão indígena Brandão afirma que: “*se havia nativos trabalhando em currais, não se achavam legalmente sob regime do cativo*”²⁹ (Brandão, 1999: 127). O que pode ser observado por meio dos dados estatísticos é que num período de cem anos, 1697 a 1797, houve um crescimento demográfico no Piauí, entretanto, após 1797, ocorreu uma inversão nos índices percentuais relativos a esses dois grupos sociais, os negros antes maioria com 48,1% em 1697, viraram minoria com 32,6% em 1797. Isto ocorreu por causa do grande número de imigrantes, principalmente, mestiços de outras regiões do Brasil que foram morar na nova Capitania³⁰. Segundo Brandão (1999: 63) o sertão nordestino transformou-se em refúgio e esperança de estabilidade econômica para os marginalizados e menos favorecidos de outras regiões. Os imigrantes que iam para o Piauí julgavam que no sertão, através da criação de gado, poderiam se engajar socialmente, porém aos poucos foram introduzidos no sistema patronato.

Em 1808, pelo porto da vila de Parnaíba, localizado no delta do rio Parnaíba, ocorriam as importações e exportações de escravos negros, segundo a tabela 6 as exportações pelo porto totalizaram 106:420\$900 réis³¹ e as importações 58:504\$900 réis. Mesmo sendo pequeno o movimento, observa-se o superávit da balança comercial e constata-se que cerca de 62,2% dos gastos com a importação foram relativos à importação de escravos negros vindos do continente, ou seja, de outras regiões do Brasil (Moura, 2004: 312). Os dados não fazem referência a procedência desses escravos,

²⁹ Brandão afirma que antes mesmo de 1759 já estava arquitetado, por Francisco Xavier de Mendonça Furtado (meio irmão do Marques de Pombal) a substituição do escravo indígena pelo escravo negro, com a intenção de integrar a região à economia colonial (Brandão, 1999).

³⁰ Ocorreu também segundo Brandão (1995) a entrada de colonos negros livres no Piauí, porém em número bem reduzido.

³¹ O sistema do mil-réis e do conto de réis, segundo Costa (1974: 89), vigorou no Brasil até 1942.

porém apontam que a entrada dos escravos no Piauí não estava sujeita à apenas aos caminhos que ligavam a Província as de Recife e Salvador.

Tabela 5 – Importação de escravos em 1808

Importação: Total 58:504\$900	
De Portugal	
Fazendas secas ³²	19:396\$400
Fazendas molhadas	3:161\$500
Do Continente	
Açúcar	1:287\$000
Diversos efeitos	1:260\$000
Escravos	36:400\$000

Fonte: (Falci, 1995: 39)

Há que se destacar que as fazendas secas correspondiam aos gêneros de armarinho (guarda-chuvas, ferraduras, chapéus, espelhos, cintos, facas, garruchas, munição, linhas de costura, tecidos), esses gêneros industrializados chegaram a 33,1% das importações. Já as fazendas molhadas era caracterizada pelos produtos alimentícios (sal, rapadura, feijão, milho, carne salgada) esses produtos ficaram na ordem de 5,4% de toda as importações (Barbosa, 2003). Esse baixo número estar ligado ao fato de que as fazendas de gado que existiam no Piauí produziam gado para o consumo interno e o restante exportavam, e a auto suficiência dos sítios que plantavam os gêneros alimentícios que eram consumidos nas fazendas de gado e vilas das freguesias piauiense³³.

Na segunda metade do século XVIII o Piauí ainda dependia, em termos jurídicos e religiosos, do Maranhão, sua economia principal girava em torno da criação extensiva de gado que abastecia de carne grande parte dos mercados no Brasil. A

³² As fazendas secas correspondiam aos gêneros de armarinho (guarda-chuvas, ferraduras, chapéus, espelhos, cintos, facas, garruchas, munição, linhas de costura e tecidos), já as fazendas molhadas eram os produtos alimentícios (sal, rapadura, feijão, milho, carne salgada) (Barbosa, 2003).

³³ Como na década de 1808, hoje a produção no município de Queimada Nova está baseada nas culturas do feijão e do milho, e na criação de gado. O município é altamente dependente dos produtos manufaturados vindos de pólos industriais da região Sudeste.

agricultura realizada nos sítios, localizados no interior das fazendas de gado, abastecia o consumo interno na Província, ou seja, das freguesias, vilas e cidades.

No começo do século XIX, a população piauiense era predominantemente rural, viviam em fazendas bem distantes umas das outras. As freguesias, vilas e cidades tinham poucos habitantes, nessas localidades havia, com regularidade um pequeno comércio de secos e molhados, e nas quitandas era considerável a venda de aguardente e fumo (Melo, 1983).

A pirâmide social tinha no seu topo, os grandes fazendeiros latifundiários, escravocratas e donos de rebanhos de gado. Na base da pirâmide, os trabalhadores livres e escravos. Existia, ainda, um grupo pequeno de empregados na administração pública e profissionais liberais com forte ligação com os clãs oligárquicos, quando não membros destes (Educandário Santa M^a Goretti, 1990: 04).

Nesse contexto, a mão de obra escrava, seja masculina ou feminina, foi muito utilizada, como em qualquer outra parte do País. As mulheres negras livres e negras escravas executavam as tarefas domésticas e trabalhavam fora da morada dos senhores (Barros Mott, 1988).

Das listas de classificação de escravos de um grupo de 4.097 escravas, 3.447 tinham atividades definidas. Predominavam as roceiras (1.236), seguidas da atividade de cozinheiras (976) e costureiras (582). No cultivo, em geral, eram empregadas nos trabalhos mais leves como a sementeira, limpeza e colheita. O preparo da terra era atividade masculina. É elevado o número de escravas lavadeiras, engomadeiras, fiandeiras e rendeiras. Na relação relativa ao município de Teresina, encontrou-se duas boleiras, uma doceira, uma azeiteira e quarenta criadas. Tudo aponta para uma especialização de atividades, isso se torna mais evidente nos núcleos urbanos e onde os senhores possuem muitas escravas. Uma especialização no trabalho doméstico ou no serviço pessoal do senhor, só encontramos em Teresina e Oeiras dois importantes centros urbanos do Piauí, no século XIX (Barros Mott, 1988: 54).

Nos estudos de Barros Mott (1988) ocorre uma prova irrefutável do desenvolvimento do campesinato no sertão piauiense, e o papel fundamental da mulher negra livre ou negra escrava, em atividades econômicas, seja na área urbana como na rural. Na área rural, inclusive, é feita a divisão sexual dos papéis no trato com a roça.

as escravas trabalhavam fora da morada de seus senhores. No códice relativo a 'casa da feira', Oeiras, encontrou-se vários registros de escravas que levavam produtos para serem vendidos na feira. Infelizmente não ficou registrado o produto, nota-se que alguns foram levados em animais e outros eram carregados pela vendedora. Em outro códice relativo a Oeiras, o de 'Correição', entre dezenas de licenças para livres e escravos exercerem atividades ou comercializarem, encontrou-se três licenças para a escrava Luduvica, de propriedade do major José Antônio Ferreira. Em 1837, a licença era referente a uma quitanda, em 1838 e 1840 eram correspondente à venda de farinha (Barros Mott, 1988: 62).

Apesar de grande parte das obras escritas sobre o Piauí Colonial somente destacar a atividade pastoril, Barros Mott (1988) demonstra que havia atividade agrícola invisibilizada, por muitos autores em prol das fazendas de gado. Nessas fazendas de gado, assim como nos sítios, havia uma produção agrícola voltada para o abastecimento das freguesias, vilas e cidades, sendo que nas fazendas eram comandadas pelos próprios fazendeiros. No século XIX já havia se consolidado um campesinato baseado nas relações entre fazendeiro de gado/agricultor, e sitiantes brancos e negros libertos agricultores/proprietários de pequeno número de gado. Além, evidentemente, das trocas ocorridas entre os escravos dos produtos agrícolas de suas próprias roças no interior da própria fazenda de gado, pois estes segundo Cascudo (1967: 37) “*tinham suas casas ao alcance do grito do senhor*”³⁴, e as vezes os próprios escravos requeriam terras, como afirma Barros Mott (1988: 84), “*nos códices de Vereação de Oeiras, primeira metade do século XIX, encontrou-se registros de negros requerendo aforamento de terra, em um registro ficou anotado que o requerente era escravo*”.

³⁴ A moradia individual para escravos piauienses foi também registrada por Gardner (1975).

Em 1811, quando o Piauí tinha se separado do Maranhão, o ouvidor Dom Luís de Oliveira realizou um inventário nas 35 fazendas dos jesuítas expulsos do Brasil, elas continham 489 escravos negros, o que perfazia cerca de 14 escravos por fazenda³⁵. Em 1825, novo inventário é realizado, desta vez o número de escravos chegava a 773, o que apresentava uma estimativa de 22 escravos por fazenda³⁶ (Costa, 1974).

No ano de 1826, a Província possuía 84.273 habitantes, praticamente um terço dessa população era constituído por escravos, ou seja, 25.012 habitantes. Desses escravos, 76,33% eram negros (Plínio dos Santos, 2004c). Em relação à sociedade como um todo, os negros (livres e escravos) representavam 29,67%, o que dava um percentual semelhante ao da população branca livre, que detinha 25,60% da população total, com 21.584 indivíduos. Porém, o maior número de pessoas era formado pelos mestiços chamados pelo Censo de pardos, que representavam 44,77% da população, sendo que os livres, dentro desse total, compunham 37,87% e os cativos, 7,02%. O restante da população era formada pelos negros livres que abarcavam 6,82% do total (Falci, 1995).

O que pode ser percebido é que a razão de homens livres para os escravos era de 3 para 1, o que significa dizer que, para cada 3 homens livres, havia um escravo. Outro dado interessante, no censo de 1826, é a significativa presença de mulheres, elas representavam 47,40% da população, sendo que as escravas perfaziam um total de 13,88% e as livres 33,52%. O censo também aponta que 74% das crianças escravas entre 0 a 4 anos eram de cor negra, e 25% de cor parda (Falci, 1995).

De acordo com os relatórios dos presidentes da Província do Piauí, encaminhados anualmente ao imperador, constam relações de batizado, casamento e óbitos dos moradores, entre os dados encontram-se informações censitárias dos escravos negros na Província. Nos anos de 1844 a 1846 foram realizados 2.251 casamentos em toda a Província, sendo que 1.873 de pessoas livres e 164 de escravos, esses dados³⁷ demonstram que o casamento entre pessoas livres era uma regra comum, porém entre os escravos as uniões eram consensuais. Com relação aos batizados, de um total de 12.067 batismos, 9.178 eram de pessoas livres e 2.889 de escravos. Os dados de óbitos de 1844 não estão completos, só aponta o somatório geral dos óbitos que ficou na ordem de 532 falecimentos, também não faz menção da condição da pessoa, se era livre ou escrava e

³⁵ Segundo Costa (1974: 138), além dos escravos as fazendas possuíam: 1.010 cavalos, 1.860 bestas e 50.670 cabeças de gado vacum, avaliadas em 179:787\$000.

³⁶ Falci (1995) afirma que em 1843, por ordem do governo imperial, foram levados para trabalharem no Rio de Janeiro 150 casais de escravos tirados das fazendas nacionais.

³⁷ Sobre as tabelas censitárias ver Plínio dos Santos (2004c).

nem apresenta o sexo do falecido. O Presidente da Província alega que muitas pessoas enterram seus mortos nos campos, pois não tem condições de levá-los até a igreja mais próxima, dessa forma os padres não registram o falecido por falta de informações. Já nos anos de 1845 e 1846 o total de óbitos em toda a Província foi de 1.446, sendo que 1.253 de livres e 148 de escravos.

Segundo o censo realizado pela Secretaria de Polícia do Piauí³⁸, de 01 de fevereiro de 1854, que apresenta os dados das Comarcas, Vilas e Freguesias, com declaração da população por Freguesia, com distinção dos habitantes livres, escravos e estrangeiros. O Piauí chegava em 1854 com uma população de 152.901 pessoas, distribuída em: 135.811 nacionais livres, 16.868 escravos e 222 estrangeiros. Os escravos representavam cerca de 11,03% da população piauiense e estão presentes em todas as Comarcas, Vilas e Freguesias. Vale destacar que a vila de Jaicós, pertencente a comarca de Oeiras, abrangeu até 1938 o território do quilombo Tapuio. A população dessa vila somada a freguesia de Nossa Senhora das Mercêz, era da ordem de 6.493 pessoas sendo 629 escravos, ou seja, cerca de 9,68% da população total eram escravos (Plínio dos Santos, 2004c).

Tabela 6 – Mapa do censo no Piauí de 1854

Comarcas	Cidades e Villas	Freguesias	Nacionais Livres	Escravos	Estrangeiros	Total
Oeiras	Cidade de Oeiras	N. S. Victoria	8.645	1.025	12	9.712
		Picos	5.972	991	19	6.982
	Villa de Jaicós ³⁹	N. S. das Mercêz	5.841	629	23	6.493
	Villa de S. Raimundo Nonnato	Bom Jesus	4.309	401	0	4.710
	Villa de Valença	N. S. do O	6.235	1.369	0	7.604
SOMMA			31.002	4.415	54	35.501

Fonte: Relatório do Presidente da Província do Piauí de 1854. Secretaria da Polícia do Pianhy. Mappa nº 14).

³⁸ Dados da Secretaria da Polícia do Piauí – Chefe de Polícia interino João Lustosa da Cunha Paranaguá.

³⁹ A tabela acima, apresenta um erro na denominação de Jaicós como Vila, em 1854, Jaicós já tinha sido elevada a condição de cidade, como aponta o decreto de 06 e Julho de 1832.

No ano de 1855, segundo o Relatório do secretário de governo da Província do Piauí, 6.059 pessoas foram batizadas, sendo 5.182 livres e 877 escravos. Houveram 1.073 casamentos, sendo 1.037 livres e 38 escravos. E o total de óbito apresentou um número de 1.084 pessoas, sendo 946 de livres e 138 de pessoas escravizadas (Plínio dos Santos, 2004c). Nota-se que no item óbito, seja da população livre quanto a escrava, há uma incidência maior de mortandade para o sexo feminino, este fato está atrelado, geralmente, ao parto. Morrer de parto era comum entre livres e escravas, pois na época a cesariana ainda não era conhecida. Outro fator rotineiro na época e que diminuía bastante o número de escravos era o “mal dos sete dias”, nome que se dava ao tétano, infecção cuja transmissibilidade se dava por meio de fios, barbantes, facões e tesouras na secção do umbigo que matava milhares de recém-nascidos.

A morte do escravo seja recém-nascido ou adulto, era um duro golpe financeiro para o seu proprietário, outro fator que o atingia financeiramente eram as fugas, estas eram constantes. Conta-nos Seu Vicente (Vicente Francisco dos Santos) que,

minha falecida mãe dizia que na época dos escravos eles apanhavam muito, apanhavam quando fazia coisa errada e também quando fazia coisa certa, porque coisa certa era prá ficar mais guardada, apanhando ficava guardado, aí ela dizia que o pai de meu vô Dionísio, era escravo marcado a ferro e fogo, naquele tempo era penúria, era medo, só existia medo, medo de tudo.

Esse medo que fala o Seu Vicente, pode ser percebido nos anúncios de negros fugidos que eram colocados nos jornais da época no Piauí, segunda metade do século XIX. Por meio desses anúncios se tem idéia dos castigos que eram infligidos aos escravos. Abaixo dois desses anúncios expostos, em 13 de setembro de 1857, no jornal ‘Conciliador Piauiense’.

Em 1846 ou 1847 fugiu o meu escravo Antônio Isidoro, cabra de estatura regular, de idade pouco mais ou menos de 50 anos. Tem pouca barba, olhos encarniçados, panos pretos no rosto, e além desses sinais que não tenho de memória tem um dos dedos grandes de um pé rachado

de um talho de machado, e debaixo de um dos braços, sobre as costelas, tem o sinal de uma facada. É, além disso, rendido de uma virilha e sinais de relho nas nádegas e nas costas (Chaves, 1993, 67).

Em outro anúncio, agora sobre uma mulher escrava, seu proprietário descreve com minúcia os traços e as marcas dos castigos impostos a ela.

Em 1848 fugiu uma mulata de nome Maria Isabel, idade de 40 anos pouco mais ou menos, dos sinais abaixo declarados, e conduzindo consigo uma cabrinha, com 6 meses pouco mais ou menos, ainda pagã, tendo esta uma cabeça grande, olhos grandes e arregalados, nariz chato. Os sinais da mulata são os seguintes: cabelos crespos, um tanto miúda, testa estreita, porém com as entradas largas, as pontas das orelhas grossas e um tanto desapregadas, olhos pequenos e fundos, maçãs altas, nariz pequeno e grosso, beiços grossos e arroxeados, boca regular, pescoço curto e fino para o corpo (é gorda), cangote pelado. Nas costas abaixo do talho da camisa⁴⁰ tem um pequeno sinal de relho. Sobre um dos peitos tem dois sinais: um redondo, de fogo; outro comprido sendo este de relho. Numa das mãos o dedo furabolo tem uma unha rachada ao comprido. A dentadura de cima quase toda podre. E com falta de alguns dentes. As pernas grossas até a junta. Pés grandes e chatos. Os dedos grandes dos pés menores que os companheiros. E se já não apagaram, terá alguns sinais de relho nas nádegas. Para o tempo, pode ter mais alguma cria. É também tecelona e rendeira (Chaves, 1993: 68).

Mesmo com as severas punições e sendo caçados por capitães-do-mato, as fugas dos escravos eram constantes, como podemos observar no anúncio, de 05 de janeiro de 1861, no jornal ‘Expectador’,

Escravo fugido: Fugiu no dia 8 de outubro de 1860 um mulato de nome Francisco, Macilento, tem pouca barba, espadaúdo; levou calça e

⁴⁰ A camisa era uma blusa larga parecendo bata que era usada sobre a saia (Falci, 1997).

camisa de algodão azul. Tendo furtado uma porção de roupa, pode usar de camisa de mandapolão fina com pregas, e calças de brim branco. Tem como sinal distintivo a orelha esquerda rasgada e com taco tirado (Chaves, 1993: 68).

O jornal ‘O Piauí’, de 19 de novembro de 1867, traz em suas estampas o seguinte anúncio: “*Fugiu da Fazenda Boa Vista no dia 11 de maio de 1867, o escravo Paulo, crioulo alto, cheio de corpo, com cicatrizes de fogo da cintura para baixo e com falta dos dedos dos pés*”. O mesmo jornal, em 21 de abril de 1868, anuncia que: “*Fugiu no mês de março de 1868 do sítio do baixo assinado o escravo Quintiliano, mulato, olhos, barba e cabelos castanhos, estatura regular, cheio de corpo. Tem cicatrizes de relho pelas costas*” (Chaves, 1993: 68).

Os maltratos para com os escravos eram constantes nas fazendas do Piauí, as marcas deixadas pelos senhores de escravos, como afirmou também o Seu Vicente, serviam como sinais que, como percebido nos anúncios, podiam ser utilizados para a sua identificação. Nem os escravos idosos eram poupados da violência, fazendo com que estes, sem nenhuma condição física, tentassem a fuga. Segundo o jornal ‘A Imprensa’, de março de 1866, “*Fugiu no dia 30 de agosto de 1865, da cidade de Teresina, Província do Piauí, a escrava Silvéria, já idosa, bem preta, seca de corpo e delgada, bem esmaltada*⁴¹”. Seca de corpo, que na linguagem popular da época, significa tísica, tuberculosa. Outro fato importante é que dentro das fazendas de gado havia uma hierarquia de poder, o fazendeiro estava no topo, seguido da esposa, dos filhos, posteriormente vinham os escravos. Todos estavam sujeitos a algum tipo de castigo.

O corpo, enquanto um suporte de significados, possibilita uma leitura como se pode observar nos anúncios de fuga de escravos, ele é a marca registrada da diferença entre a sociedade escravagista e a sociedade escrava. A cor, as marcas, e os aspectos físicos, que caracterizam o corpo do escravo, juntamente com sua vestimenta, são características que de certa forma são utilizadas como “estratégias” de distinção construídas e manipuladas pela sociedade escravagista para se diferenciarem do escravo negro que consideram inferior⁴². As características de diferenciação construídas sobre o

⁴¹ Esmaltada significava dizer que possuía adornos, como colares e anéis.

⁴² Em um anúncio sobre venda de escrava a marca no corpo continua a ser a principal característica utilizada pelos proprietários para tratar do escravo. “Maria nação Bengella, 40

corpo também são fatores de distinção identitária, a identidade social está na diferença, e a diferença é afirmada contra aquilo que está mais perto, que representa a maior ameaça (Bourdieu, 1995).

Segundo Chaves (1993: 74) a mortandade entre escravos era grande,

nas fazendas e nos sítios eles não tinham dormida conveniente, nem roupa suficiente que os cobrisse. Já sendo pouco cuidadosos de si, nem mesmo procuravam evitar o que lhes fazia mal. Pelo contrário, desejavam as moléstias para terem algum descanso. E todas elas eram devidas ao mau tratamento.

As fugas dos escravos em sua maioria eram realizadas pelos homens (em 95% dos casos). As mulheres, normalmente, quando fugiam levavam consigo seus filhos menores ou fugiam com seus parceiros. Os homens que fugiam sozinhos, em 84% dos casos, tinham a idade média de 26,4 anos (Falci, 1995).

Na relação dos indivíduos capturados na Província do Piauí por homicídio e tentativa de homicídio – de julho de 1850 a julho de 1851, constantes no Relatório do Secretário de Governo, Sr. Balduino José Coelho, de 3 de Julho de 1851. Apresenta o nome de 50 pessoas, dessas 5 eram escravos.

Tabela 7 - Escravos presos

Nº	Nome	Natureza do crime	Localidade
01	Luiz (escravo)	Homicídio	São Gonçalo
02	Braz (escravo)	Homicídio	Piracuruca
03	Francisco (escravo)	Homicídio	Barras
04	Paulo (escravo)	Tentativa de homicídio	Poty
05	Thomaz (escravo)	Tentativa de homicídio	Valença

Fonte: Relatório do Secretário de Governo, Sr. Balduino José Coelho, de 3 de Julho de 1851.

Foi observado na relação que todos os “livres” (que podem ser brancos ou ex-escravos) que cometeram homicídio e tentativa de homicídio, ou seja, 45 pessoas, todas tem na relação nome e sobrenome. Os 5 escravos que praticaram os crimes acima,

anos, baixa, cabeça chata de tanto carregar peso, já tremia; e quando andava era cambando” (Silva, 1988).

não tinham sobrenomes. De acordo com a tese de doutorado de Miridan Brito Knox Falci (1995), intitulada “*Escravos do Sertão*”, foi trabalhada uma lista de 2.797 nomes de escravos em Teresina, 1.910 em Oeiras e em Registros Paroquiais, com 1.329 nomes de batizando e dezenas de padrinhos ou madrinhas escravos onde apenas três sobrenomes foram anotados. Segundo Falci, “*Nos assentos de casamentos de escravos em Picos não foram encontrados sobrenomes nos nubentes e nos inventários de bens em Oeiras e em Campo Maior escravos também não possuíam sobrenomes*” (idem: 95).

Se o sobrenome para o indivíduo “livre” indica a procedência da filiação, para o escravo a lógica não seria esta, pois ele só tem o nome, seu sobrenome é a sua condição de escravo. Sua procedência é a escravidão, sua família é a escravidão. O escravo não tendo sobrenome nega-se a ele a memória de sua família, ou de sua origem, ficando apenas a memória da condição de ser escravo.

Todavia, aponta Falci (idem: 95) que, no caso de escravos libertos ou forros a situação é diferente,

A tradição local e brasileira aponta como de uso e aceitação por parte dos senhores a incorporação de nomes de famílias nos registros de escravos. A aquisição da liberdade ou alforria forneceu-lhe a condição primeira de existência como ser jurídico e humano e assim, possuir um nome de família. (...) E quando não se queria ou podia ter um nome de família local, os SILVA e FERREIRA DA SILVA engrossaram os sobrenomes de uma extensa camada da população.

A memória da família representada pelo nome, nome de santos e pré-nomes como sobrenomes⁴³, é comum em sociedades camponesas, no quilombo Tapuio ocorre até hoje a utilização do tecnônimo, ou seja, o Seu Edimilson Patrocínio da Silva, morador do quilombo, assim como todos seus irmãos homens, tem nome do pai Patrocínio em seus nomes, ficando desse modo, Edimilson “filho de Patrocínio”. Do mesmo modo ocorre com as mulheres que pegam o nome da mãe, no caso de Maria Rosalina dos Santos sua mãe se chama Rosalina Ana dos Santos⁴⁴. Em um estudo sobre

⁴³ No trabalho realizado no quilombo Jamary dos Pretos O’Dwyer (2002: 191) faz menção aos nomes civis dos moradores, dizendo que: “referem-se a um parentesco adotivo, na medida em que incorporam os nomes das famílias de seus antigos senhores”.

⁴⁴ A relação entre nomenclatura e direito sobre a terra será discutida em artigo específico sobre o assunto.

os camponeses de Sergipe Ellen Woortmann (1985) afirma que o tecnônimo exprime o par pai/filho e nos remete a uma relação hierárquica. No quilombo Tapuio, o tecnônimo representa também uma via simbólica que liga a pessoa à filiação, tornando assim seu pertencimento aos casais fundadores do quilombo.

Os escravos, na segunda metade do século XIX, constituíam uma parcela pequena da sociedade, isto dado ao baixo nível da economia piauiense. As diminutas informações estatísticas revelam que até 1850, ano da extinção oficial do tráfico⁴⁵, havia um crescimento do número de escravos negros, depois desta data o número passou a decrescer em virtude também de certas leis provinciais. Porém, este processo começou com a Inglaterra⁴⁶, que declarou em 1807 ilegal, para todos os britânicos, o comércio de escravos. Portugal que era dependente dos britânicos viu-se obrigado a ceder as pressões e em 1810 condenou o tráfico de escravos e comprometeu-se a limitar a sua prática ao sul do Equador. Após a independência do Brasil em 1822, todas as obrigações internacionais passaram para o novo Estado, já em 1826 o Estado brasileiro assinou um novo tratado pelo qual se comprometeu, num prazo de três anos após a ratificação do tratado, a abolir completamente o tráfico de africanos para o Brasil. Nesse mesmo ano já eram 35.214 escravos em todo o Piauí (Silva, 1996). Em março de 1831, outro decreto imperial penalizava os transgressores dessa proibição e declarava livres os negros introduzidos pelo comércio ilícito.

Como consequência da proibição do tráfico de escravos, em 28 de outubro de 1831, o Juiz de Paz, do distrito de Paulista (Paulistana), João Damasceno Roiz, encaminhou uma carta ao Barão da Parnaíba, na época Vice-presidente da Província do Piauí, nesse documento informa que,

Recebi a sua Portaria de 11 de agosto, no dia 26 na qual me ordena procure saber se no meu distrito entra negociantes que vendão escravos da Costa conduzidos depois da proibição do Comercio, para fazer sequestro nelles, não me consta terem entrado, e fare as indagações

⁴⁵ Silva (1996) esclarece que foi estabelecida pela Lei nº 584, de 04 de setembro de 1850, medidas de repressão ao tráfico de africanos no império, regulamentando severas punições para os infratores. A diminuição a partir de 1850 ocorreu também em todo o território brasileiro, segundo os dados de Malheiro (1979), em 1845 foram importados 19.453 escravos; em 1846 – 50.324; 1847 – 56.172; 1848 – 60.000; 1849 – 50.000; e em 1850 diminuiu para 23.000. Em 1851, o número caiu vertiginosamente para 3.287, chegando a 700 escravos no ano de 1852.

⁴⁶ Sobre as razões da pressão britânica de acabar com o tráfico de escravos ver os estudos de Lígia Osório Silva (1996).

*nesseçarias, e tudo comprerei nos ttermos da Lei e Ordem de V. Exa.
Deus Guarde a V. Exa.*

Diante deste documento percebe-se a preocupação do vice-presidente da Província em procurar os negociantes de escravos, principalmente nos distritos que faziam limite com outras províncias, como era o caso do distrito de Paulista, esse era porta de entrada de negociantes de escravos vindos de Pernambuco e Bahia em direção as principais cidades da Província.

Uma lei que marcou profundamente as características fundiárias do sertão nordestino, cujo reflexo até hoje é sentido, foi a Lei de Terras 601, de 17/09/1850, regulamentada pelo Decreto nº 1.318, de 1854. Essa lei instituiu o Registro Eclesiástico das terras, e pôs fim ao regime jurídico de posse no Brasil legitimando as posses até então adquiridas por concessão do poder público ou por ocupação primária. Após essa lei grandes proprietários de terra demarcaram para si grandes extensões de terra, ficando o posseiro a margem desse processo de regularização fundiária. Porém, a lógica da propriedade da terra em muitas regiões do sertão do Piauí, é até hoje, a posse. Fato que ocorre também no quilombo Tapuio como veremos no final deste capítulo.

Em 1868, foram estabelecidas leis provinciais como a Resolução provincial nº 626, de 18 de agosto, que autorizou a presidência da Província a aplicar o produto do imposto de 50\$000 réis sobre escravos exportados, até a quantia de 3:000\$000 réis, anualmente na alforria de crianças do sexo feminino⁴⁷. Para conseguir esta alforria era necessário, em primeiro lugar ter o consentimento do proprietário, em segundo que fosse natural da Província, em terceiro que seu proprietário fosse morador da Província, em quarto ter de um mês a dois anos de idade, em quinto que os pais não fossem doentes, e por último teriam preferência às meninas mais claras. Ainda segundo essa lei foi fixado o preço de até 1000\$000 réis para as pessoas de até um ano e de 150\$000 réis para as demais. As crianças poderiam ficar sob a guarda do ex-senhor até os 18 anos (Bastos, 1994: 201).

Observa-se, nessa legislação provincial, a lógica da sociedade escravagista, primeiro só favorece as elites estabelecidas na Província, era uma legislação feita por eles e para eles, pois seria reembolsado pela perda do escravo. Posteriormente, privilegia a cor dos que poderiam ser livres, as crianças mais claras

tinham a preferência na hora da liberdade. A referência imposta por essa sociedade ao escravo é a cor de sua pele, ser negro significa ser escravo, e quanto mais se aproximar do ideal de clareamento mais serão suas chances de ser livre, ou seja, ser “branco”. A lei acaba acentuando a diferenciação entre livre e escravo, pois quem é negro continua escravo e quem se aproximar da brancura é livre.

No dizer de Bourdieu (1995) essa lei seria uma “reprodução cultural”, pois nesse processo um grupo mantém sua posição na sociedade por meio de uma legislação que parece ser autônoma e imparcial, embora na verdade selecione para a liberdade crianças escravas com as qualidades que lhes são inculcadas desde o nascimento naquele grupo social, ou seja, a qualidade da brancura.

Outra questão levantada pela lei, é que se os pais fossem doentes a criança não poderia ser liberta, isso porque, dentro desta premissa, a doença dos pais passa para a criança e essa poderia morrer após ser liberta, gerando um gasto para os cofres públicos. Temos então, duas categorias construídas negativamente pela legislação, a do negro e a do doente, categorias diretamente relacionáveis.

No dia 28 de setembro de 1871 foi assinado o decreto nº 2.040 declarando isentos da escravatura os nascidos, desta data em diante, de mulher escrava, lei conhecida por *Ventre-Livre*⁴⁸ Foram alforriados, no Piauí, 1.261 escravos das fazendas nacionais, sendo 357 do departamento de São João do Piauí, 363 do departamento de Nossa Senhora de Nazaré e 541 do departamento Canindé⁴⁹.

Em 1874 depois das libertações acima e de vários escravos serem traficados para a região cafeeira, o Piauí possuía 23.434 escravos, que compreendia aproximadamente 11,6% de sua população (Brandão, 1999). Esse número veio a diminuir mais ainda por meio da lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885, que alforriou

⁴⁷ Havia, segundo Maria Inês Côrtes de Oliveira (1988) entre 1790 e 1890, na cidade de Salvador, também a tendência em alforriar predominantemente as mulheres.

⁴⁸ Segundo Perdigão Malheiro (1979: 73/74) “Essa lei não devia ter tido, como teve, o nome de lei do ventre livre, pois, de fato, não o era, para o que basta ler o § 1º da mesma, que assim estava redigido: “Os ditos menores ficarão em poder e sob a autoridade dos senhores de suas mães, os quais terão a obrigação de criá-los e tratá-los até a idade de 8 anos completos. Chegando o filho da escrava a esta idade, o senhor da mãe terá a opção ou de receber do Estado a indenização de 600\$000, ou de utilizar-se dos ser serviços do menor até a idade de vinte e um anos completos. No 1º caso o governo receberá o menor e lhe dará destino em conformidade da presente lei. A indenização pecuniária acima fixada, será paga em títulos e renda com o juro anual de 6%, os quais se considerarão extintos no fim de 30 anos.”

⁴⁹ De acordo com Falci (1995), cada pároco foi obrigado, por esta lei, a ter livros especiais para o registro dos nascimentos dos filhos de escravas, cuja omissão sujeitaria o pároco à multa de 100\$000 réis (Art. 8, parágrafo 4 da Lei nº 2.040).

os maiores de 60 anos de idade. Foram libertados no Piauí 390 pessoas maiores de 60 anos, eram 230 homens e 160 mulheres (Bastos, 1994).

Segundo dados do censo realizado no Piauí em 1882, em todo o Piauí haviam 21.691 escravos, distribuídos em 24 localidades. As principais localidades foram Teresina (3.704 escravos), Jaicós que abrange a área do quilombo Tapuio (2.250 escravos), Valença (1.859 escravos), Oeiras (1.692 escravos) e Amarante (1.480 escravos). As outras localidades unidas possuíam 10.706 escravos (Lima, 2002).

Tabela 8 - População escrava nas principais localidades do Piauí em 1882

Localidade	Quantidade de escravos	Porcentagem de Escravos
Teresina	3.704	17,08 %
Jaicós	2.250	10,37 %
Valença	1.859	8,57 %
Oeiras	1.692	7,80 %
Amarante	1.480	6,82 %
TOTAL	10.985	50,64 %

Fonte: (Lima, 2002: 34).

Em 1884, para uma população de 250 mil habitantes existiam 17.327 escravos, ou seja, os escravos representavam apenas 6,9% da população geral. Nesse mesmo ano ainda se tem notícias de quilombos no sertão do Piauí. Cláudio de Albuquerque Bastos (1994: 200) comenta que nesse ano foi mandada uma escolta com o fim de capturar diversos escravos que se achavam reunidos em quilombos, no município de União, distante 59 km de Teresina.

Dois anos depois, em 1886, o número de escravos no Piauí chegou a 16.727. E em 1888 o total tinha diminuído para quinze mil por diversos fatores tais como: mortandade, libertação dos sexagenários e saídas para outras Províncias. Com a libertação dos escravos em 13 de maio de 1888, centenas ainda permaneceram em suas atividades nas fazendas de gado, houve uma continuação do modo de vida, porém sem os grilhões da escravidão⁵⁰ (Lima, 2002).

⁵⁰ Em 1890, logo após a libertação dos escravos, quando a República já tinha sido proclamada, Rui Barbosa, então ministro da Fazenda, ordena a queima de todos os arquivos referentes a escravidão (Moura, 2004), mesmo que Rui Barbosa tivesse como objetivo “proteger” a Lei Áurea, esta atitude por um lado foi uma clara tentativa de acabar com a memória da opressão. Segundo Paul Connerton (1999: 14) “quanto mais absolutas são as aspirações do novo regime,

Em editorial, datado de 23 de junho de 1888, o jornal “Im prensa” da capital Teresina, notícia que grupos de capangas andavam, na região do Distrito de Paulista, obrigando os libertos a voltarem as casas de seus ex-senhores (Arquivo Público Estadual, livro I). Diante desta notícia o Presidente da Província do Piauí, Francisco José Viveiros de Castro, encaminhou ao Distrito de Paulista, o delegado de polícia, João Baptista Monteiro Sobrinho, este esclarece ao Presidente da Província que,

O inquérito policial acêrca da rezistencia opposta pelo 3º supplente do Juiz Municipal José Raymundo de Carvalho, a execução da Lei de 13 de maio, que abolio a escravidão no Império, para o que segundo referio o Telephone n° 265, de 22 de junho findo, reunira pessôas armadas, a fim de obrigar os libertos a voltarem ao podêr de sêos antigos possuidores, havendo luta, d’onde rezultou shirem algum ferido e espancados, e um delles barbaramente mutilado. (...) mandei notificar algumas testemunhas. (Arquivo Público Estadual, livro I).

O delegado depois de ouvir dois capitães, um professor público e o Curador Geral de Órfãos, que fazem parte da elite do Distrito, chegou a conclusão de que a notícia não era verídica, o que houve segundo o delegado foi que,

Uma escolta composta de 8 homens, entre estes o 3º supplente do Juiz Municipal, seguia a um grupo de 15 libertos que se dirigião para Villa de Jaicós, pretendendo tomar a estes alguns animais que supunhão conduzir os mesmos e tendo os alcançado a distancia de 2 leguas a noite, dera-se entre elles ligeira luta em que houverão reciprocas offensas leves, recebendo os libertos Raymundo Luis, ferimentos leves conforme os corpos de delictos procedidos, não tendo havido mutilação em nenhum delles e nem que fossem os libertos coagidos a voltarem ao puder de seus antigos possuidores (Arquivo Público Estadual, livro I).

mais imperiosamente este procurará introduzir uma era de esquecimento forçado”. Porém, muito mais forte do que os documentos são os vestígios da memória, a própria liberdade é a memória viva da escravidão, se houve liberdade é porque houve escravidão.

Apesar dos fatos acima serem passíveis de dúvidas, pois as testemunhas assim como o acusado, o 3º suplente do Juiz Municipal, eram todos da elite do Distrito, o que ficar claro é que o escravo fazia parte da sociedade do Distrito de Paulista, trabalhando em suas várias fazendas, e como ex-escravos poderiam ser também, pela lógica dessa sociedade, ladrões de animais. Mesmo que a notícia, sobre a obrigação de forçar os ex-escravos a voltarem para os seus ex-senhores, seja falsa, percebe-se no relato o estereótipo negativo que envolvia, mesmo depois do fim da escravidão, o ex-escravo. Sua liberdade ainda era vigiada. Posteriormente, o delegado de polícia informa ainda que,

Em mêo transporte de Jaicós para esta Villa, passei em diversas fazendas que ficão a não pequenas distancias da estrada, e em todas verifiquei com o Dor. Juiz Municipal e o digno Promotor Publico, que, nellas a Lei de 13 de maio, fôra recebida com geral agrado, e saptisfactoriamente festejada, não encontrando-se um só liberto, constrangidamente detido por seu ex-senhor (Arquivo Público Estadual, livro I).

Como afirmado por Lima (2004), com a libertação dos escravos muitos ainda ficaram nas antigas fazendas e nos sítios desenvolvendo suas atividades ligadas a agricultura e a pecuária.

2) Da antiga Fazenda Paulista ao atual Município de Queimada Nova

A história do povoamento da região, que hoje compreende o município de Queimada Nova, onde a comunidade negra rural Tapuio se insere, está atrelada a história do município de Paulistana. Alguns relatos da segunda metade do século XVII fazem menção a região, que por estar próxima ao rio São Francisco, cerca de 65 km em linha reta, e numa área que faz limite com dois estados, Bahia e Pernambuco, foi palco de passagem de alguns viajantes, como aponta o historiador Pedro Calmon (1950), em sua obra “*O segredo das minas de prata*”,

a esse tempo, convenceu-se da necessidade de se antecipar as expedições que se preparavam. Estabeleceu-se a corrida para o oeste, em direção aos territórios em que atualmente localizam-se os municípios de Paulistana e Conceição do Canindé até atingir o centro geográfico do Estado onde hoje está localizada a cidade de Oeiras (1950: 86).

O povoamento dessa região começa em 1663 quando o bandeirante Domingos Afonso Mafrense, denominado Sertão e membros da Casa da Torre, que partindo da Passagem de Juazeiro, com uma tropa de cinquenta homens e índios auxiliares, devassaram rios, matas e serras da região”. Em 1674, seguindo pela margem esquerda do rio Canindé, fundou um arraial em que mais tarde surgiria a fazenda Paulista, posteriormente cidade de Paulistana (Bandeira, 1991). Em 12 de outubro de 1676, o governador de Pernambuco, D. Pedro de Almeida, passa para o “senhor da Torre e seus parceiros de jornada e guerra as primeiras sesmarias, de dez léguas em quadro nos descampados do Piauí” (Calmon, 1950: 89). Domingos Afonso Mafrense, possuía nessa época, trinta fazendas que passou em testamento para os jesuítas. Segundo Bandeira (1991: 39) em 1759,

após a expulsão dos jesuítas da Companhia de Jesus, passando suas propriedades (fazendas de gado) para a Coroa, que por sua vez, as vendem para alguns privilegiados, dentre outros, o Capitão Valério Coelho Rodrigues, que adquire extensa área territorial e se estabelece em uma das fazendas onde anteriormente Domingos Afonso Sertão iniciara a criação de gado, nas terras por ele desbravadas, às margens do rio Canindé.

Ainda citando Bandeira (1991: 23) “querendo homenagear o Estado que serviu de berço a sua mulher com o nome de Paulista, já que Domiciana Vieira de Carvalho era natural de São Paulo” o Capitão denomina uma, de suas vinte fazendas, de Paulista. No segunda metade do século XVIII, a fazenda já possuía uma capela construída com recursos do próprio Capitão Valério. Segundo Odilon Nunes (1974), no final do século XVIII, a fazenda Paulista tornou-se um povoado que foi elevado à condição de freguesia em 1833, dedicada a Nossa Senhora dos Humildes.

Apesar da distância de 139 km, a freguesia de Paulistana era administrada pela cidade de Oeiras, esta cidade surgiu em 1695 quando um padre fundou a Capela de Nossa Senhora da Vitória, dando origem ao povoado, e em 1717 a freguesia foi elevada à categoria de vila e recebeu o nome de vila de Mocha e em 1761 a vila passou à cidade e capital da Capitania e a 13 de novembro do mesmo ano, por imposição do governador, passou a chamar-se Oeiras do Piauí e a Capitania recebeu o nome de São José do Piauí. No ano de 1852, houve a transferência da capital para a vila do Poti, as margens do rio Parnaíba, que foi elevada à categoria de cidade, com o nome de Teresina, em homenagem a D. Teresa Cristina - Imperatriz do Brasil e esposa de D. Pedro II (Nunes, 1974). Oswaldina (Oswaldina Rosalina dos Santos) nos conta que,

Oeiras era onde ficava o maior número de escravos, as igrejas que tem lá, como a de Nossa Senhora do Rosário foi construída a custa dos trabalhos dos escravos, os próprios livros falam isso. Lá as pessoas contam que as imagens que tem na igreja foram compradas em Salvador por uma mulher, dona de escravos. Ela tinha feito uma promessa para se recuperar de uma doença, quando ficou boa foi para Salvador, carregada pelos seus escravos e trouxe de lá as imagens que tem até hoje na igreja.

A memória da escravidão está ainda viva nos relatos da população de Oeiras, como também das localidades que faziam parte de seu território. As igrejas e suas imagens são marcos referenciais dessa memória.

Posteriormente, a administração do povoado de Paulistana passou em 1832 para a responsabilidade da cidade de Jaicós, que foi desmembrada da cidade de Oeiras, pelo decreto de 06 de Julho de 1832, que elevou o povoado de Jaicós a categoria de vila, a instalação se verificou em 21 de fevereiro de 1834. A cidade de Jaicós foi criada a partir da aldeia dos índios Jaicós em 1731 e em 1762 já contava com uma população de 354 índios “domesticados”, com 28 fogos no povoado. Seu território no início do século XIX era considerado o de maior extensão do Brasil, já que atingia desde a divisa do Piauí com Ceará e Pernambuco, na Serra Grande e na Serra do Araripe, até a Serra da Capivara, em São Raimundo Nonato incluindo todos os municípios desde Pio IX, Marcolândia, Simões, Paulistana, limitando-se com

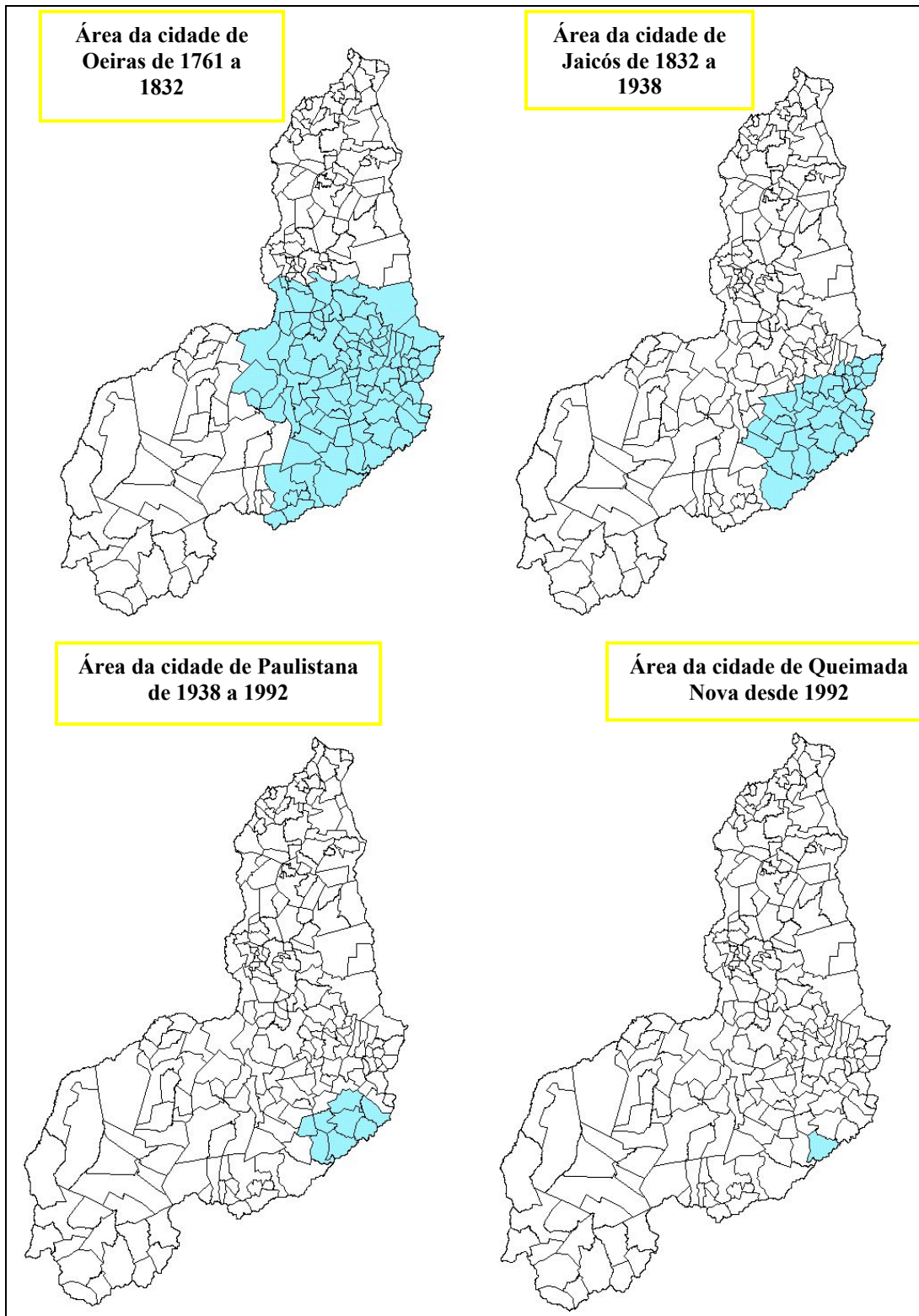
Jerumenha com passagens nos limites de Oeiras até chegar um círculo do qual faz parte de Picos (Costa, 1974). Afirma Oswaldina que,

Em Jaicós tinha um entreposto de venda de escravos, quando eu fui lá fazer um levantamento das comunidades quilombolas na região, as pessoas me falaram que existia uma fazenda chamada de Peixe, lá eles vendiam escravos que viam de outros estados, muitas das pessoas mais velhas que eu conversava falavam que seus avós vieram do Peixe, eu não sabia porque eles vieram do Peixe, depois que eles me explicaram que vieram da fazenda Peixe que vendiam escravos.

O historiador Francisco A. Pereira da Costa (1974), no livro “*Cronologia Histórica do Estado do Piauí*” afirma que o grande território de Jaicós foi uma das portas de entrada para a exploração do Estado, que se distingue dos demais estados nordestinos por ter sido colonizado no sertão e não pela praia. A serra de Dois Irmãos (localizada no município de Queimada Nova) era a porta principal de acesso à colonização.

Somente em 1885, por meio da resolução provincial nº 1.1367, de 20 de julho, houve a elevação de Paulistana de povoado para vila. Após 53 anos, ou seja, em 1938, a vila de Paulistana foi elevada a categoria de cidade, por meio do decreto Estadual nº 147, de 15 de dezembro de 1938, sendo assim desmembrada do município de Jaicós. Porém, de acordo com a legislação federal, que proibiu a duplicidade de topônimos das vilas e cidades brasileiras, a cidade de Paulista passou, em 30 de dezembro de 1943, a denominar-se Paulistana. E, finalmente, em 29 de abril de 1992 o distrito de Queimada Nova foi desmembrado do município de Paulistana pela Lei Estadual nº 4.477, originando a cidade de Queimada Nova.

Quadro demonstrativo da abrangência histórica das cidades de Oeiras, Jaicós, Paulistana e Queimada Nova⁵¹



⁵¹ Este quadro histórico foi feito com base nos livros sobre a história do Piauí, que estão na bibliografia. Ele não é exato, pois os limites das cidades de Oeiras e Jaicós não são totalmente

O quadro acima foi realizado com o intuito de demonstrar, visualmente desde 1761 até 1992, o pertencimento histórico administrativo da cidade de Queimada Nova, onde se localiza o Quilombo Tapuio. Todas as diretrizes legais, realizadas pelas sedes administrativas, atingiam, conseqüentemente, a região do quilombo Tapuio.

Essas quatro cidades, Oeiras, Jaicós, Paulistana e Queimada Nova hoje tem muitas características em comum, primeiro são cidades cuja população predomina a rural sob a urbana, tem suas economias baseadas nas atividades agropecuárias e há uma predominância das pequenas propriedades rurais normalmente abaixo de 10 hectares⁵².

Vale registrar neste tópico que as obras escritas, e que foram pesquisadas, sobre a história dos municípios de Jaicós, Oeiras, Paulistana e Queimada Nova, é negada ao homem e a mulher negra qualquer importância ou contribuição, mesmo marginal, na formação da sócio-economia da região do semi-árido nordestino⁵³. Nesse sentido Silva (1998: 10) afirma que, *“quando muito, reconhece-lhe uma presença diminuta no sertão, negando-lhe, todavia, qualquer influência histórica civilizacional real. Numa palavra, o negro no sertão é uma realidade invisível”*.

3) A origem da Comunidade Tapuio

As mudanças ocorridas em datas históricas distintas, 1888 (abolição da escravatura) e 1988⁵⁴ (direito a propriedade efetiva da terra), causaram fortes alterações na comunidade Tapuio. A primeira data está atrelada ao período dos “casais fundadores”, como iremos posteriormente perceber, e a segunda está ligada aos “novos direitos”. Ambas reconhecem direitos distintos, o “status” da liberdade e o da propriedade da terra, respectivamente. Estes dois marcos históricos instauram, cada um em seu tempo, uma nova relação da comunidade quilombola com o seu território e que,

precisos, antigamente os limites seguiam acidentes geográficos e hoje os limites dos municípios seguem também divisões políticas.

⁵² Dados do censo agropecuário de 1995 – 1996.

⁵³ Ilka Boaventura Leite (1996: 24), assinala que “a obra de Wied-Neuvied, Viagem ao Brasil, praticamente não menciona a população escrava e liberta de Minas Gerais. Quem lê seu livro nunca poderá imaginar quem são os próprios habitantes de Minas escravos”.

⁵⁴ Ano em que foi estabelecido, pelo artigo 68, Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, o direito dos remanescentes de quilombo a propriedade efetiva da terra (Brasil, 1988).

evidentemente, não passaram incógnitas suas relações políticas e sócio-culturais, que também sofreram mudanças.

Diante disso, a comunidade Tapuio ressignificou sua memória de origem (a escravidão), com seus novos direitos territoriais quilombolas (Constituição de 1988). Desse modo, as memórias individuais da escravidão são registradas na “consciência coletiva” ou na igualmente metafórica “memória coletiva”, e à medida que o registro é compartilhado por todos surge uma “comunidade de memória”⁵⁵ Este termo “comunidade de memória” representa a união das memórias da comunidade Tapuio no processo de regularização de suas terras, pois as memórias dos moradores são compartilhadas tendo como objetivo principal a posse da terra (Woortmann E., 1998). Sendo assim, procuro, a partir da memória quilombola, demonstrar o processo de ocupação do território Tapuio.

A memória coletiva da comunidade tem início pelo ponto mais ressaltado por eles, ao manifestar os traços de sua identidade, que é a fundação da comunidade. Segundo Oswaldina (Oswaldina Rosalina dos Santos),

eu sempre questioneei como nossos bisavós viviam, de que viviam, depois que comecei a trabalhar na paróquia fiz alguns trabalhos de pesquisa das comunidades negras do Piauí e depois aqui com os mais velhos da nossa comunidade. Nós aqui somos descendentes de escravos negros, aqueles negros lindos de lábio grosso, testa alta, nós somos seus descendentes.

Antes deste período não há referências, é como se tivesse ocorrido uma “amnésia estrutural”⁵⁶. Nesse sentido, Connerton (1999: 11) afirma que “a tentativa de estabelecer um ponto de partida toma inexoravelmente como referência um padrão de memórias sociais”. Durante aproximadamente um século a memória da escravidão sofreu um processo de “silêncio”, pois tudo o que era ligado a ela tinha um sentido

⁵⁵ Comunidade de memória, segundo Borjas (1995: 23) é uma atualização da categoria “memória coletiva” de Halbwachs. Ela “opera nos grupos humanos cujos indivíduos se conectam entre si e geram uma rede referencial, espacial e temporal, onde compartilham, como um todo o repertório de experiências acumuladas, através de múltiplos meios. Seus membros adscrevem-se nesse todo através de um interjogo que lhes permite particularizarem-se dinamicamente, abrindo a comunidade de memória a um processo de construção intrageração e intergeração.”

⁵⁶ Sobre amnésia estrutural ver Ellen Woortmann (2001).

negativo, sentido este imposto pela “memória oficial”. A comunidade negra rural Tapuio, assim como inúmeras outras comunidades negras rurais espalhadas no país, lidaram com semelhante processo, tendo inclusive comunidades negras que negam até hoje seu passado escravista como, por exemplo, o quilombo Espinho⁵⁷ (Rosa, 2004). Neste processo percebe-se que o “silêncio” foi uma maneira de se evitar conflitos.

O longo “silêncio”⁵⁸ sobre o passado, longe de cair no esquecimento é a forma de resistência dessas comunidades, o “silêncio” aqui é um tipo de memória subterrânea que diante de ressentimentos acumulados no tempo e de uma memória da dominação e de sofrimentos que jamais puderam se exprimir publicamente são hoje, em virtude de seus direitos constitucionais, colocados em cena por meio da luta dos quilombolas por seus direitos a terra (Pollak, 1989).

Hoje, na comunidade Tapuio, o que era não-dito no passado por conter lembranças proibidas ou vergonhosas, são ditos hoje por estar principalmente vinculado a direitos. Pollak (1898: 8) nesta acepção afirma que *“a fronteira entre o dizível e o indizível separa uma memória coletiva subterrânea da sociedade dominada de uma memória coletiva organizada”*.

Segundo a memória dos Tapuio, a fundação da comunidade se deu em uma das fazendas do bandeirante capitão Valério Coelho Rodrigues, denominada Fazenda Brejo (ou Data⁵⁹ Brejo), antiga fazenda de criação de gado do século XVIII. Segundo o depoimento de D. Maria do Socorro (Maria do Socorro dos Santos, 75 anos), sua mãe contava que existia um engenho de cana-de-açúcar, numa localidade perto de Paulistana chamada Vereda do Engenho⁶⁰. O Sr. Alexandre da Silva, pai de Dionísio Alexandre da Silva, era escravo nesse engenho. Quando Dionísio nasceu ele já era liberto⁶¹, depois ele foi trabalhar na fazenda Brejo.

minha mãe, que era filha de Dionísio mais Brígida contava prá gente, eu e meus irmãos, sobre vô Dionísio, ela dizia que, ele não, mais o pai dele

⁵⁷ Quilombo estudado por Miriam Virgínia R Rosa (2004) que trabalha a “desconstrução da racialização negra”.

⁵⁸ Helenice Rodrigues da Silva (2002: 430) abordando o tema do silêncio afirma que: “à negação dos momentos mais traumáticos do passado, sintoma de patologias coletivas ou individuais da memória e que se traduzem não pelo esquecimento, mas pelo silêncio. Essa situação se manifestou notadamente em relação à “shoah” (genocídio dos judeus) e à difícil transmissão, por parte dos seus sobreviventes, da narrativa desse acontecimento.”

⁵⁹ O termo Data utilizado tem o mesmo significado de fazenda.

⁶⁰ A época ela não soube precisar.

⁶¹ Presume-se que nasceu depois da Lei do Ventre Livre.

tinha sido escravo da cana, de um pessoal lá da Vereda do Engenho, pros lados de Paulistana, ela não contava muito, mais o pouco era isso que contava. (Maria do Socorro).

Afirma Halbwachs (2004: 70) que,

geralmente é na medida em que a presença de um parente idoso está de algum modo impressa em tudo aquilo que nos revelou de um período e de uma sociedade antiga, que ela se destaca em nossa memória não como uma aparência física um pouco apagada, mas com o relevo e a cor de um personagem que está no centro de todo um quadro que o resume e o condensa.

O Seu Vicente (Vicente Francisco dos Santos) acrescenta que,

o antigo dono das terras, Raimundo Nonato, deu para meu avô Dionísio essas terras, ele e minha avó Brígida, aí construíram as primeiras casas aqui, eles trabalhavam para o Seu Raimundo. Minha vó tinha sido criada pela mulher do Seu Raimundo. No começo Seu Raimundo queria que Dionísio dessa o nome dela de Alegria ou Vista Alegre, mas, aí tinha uma estrada aqui, que rasgava a serra Dois Irmãos, ligava Pernambuco ao Piauí e passava muitos índios por ela, aí por isso a estrada ficou conhecida como Passagem dos Tapuios, daí nasceu o nome da comunidade. Os índios deixaram de passar por lá, entre a construção da estrada de ferro [na década de 1910] e a construção de Brasília [na década de 1960]. Nós identificávamos os índios através das argolas de madeira que eles usavam e do cabelo grande. Os índios, quando passavam, não mexiam com nenhum morador, mas também não ajudavam. Só compartilhavam entre si.

Dionísio Alexandre Pereira da Silva, tinha como esposa Brígida Maria de Jesus (que era filha de negro e índia, segundo D. Maria do Socorro). Os dois

trabalhavam para o fazendeiro Raimundo Nonato, proprietário da Data Brejo⁶², e que tinha, juntamente com sua esposa, criado D. Brígida desde criança. Como pagamento pelo trabalho do casal, entregou-lhes, ou doou-lhes⁶³, um pedaço de terra dentro da fazenda, pedindo-lhes que dessem o nome de Alegria. Dionísio resolveu dar o nome de Vista Alegre, mas o local naquela época apesar de ser habitado por negros era ponto de passagem e acampamento dos indígenas denominados Tapuios, como muitos naquela região chamavam aquela área de passagem dos Tapuios, o nome Tapuio ficou sendo o mais usado e até hoje esta região é conhecida como “terra dos negros do Tapuio”. Segundo Maria Rosalina,

A passagem dos Tapuios não era uma estrada de rodagem era um “trieiro”, essa trilha passava pelo riacho Grande, cortava a área da comunidade, mais ela tinha várias saídas, tinha uma saída que ia para Porção, tinha outra que ia para Queimada Nova, outra ia para Sumidouro, Jacú, era cheia de carreiros.

O processo de apossar-se da terra, que se desenvolveu no sertão do Piauí, foi similar a outras regiões do Brasil, ou seja, o padrão de posse fundiária, legal ou não, parece ter sido, mesmo nos momentos finais de decadência político-jurídico do morgadio, o domínio e transmissão da terra em regime de pró indiviso. Neste processo, a ocupação do solo e a constituição dos sítios operou-se principalmente, pela posse sem caracterização ou fixação de limites jurídico-legais, feito por entendimento ou acordo verbal do senhor ou seu encarregado com os posseiros diretamente, mesmo após a Lei de terras de 1850 (Silva, 1998).

Pouco tempo depois, quando o Sr. Dionísio Alexandre Pereira da Silva e sua esposa já estavam estabelecidos em seu sítio, outro dois casais de negros foram morar na área, e formaram mais dois sítios, o Sr. Antônio dos Santos e sua mulher Sr^a. Marilinha (o sobrenome dela ninguém no quilombo se lembrava)⁶⁴, Sr. Vicente Ferreira

⁶² Segundo os verbetes da carta de César de Menezes, existia em 1809 uma Data Brejo situada no vale do Canindé, a 50 km de Paulistana (Baptista, 1986: 58), porém não cita o nome do proprietário.

⁶³ Ver Soares (1981), que trabalha o tema doação de terras para escravos.

⁶⁴ Sobre a questão da nominação na comunidade Tapuio irei trabalhar, em outro momento, em artigo específico sobre o tema

dos Santos e Sr^a Tomaza Maria da Conceição⁶⁵. Dessas três famílias fundadoras, Silva, Santos e Santos, foi que se deu a formação deste território quilombola⁶⁶. A memória coletiva desta comunidade é marcada pelos casamentos que ocorreram, e que até hoje ocorrem, entre estas três famílias que se fundem em uma só como se percebe nos nomes das atuais famílias que compõem o quilombo.

Tapuio formou com os negros que trabalhavam na fazenda Brejo, por volta de 1870/1880. Parte dos limites da antiga fazenda Brejo formam a comunidade Tapuio. As pessoas daqui da comunidade são descendentes de escravos, os primeiros que receberam estas terras, esses são meus parentes, os Silva e os Santos, todos aqui são parentes. Existia também, segundo o meu pai, outra fazenda aqui do lado dos Tapuios, que tinham escravos, a Dona Rosa Mariana Filha, é neta do escravo Zé Grande, o nome certo eu não sei, só o apelido. (Oswaldina).

A história sobre os casais fundadores e conseqüentemente a criação da comunidade Tapuio encontra-se nas narrativas de todos os moradores mais velhos⁶⁷, os quais são uma espécie de guardiães da memória da comunidade. Ocorre nos Tapuio, como estudado por Juliana Sellani (1996: 102) no Quilombo Rio das Rãs, uma espécie de gerontocracia “*que se revela em questões internas que podem ameaçar a solidariedade, a reciprocidade e a coesão, principalmente em casos de crises agudas*”. Para mais detalhes sobre “memórias de velhos” ver o excelente trabalho de Ecléa Bosi (1994), “*Memória e Sociedade: Lembranças de velhos*”.

As narrativas de Oswaldina, de Dona Maria do Socorro e do Seu Vicente estabelecem pontos importantes de suas vidas que reconstituem períodos do passado que distingue a comunidade, condensada em fatos marcantes. A passagem, narrada pelo Seu Vicente, é a que ligava o Piauí a Pernambuco, descrita também por Pedro Calmon

⁶⁵ A estratégia de movimentação dos ex-escravos ou de seus descendentes foi, segundo Silva (1998), uma estratégia utilizada para reconstruir o núcleo familiar ou ter acesso à terra. Hebe Maria Mattos de Castro (1995) também analisa esta estratégia em Santana do Parnaíba/SP.

⁶⁶ Para Silva (1988: 163) “o sítio, assentado como estava fortemente em bases familiares e apropriado em última análise por grupos de parentes, instituía a herança como a principal forma de transmissão da terra e sobre o parentesco se constituíam as principais regras e formas de uso da terra e do trabalho”.

⁶⁷ Sobre a representação da “velhice” na esfera do campesinato/quilombo ver Juliana Sellani (1996).

(1950), pela serra denominada Dois Irmãos. Os índios que passavam nesta passagem, poderiam ser das etnias Atikum, Kiriri, Pankararé, Tuxá, Kaimbé, Xucuru-Kariri que habitam as regiões próximas ao Piauí (Nimuendajú, 1944). A estrada de ferro, que o Seu Vicente menciona, é a que ligava Petrolina (PE) a Paulistana (PI), sua construção começou em 1910⁶⁸. Esses são então, “quadros coletivos da memória” (Halbwachs, 2004) e que posteriormente foram sendo incorporados na memória coletiva Tapuio, fazendo parte hoje, como marcos do tempo da comunidade. Para Halbwachs (2004: 71), *“os quadros coletivos da memória não se resumem em datas, nomes e fórmulas, que eles representam correntes de pensamento e de experiências onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por isso tudo”*.

Outro fato importante, que aponta Seu Vicente, é a diferença entre os negros e os índios, os índios “não ajudavam” e só “compartilhavam entre si”. O “ajudar” e o “compartilhar” definem e delineiam os grupos, pois ambos agregam uma comunidade de reciprocidade, desse modo o Seu Vicente explicita a diferença entre os índios e os negros⁶⁹. Nesse processo, a identidade é construída a partir de representações do território, das normas e códigos sociais e dos mitos. O sistema de classificação de um grupo social comporta representações de “si mesmo” e dos múltiplos “outros” que fazem parte, ou fizeram, de suas redes de contato. Pode-se perceber que reconhecendo o “outro”, o Seu Vicente está, simultaneamente, definindo a si mesmo, ao mesmo tempo em que afirma a existência de identidades distintas. Criar e manter as fronteiras entre “nós” e “os outros” significa, aqui, inserir a todos os outros, seja branco ou índio, em uma lógica distinta da comunidade Tapuio.

Analisando a identidade pelo viés da memória, ela é um elemento que constitui o sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução (Pollak, 1988: 205).

A construção da identidade está também atrelada às lembranças vividas e às rememorações ‘por ouvir contar’. Não há nenhuma diferença qualitativa, assim como entre o passado imemorial e as evocações reais. Para Zonabend (1980: 14) *“Todas as evocações do passado assumem um aspecto de coisas vividas, banhadas numa mesma temporalidade e que remetem a um mesmo tempo – o tempo da comunidade”*.

⁶⁸ Maiores detalhes sobre esta estrada de ferro que ligava Paulistana a Petrolina ver o site: http://www.antf.org.br/2/fca_historia.htm.

A sobrevivência do território Tapuio, do período dos casais fundadores até hoje deve-se, em parte, à estratégia da invisibilidade, tanto simbólica quanto social, empregada pelos quilombolas. A manutenção de fronteiras étnicas, entre o “nós” e os “outros” é um grande indicativo das diferenças culturais que persistem frente aos instrumentos de dominação dos brancos (Barth, 1969).

Em 2000, a paróquia fez uma mobilização para celebrar os 500 anos do Brasil. Nós fomos para outra comunidade, mais ou menos a 20 Km daqui, aí havia um lugar que tinha muitos vestígios da escravidão (banco, baú, pilão, casarão). Nesse mesmo local morreu uma escrava, Francisca Conceição, retalhada viva. Há rumores que foi porque resistiu aos abusos sexuais dos filhos do senhor. No local que ela foi enterrada, foi realizada a missa em comemoração aos 500 anos do Brasil. Hoje esse local é um santuário que só faz celebração no dia 20 de novembro (Dia da Consciência Negra), (Oswaldina Rosalina dos Santos, 50 anos).

Michael Pollak (1992: 201) afirma que “*podem existir acontecimentos regionais que traumatizaram tanto uma região ou um grupo, que sua memória pode ser transmitida ao longo dos séculos com altíssimo grau de identificação*”. Na fala acima, são ativadas narrativas míticas associadas com os marcos, que são as ruínas⁷⁰, estas narrativas não são apenas simbólicas e religiosas, são mecanismos que constroem a memória da escravidão. O local onde ocorreu a morte de uma escrava representa hoje uma espécie de memorial⁷¹ da escravidão que é também um espaço de identidade. É também identificado, na fala de Oswaldina, uma cultura material, que são: bancos, baú, pilão e as ruínas do casarão, ela traz a tona a memória de um tempo, mesmo que o narrador não tenha vivido no tempo do objeto⁷².

⁶⁹ Vale lembrar que a avó de Seu Vicente, D. Brígida, era filha de negro com índia. Porém, a identidade ressaltada por ele aqui é a negra.

⁷⁰ Para um estudo sobre a ligação entre ruínas e quilombos ver o trabalho de Almeida (2002), no laudo antropológico das comunidades remanescentes de quilombo em Alcântara/MA.

⁷¹ Sobre memoriais, ver Marita Sturken (1997).

⁷² Souza (2002: 139) afirma que, no quilombo Conceição das Crioulas/PE, “não há lembranças de símbolos, como chicotes e prensas, que remetam à condição de escravo e de submissão”, fato parecido com o quilombo Tapuio, porém Seu Vicente viu correntes segundo ele, que seguravam os escravos, na fazenda Vereda do Engenho, perto do Tapuio.

Do mesmo modo, este espaço, repleto de significantes e significados, pode ser caracterizado, como um “espaço âncora da memória⁷³”, voltar a ele é visitar e reverenciar a luta daquela mulher que morreu para se manter “pura”. *“É um espaço construído como que miticamente pela memória, em torno do qual se polarizam as relações do presente, mas que ao mesmo tempo constrói a memória”* (Woortmann E., 1998: 100). Ainda segunda a autora, *“se existe ‘espaço-âncora’ existe também um ‘período-âncora’, ponto de partida de todas as referências. Nesse caso, ele se refere aos tempos heróicos (ou dos mártires)”*. O período âncora é acionado para a autovalorização dos velhos (op. cit., 1998: 104). O “espaço âncora da memória” é representado no quilombo Tapuio pelo cemitério, pelas casas mais antigas, pelo rio, pela seca, pelas roças.

Como parte da construção identitária desta comunidade são acionados, também na narrativa de Oswaldina, vestígios palpáveis da escravidão e suas histórias, estes registros são formas de atualizar comportamentos, criando e recriando uma identidade particular. A escravidão é uma referência histórica para esta comunidade que também constitui o começo de seu processo de territorialização.

A memória subterrânea da comunidade Tapuio nos remete então aos casais fundadores da comunidade que são elementos de pertença da identidade, é como se existisse uma linha temporal diacrônica, construída pela memória, que liga a escravidão, 1888 libertação das pessoas, à 1988 libertação do território. Essa linha resgatada pela memória subterrânea estabelece a ligação da comunidade Tapuio com a escravidão, imbricada com os direitos adquiridos em 1988. Nesse caso o passado e o presente se misturam como se fosse uma “memória-mundo” (Deleuze, 1985; Pietrafesa de Godoi, 1998), essa memória não está dentro deles, antes são eles que se movem dentro dela.

A memória-mundo constrói uma territorialidade que vai além dos espaços físicos, pois os acidentes geográficos, as casas, as roças, o rio, a ponte e o campo de futebol representam “lugares de memória”, que estão interligados à memória coletiva da comunidade, fazendo com que os espaços sejam pontos de marcação do tempo. O espaço é mais do que um lugar, é um conjunto de imagens coletivas. O entendimento da territorialidade está num plano cosmológico, por onde as explicações

⁷³ Sobre “espaço âncora da memória”, ver Ellen Woortmann (1998).

do sentido da terra passam pelo catalisador que é o homem e este a vê imbricada com o tempo, o espaço e o sobrenatural.

Desse modo existe uma “terra de memória”, pois a memória está atrelada ao solo do lugar. Todas as atividades da comunidade pode-se traduzir em termos espaciais. Cada aspecto, cada detalhe dos lugares, possui um sentido inteligível somente para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço por eles ocupados passaram a se constituir em pontos de marcação de um tempo por ele vivido (Pietrafesa de Godoi, 1999: 113).

Atualmente, na área em que o território da comunidade Tapuio está inserido, ocorre uma “batalha” pela posse da Fazenda Data Brejo, pois as terras dessa fazenda não foram regularizadas em termos fundiários, ou seja, não foram divididas nem demarcadas. Em 1948, Marcelino Rodrigues Coelho⁷⁴ moveu uma ação contra os ocupantes da Fazenda Brejo, com a intenção de regularizá-la em seu nome, de acordo com o Processo nº 22/1948, autuado em 27/07/1948, extinto em 10/12/2003, transitado em julgado. Conforme transcrição abaixo.

Certifico, em virtude da faculdade que me dá a lei, que revendo em Cartório do 1º Ofício desta Comarca, os livros e demais papeis do seu arquivo, verifiquei que as TERRAS da DATA e/ou FAZENDA “BREJO”, do município de Queimada Nova-PI, outrora deste município de Paulistana-PI, não se encontram Demarcadas e nem Divididas, consoante processo n. 22/1948 de Ação de Demarcação e Divisão da Data Brejo, deste município e Comarca, requerida por Marcelino Rodrigues Coelho, cujo processo foi julgado extinto por esse juízo em data de 10/12/2003, conforme sentença de fls. 169, dos referidos autos. CERTIFICO MAIS QUE, APENAS CONSTA deste arquivo cartorário registros diversos de posses ideais de terra com seus respectivos valores primitivos, sem as devidas características e confrontações, pertencente à referida Data, não identificando outrossim as localidades dos condomínios posseiros, e, somente indicando posses ideais, consoante cópias desses registros em poder do requerente desta Certidão Dr. José Roberto Camargo de Souza. CERTIFICO AINDA QUE, todo arquivo

deste Cartório anterior ao ano de 1933, foi enviado ao Egrégio Tribunal de Justiça deste Estado em cumprimento o Ofício Circular n. 03/1983 de 21/07/1983 do Exmo Desembargador Corregedor da Justiça Dr. Paulo de Tarso Mello de Freitas. O referido é verdade e dou fé. Paulistana, 29 de janeiro de 2004-Manoel Luiz Cunhas Cavalcanti (Plínio dos Santos, 2004: 90).

O cartório certifica ainda que consta em seus arquivos registros diversos de posses ideais de terra com seus respectivos valores primitivos, sem as devidas características e confrontações, pertencente à referida Data Brejo, não identificando, dessa forma, as localidades das terras dos posseiros, e, somente indicando posses ideais. O que fica claro, com as informações do Cartório, é que nenhuma pessoa possui de fato o registro oficial da fazenda, o que há no devido imóvel são posseiros em situação irregular, pois somente é relatada a posse e em muitas sem áreas definidas. A hipótese mais aceita na região da não regularização das terras da Fazenda Brejo seria por causa de sua origem vinculada às fazendas nacionais, porém no Instituto de Terras do Estado do Piauí, não há dados comprovando se a Fazenda Brejo tinha sido de fato uma fazenda nacional.

Em campo, foram colhidas mais informações sobre a questão fundiária do quilombo, pois isto é motivo de grande preocupação por parte da comunidade. O Seu Vicente, juntamente com D. Clotildes Maria da Conceição, Seu José Hermógenes dos Santos, D. Maria Carmina dos Santos, e Seu Simplício Ferreira dos Santos, disponibilizaram antigos documentos, já amarelados pelos anos, que comprovam a antigüidade da posse. O cuidado para com os documentos é narrado pelo Seu Simplício,

Quando o senhor me pediu para ver os documentos da terra, eu fiquei pensando, onde tinha guardado, pois guardei bem guardado mesmo, ai que me lembrei que estava no fundo da gaveta no quarto. Eles são a única garantia que temos da terra, temos que ter cuidado para não perde-los.

⁷⁴ Esse senhor é irmão de Daniel Rodrigues Coelho vice-prefeito de Queimada Nova (eleito pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB).

Nesses documentos sobre o território da comunidade Tapuio, emitidos pelo Cartório do 1º Ofício de Registro de Imóveis de Paulistana,

há registros de posses/ inventários/arrolamentos que também anexamos, em nome de Clotildes Maria da Conceição, José Hermógenes dos Santos e Maria Carmina dos Santos, Simplício Ferreira dos Santos e Vicente Francisco dos Santos, nestas Certidões emitidas com base em outras manuscritas cujos originais do ano de 1930, 1931 e 1941 foram fornecidos pela comunidade, constata-se que estes documentos dos quilombolas residentes na área, tem como origem principal o espólio de Dionísio Alexandre Pereira da Silva e Brígida Maria de Jesus (Plínio dos Santos, 2004. 91).

Os documentos cartoriais que datam de 1930, 1931 e 1941, apontam que a origem de todos os documentos de posse dos Tapuios, tem como origem os bens deixados pelos casais fundadores da comunidade, ou seja, Dionísio Alexandre Pereira da Silva e Brígida Maria de Jesus.

Nas pesquisas efetuadas no Arquivo Público do Piauí/Fundação Cultural do Piauí, sobre a Fazenda Brejo, foi encontrado no Livro Eclesiástico de Jaicós do ano de 1854, folhas 30, sob nº 188, nos quais Felipe Benício Rodrigues declara-se possuidor de duas posses no lugar denominado Brejo, tendo este documento sido lavrado pelo Vigário Claro Mendes de Carvalho da Freguesia de Nossa Senhora das Mercês de Jaicós. Em 1856, outro documento de posse da área Data Brejo, folhas 64, sob o nº 349, foi registrado pelo mesmo vigário, no Registro Eclesiástico, que José Tolentino Rodrigues declara a rogo de sua mãe Antônia Maria de Jesus, senhor de uma posse na Fazenda Brejo situada na mesma Freguesia. Também do Livro Eclesiástico de Jaicós, folhas 166v, sob o nº 2072, em 1856, José Francisco Rodrigues declara-se possuidor de uma posse na Fazenda Brejo, resultante de herança de seu sogro Nicolau Tolentino Rodrigues, documento também lavrado pelo Vigário da Freguesia de Nossa Senhora das Mercês. Após 1856, só há registro de posse em nome dos casais fundadores da comunidade Tapuio.

Temos então uma espécie de batalha de memórias⁷⁵ pela posse das terras da Fazenda Data Brejo. De um lado a família Rodrigues Coelho, baseados na “memória enquadrada” (Pollak, 1989) alegam que são possuidores das terras da comunidade Tapuio, e do outro as famílias do Quilombo Tapuio, baseando-se na memória subterrânea, afirmam que essas terras são da comunidade.

Na disputa pelos direitos, os documentos aparecem para legitimar os discursos e dar crédito à memória. Afirma Sellani (1996: 91),

que a partir da segunda metade do século XIX instala-se no Nordeste brasileiro o conflito entre o solo camponês e a percepção cartorial, representante da categoria propriedade. Uma ordem burocrática, estranha ao campesinato, transforma o acesso a terra na dependência do acesso ao cartório. Dessa forma estabelece um novo modelo de dominação, calcado no domínio jurídico-político, que privilegia o documento. De um outro lado o grupo camponês privilegia o oral, pois seus direitos são firmados pela própria história.

O povoamento do Estado do Piauí, baseado primeiramente nas fazendas de gado e posteriormente na agricultura, ambas calcadas numa economia escravocrata, foram formas de ocupação efetivamente colonialistas que dividiram a malha fundiária deste Estado, principalmente por meio da Lei de Terras de 1850. As comunidades negras rurais que não obtiveram por meio de compra ou doação registrados, naquele período, parcelas de terras, ficaram à margem do processo de ocupação fundiária, principalmente após 1888, ano que se deu a promulgação da Lei Áurea.

Até pouco tempo atrás, baseando-se na memória enquadrada, se fosse realizado um estudo sobre os direitos territoriais das comunidades negras rurais a conclusão seria de que neste Estado não existe comunidades que poderiam ser enquadrar no artigo 68 da Constituição Federal, pois o controle da memória de uma sociedade condiciona largamente a hierarquia de poder e invisibiliza os pequenos grupos. Porém hoje, com o afloramento da memória subterrânea das comunidades

⁷⁵ Sobre batalha da memória, ver M. A. Illanes Oliva (2002).

negras rurais, advinda principalmente de seus direitos constitucionais de 1988⁷⁶, foram registrados 72 comunidades que se identificam enquanto comunidades negras remanescentes dos quilombos⁷⁷ em todo o Estado do Piauí.

Mesmo com todo o processo de “esquecimento organizado” que criou uma “memória historicamente controlada”, opõem-se uma memória tradicional não reflexiva. A produção de narrativas das comunidades negras rurais é um exemplo desta memória não reflexiva, pois mesmo com os “dados oficiais” ela sobrevive. Connerton (1999: 19) afirma que *“a produção de histórias narrativas, contadas mais ou menos informalmente, revela-se como uma atividade básica para a caracterização das ações humanas, é um traço comum a toda a memória comunal”*.

Demonstrava Maurice Halbwachs que nenhuma memória coletiva pode existir sem referência a um quadro espacial socialmente específico. Isto quer dizer que as imagens dos espaços sociais, as interações sociais ocorridas no território Tapuio, devido à sua estabilidade relativa, dá a ilusão de não mudarem e de redescobrirem o passado no presente. As recordações foram conservadas através da referência ao meio material que os cercava. As memórias dos moradores estão localizadas no interior dos espaços materiais e mentais do grupo, e nas suas interações sociais. Situamos aquilo que foi recordado no interior dos espaços mentais que o grupo fornece, mas estes espaços mentais recebem sempre apoio dos espaços materiais que é o território Tapuio (Halbwachs, 2004).

⁷⁶ No Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, artigo 68, aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos (Brasil: 1988).

⁷⁷ Dados da Fundação Cultural Palmares (2004).

CAPÍTULO II

TERRA DE MEMÓRIA

o mundo camponês, onde se inserem as comunidades negras rurais, a memória é o caminho pelo qual os grupos percorrem os espaços da vida e constroem a imagem de si e da terra particular, no tempo. O mundo camponês, como universo próprio de coisas e signos, práticas e rituais, públicos e privados, individuais e coletivos, tem a oralidade como forma de preservação e sustentação desse mundo e busca nela os instrumentos de sua luta (Gusmão, 1995: 71).

A memória subterrânea apresentada no tópico anterior situa a compreensão espacial e temporal da comunidade Tapuio. O espaço e o tempo são estruturantes dos quadros sociais da memória e fundamentais para a rememoração do passado na medida em que constituem essência da memória. O resgate dessa memória permite compreender melhor alguns aspectos da organização social da comunidade Tapuio. Nesse sentido, a memória opera dentro de um *habitus* e, ao mesmo tempo em que atua na sua conformação, cria novos padrões sociais, o que indica que a memória é uma estrutura estruturante (Woortmann K., 1998).

Dentro do território Tapuio os passos são marcados pela irregularidade do solo nos caminhos e trilhas que nos levam de uma casa a outra. Essa terra que é pisada é uma “terra de memória”, pois marca o passado e o presente dos que estão sobre ela. Afirma Pietrafesa de Godoi (1993: 158) que,

Vemos a memória se inscrever no solo do lugar e à medida que seguimos a narração, os movimentos feitos não são apenas o percorrer um espaço, são antes a sua própria criação. Assim, o espaço serve para pensar o tempo. Estamos de acordo com Raphael (1980: 130), quando ele diz que ‘o espaço não é somente o lugar das coisas, mas constitui um sistema coerente de imagens coletivas’.

Assim como Proust, citado por Bosi (1994: 443), que “*sentindo a irregularidade do calçamento sob seus passos, recupera o tempo perdido. Apenas um momento do passado? Muito mais, talvez: alguma coisa que, comum ao passado e ao presente, é mais essencial do que ambos*”. A terra no sertão nordestino é essa essência, possui a memória do passado, a vida do presente e a esperança do futuro. Seus passageiros buscam nela suas memórias, como Halbwachs (2004: 143) afirma,

Quando um grupo humano vive muito tempo em lugar adaptado a seus hábitos, não somente os seus movimentos, mas também seus pensamentos se regulam pela sucessão das imagens que representam os objetos exteriores.

Este capítulo “Terra de memória” compreende a organização social do Tapuio, que está imbricada na relação do homem com a terra. Sendo assim, o nascimento, a doença, a morte, a seca, a chuva, a plantação e a criação de animais são fatos que ocorrem e que alteram de certa maneira um ambiente cujas mudanças atingem a memória individual e, conseqüentemente, a memória coletiva. Desse modo pode-se dizer que esses fatos são pontos de memória, onde a significação da vida se concentra produzindo registros individuais e alimentam a memória coletiva. Os pontos de memória neste capítulo estão assim dispostos: Organização Social do Tapuio, A campesinidade Tapuio, Manifestações Culturais e Religiosas, e Memória local dos conhecimentos (Educação e Saúde). A partir destes pontos procuro o circuito dinâmico das experiências sociais e desse modo detectar as redes sociais e as articulações econômico-político-ideológicas que sustentam a comunidade (Pietrafesa de Godoi, 1993).

1) Organização Social da Comunidade Tapuio.

Com o intuito de demonstrar a interligação entre memória e organização social, este tópico foi construído com base no princípio de que é através da pertença a um grupo social, nomeadamente o parentesco, as filiações de classe e de religião, que os indivíduos são capazes de adquirir, localizar e evocar as suas memórias (Halbwachs, 2004). A partir desse fundamento é possível então caracterizar a organização social da população Tapuio, que compreende 55 mulheres e 53 homens, ao todo são 22 famílias.

A estrutura interna das famílias que compõem essa comunidade é bem diversificada, utilizando as classificações internas da comunidade, foram divididas em três categorias : a) “Famílias pequenas”, composta do homem e mulher, ou homem, mulher e filho (s); b) “Famílias grandes”, composta do homem, mulher, filho (s) e agregado (s) (genro, nora, neto (s), tias, irmãos); e por último a “Família pela metade”, composta pela mulher, filho (s), genro, nora, neto (s), ou Homem, filho (s), neto (s).

Tabela 9 - Estrutura das famílias

	Tipos	Nº de Famílias	Porcentagem
Grupos	Família Pequenas		
A	Homem – mulher	2	9,09%
B	Homem – mulher - filho (s)	7	31,81%
	Família Grande		
C	Homem - mulher - filho (s) – neto (s)	1	4,54%
D	Homem - mulher – neto (s)	1	9,09%
E	Homem - mulher - filho (s) – neto (s) - genro	2	9,09%
F	Homem - mulher - filho (s) – neto (s) – nora	1	4,54%
G	Homem - mulher - filho (s) – avó materna	1	4,54%
	Família pela metade		
H	Homem viúvo - filho (s)	1	4,54%
I	Homem viúvo	1	4,54%
J	Homem viúvo – filho (s) – neto (s)	1	4,54%
L	Mulher viúva - filho (s) – neto (s) – genro - nora	1	4,54%
M	Mulher viúva - neto (s)	1	4,54%
N	Mulher viúva - filho (s) – primo materno	1	4,54%
O	Mulher viúva - filho (s) – neto (s)	1	4,54%
	TOTAL	22	100%

Fonte: Trabalho de Campo 2005.

A “família pequena” é composta por 9 famílias, perfazendo 40, 9% do total da comunidade. Integram o grupo A – Homem – mulher, duas famílias, a primeira é a do Seu Patrocínio (Patrocínio José da Silva - 21/04/1933) casado com a Dona Maria (Maria Josefa da Silva - 10/02/1937) eles tiveram 15 filhos, quatro faleceram onze moram em outras localidades: 8 em São Paulo, 1 em Petrolina, 1 na Bahia, e 1 em Paulistana. A segunda família é a do Seu Manoel (Manoel Conceição dos Santos - 08/12/1946) casado com a D. Germana (Germana Maria Damasa Pereira da Mata Santos - 10/12/1948), eles tiveram dois filhos, os filhos moram hoje em São Paulo.

Esse grupo é composto por duas famílias de casais mais velhos cujos filhos saíram da comunidade para a cidade a procura de emprego e com o passar do tempo casaram e fixaram moradia na cidade, os pais agricultores recebem seus recursos de aposentadoria e da ajuda dos filhos que moram fora.

O grupo B – Homem – mulher - filho (s), é representado por 7 famílias. A primeira é a do Seu Pedro (Pedro Adriano dos Santos - 16/09/1962), sua esposa D. Josefa (Josefa Maria da Silva Santos - 16/09/1962), e seus filhos Milagres (Maria dos Milagres da Silva Santos - 08/08/1989) e Israel (Israel da Silva Santos - 16/02/1991), a terceira filha do casal mora em São Paulo. A segunda família é a do Seu Inácio (Inácio Adriano dos Santos - 01/02/1946), sua esposa D. Lucídia (Lucídia Maria do Socorro dos Santos - 18/10/1951), e seu filho Carlos (Carlos Inácio dos Santos - 11/07/1980) eles ainda tiveram mais 8 filhos, sendo que 5 faleceram de problemas congênitos¹ (epilepsia) e três casaram com pessoas de fora da comunidade e moram em Queimada Nova. A terceira família é a do Seu Auto (Auto Guilherme dos Santos - 10/10/1967), sua esposa D. Elza (Elza Maria da Silva - 27/08/1972), e seus 6 filhos, Elismara (Elismara da Silva Santos - 24/04/1991), Edmara (Edmara da Silva Santos - 06/10/1992), Ailton (Ailton da Silva Santos - 20/07/1995), Rodrigues (Rodrigues da Silva Santos - 21/12/1997), Luciana (Luciana da Silva Santos - 21/02/2001), e Railson (Railson da Silva Santos - 07/06/2002). A quarta família é a do Seu Sebastião (José Sebastião dos Santos - 20/12/1975), sua esposa D. Elister (Elister Pereira dos Santos - 31/12/1977) e sua filha Erlândia (Erlândia dos Santos - 28/01/1995). A quinta família é a do Seu Guilherme (Sebastião Guilherme dos Santos - 23/04/1976), e sua esposa

¹ O último dos filhos a falecer foi Cleuson Inácio dos Santos, de 16 anos. Ele teve um ataque epiléptico quando se banhava no açude, morreu afogado, em outubro de 2005.

D. Edimar (Edimar dos Santos Souza - 30/03/1976), composta por dois filhos, Bruna (Bruna Souza Santos - 31/07/2001) e Beatriz (Beatriz Souza Santos - 23/01/2000). A sexta família é formada pelo Seu Anastácio (Anastácio José dos Santos - 05/05/1965), sua esposa D. Jacinta (Maria Jacinta Neta - 12/12/1968), e seus três filhos Gilvan (Gilvan de Jesus Santos - 12/03/1988), Reginaldo (Reginaldo Anastácio dos Santos - 23/01/1991), Paulo (Paulo Henrique de Jesus Santos - 17/07/1994). A sétima família e última do grupo B é composta pelo Seu Edimilson (Edmilson Patrocínio da Silva - 17/09/1970), sua esposa D. Diana (Diana dos Santos Silva - 04/09/1976), e por seus dois filhos, Lucas (Lucas dos Santos - 14/06/1995) e Janaína (Janaína dos Santos - 15/09/1998).

Esse tipo de família pequena, ou nucleares, é formado, em sua maioria, por famílias cujos pais são novos e seus filhos ainda são crianças menores de idade, e/ou os pais tem ainda filhos adolescentes que não se casaram e/ou não se mudaram para outras localidades.

A “família grande”, que poderíamos classificá-la também de família extensa, é composta por 7 famílias, perfazendo 31,81% do total da comunidade. Integram o grupo C – Homem – mulher – filho (s) – neto (s), a família do Seu Gabriel (Gabriel José da Silva - 27/02/1949), e sua esposa D. Maria (Maria dos Santos Silva - 07/06/1957), e suas duas filhas, Aparecida (Maria Aparecida dos Santos Silva - 29/08/1981), Edilaura (Edilaura Elisa da Silva - 10 anos), e dois netos, Cleverson (Cleverson dos Santos Silva - 17/02/2001), e Jenife (Jenife dos Santos - 08/06/2004) (esses dois são filhos de Maria Aparecida com pais diferentes, ela teve um relacionamento com homens de fora da comunidade, hoje ela continua solteira).

O grupo D – Homem – mulher – neto (s), é formado por apenas uma família, a do Seu Severo (Guilherme Severo dos Santos - 10/02/1928), e sua esposa D. Maria do Socorro (Maria do Socorro dos Santos - 03/05/1930), e por seus netos Máximo (Máximo Antônio dos Santos - 29/05/1982) e Damião (Damião Alano dos Santos - 27/09/1988), esse é filho de Alano Severo dos Santos (que é filho de Seu Guilherme e D. Maria), viúvo, deu a guarda de seu filho para seus pais. O casal possui oito filhos, sendo que: 5 moram em São Paulo, 1 em Brasília, 1 em Queimada Nova, e 1 na comunidade.

São duas as famílias que compõem o grupo E – Homem – mulher – filho (s) – neto (s) – genro, a primeira é a do Seu Simplício (Sebastião Simplício dos Santos -

04/01/1951), e sua esposa D. Lurdes (Maria de Lurdes dos Santos - 30/03/1956), composta pelas filhas Maria (Maria dos Humildes dos Santos - 20/09/1986), Terezinha (Terezinha Maria dos Santos - 03/09/1977), Aparecida (Maria Aparecida dos Santos - 01/09/1983) casada com Reginaldo (Reginaldo Patrocínio da Silva - 22/10/1982), possuindo dois filhos, Tiago (Tiago Henrique dos Santos Silva - 14/05/2002) e Simplícia (Simplícia Vitória dos Santos Silva - 26/03/2005). Fazendo parte desta família os netos Mateus (Mateus dos Santos - 14/06/1995), Wellington (Wellington dos Santos - 14/05/1997), Sara (Sara dos Santos - 24/07/2001), e Antônia (Antônia Adriana dos Santos - 11/06/2005) (filhos de Terezinha).

A segunda família é a do Seu Miguel (Antônio Miguel dos Santos - 13/06/1958), casado com a D. Marlínia (Marlínia Maria dos Santos - 25/12/1957), possuem quatro filhas, sendo que duas moram com os pais, são elas: Magna (Magna Madalena dos Santos - 22/07/1993), e Marília (Marília Aparecida dos Santos - 21/08/1987) casada com Claudio (Claudio Rodrigues da Cruz - 21 anos) tendo como filha Antônia (Antônia Valéria Santos Cruz - 13/06/2005). As netas, Josilene (Josilene da Paixão dos Santos - 02/04/1998), e Almirelles (Almirelles Aparecida dos Santos da Mata - 26/10/2003), são filhas de Maria das Dores dos Santos (24 anos) e Márcia Marlinda dos Santos (22 anos), respectivamente, essas duas filhas moram em São Paulo.

O grupo F – Homem – mulher – filho (s) - neto (s) - nora, é formado por uma família, a do Seu Vicente (Vicente Francisco dos Santos - 02/02/1925), casado com a D. Rosalina (Rosalina Ana dos Santos - 17/09/1926), tiveram nove filhos, sendo que um faleceu, e um outro Crispino (Crispino Vicente dos Santos - 25/10/1960) mora em São Paulo. Os seis restantes moram com os pais, são eles: Marilene (Marilene Rosalina dos Santos - 18/11/1968), Luzia (Luzia Rosalina dos Santos - 13/09/191952), Oswaldina (Oswaldina Rosalina dos Santos - 01/12/1955), Maria (Maria Rosalina dos Santos - 03/09/1964), Edson (Edson Vicente dos Santos - 23/12/1970), Neinha (Marinei Maria dos Santos (que é criada pela família N) e Abraão (Abraão Vicente dos Santos - 16/03/1958) casado com Ramos (Maria Ramos dos Santos - 24/06/1973) que é de fora da comunidade, esses tiveram dois filhos: Welísio (Welísio Pedro dos Santos - 6 anos) e Airam (Airam dos Santos - 2 anos).

O grupo G – Homem – mulher – filho (s) – avó materna, é formado por uma família, a do Seu Abrão (Abrão Miguel dos Santos - 16/03/1956), casado com D. Rosa (Maria Rosa de Fátima - 13/03/1954), eles tem dois filhos: Lozeniro (Lozeniro José dos Santos - 06/01/1978) e Marcos (Marcos da Conceição dos Santos - 08/12/1992). Mora ainda com esta família a D. Rosa (Rosa Mariana dos Santos (04/09/1919) mãe de D. Maria Rosa.

Na família grande os pais já são maiores de 50 anos, a maioria dos filhos mudaram e formaram famílias fora da comunidade, os que ficaram formaram famílias e moram juntamente com os pais. Ocorre também o caso dos filhos não terem condições econômicas de criarem seus filhos nas cidades e os levam para viverem com os avós.

A “família incompleta” é formada por 7 variações de famílias, equívale a 31,81% do total das famílias que compõem a comunidade. É composto pelo grupo H – Homem viúvo – filho (s), é formado somente pela família do Seu Miguel (Miguel Francisco dos Santos - 09/09/1929), ele possui três filhos sendo que uma Da Luz (Maria da Luz dos Santos - 44 anos) mora na cidade de Queimada Nova, os outros dois filhos Francisco (Francisco Miguel dos Santos - 28/09/1964) e Dalva (Maria Dalva dos Santos - 02/07/1968) moram com o pai.

O grupo I – Homem viúvo, é formado somente pelo Seu Alano (Alano Guilherme dos Santos - 09/06/1950), ele e sua esposa já falecida, tiveram três filhos, dois deles moram fora da comunidade, que são: Wanderlei Alano dos Santos (28 anos), que é casado e mora em Queimada Nova e Wanderlândia Maria dos Santos (27 anos), ela é casada e mora em São Paulo, o terceiro filho Damião (15 anos) mora com os pais do Sr. Alano. Grupo E.

O grupo J – Homem viúvo – filho (s) – neto (s), é formado apenas por uma família a do Seu Hermógeno (José Hermógeno dos Santos - 15/01/1936), ele e sua esposa falecida, tiveram dois filhos, Nivaldo (Nivaldo José dos Santos - 07/07/1973), e Da Paz (Maria da Paz dos Santos - 24/01/1962) mãe de Eliane (Eliane Maria dos Santos - 25/01/1987).

O grupo L – Mulher viúva – filho (s) – neto (s) – genro – nora, é formado pela família da viúva D. Terezinha (Maria Tereza da Silva - 14/07/1956), ela teve cinco filhos, são eles: José (José Ribeiro da Silva - 16/06/1986), Moisés (Moisés Francisco da

Silva - 14/02/1990), Juliana (Juliana Maria da Silva - 24/05/1992), Do Carmo (Maria do Carmo da Silva - 11/04/1981) casada com Edinaldo (Edinaldo Milton da Silva - 26 anos), possuem um filho Edinam (Edinam Edinaldo da Silva - 18/07/2002). O outro filho, de D. Tereza, Eliodoro (Eliodoro Francisco da Silva - 06/05/1982) é casado com Josiane (Josiane da Mata Santos - 17 anos), ambos possuem uma filha Rafaela (Rafaela da Mata Santos Silva - 30/11/2003).

O grupo M – Mulher viúva – neto (s), é formado pela família da D. Eva (Maria Eva dos Santos - 24/06/1924) e por seu neto Inácio (José Inácio dos Santos - 10/10/1981). O grupo N, Mulher viúva – filho (s) – primo materno, é formado pela família da D. Jacinta (Maria Jacinta dos Santos - 03/07/1925), ela teve cinco filhos, sendo que dois faleceram e dois moram fora da comunidade, só um dos filhos Francisco (Francisco Simplício dos Santos - 27/11/1942) mora com ela, porém ela criou desde pequena Neinha (Marinei Maria dos Santos - 18/11/1966), que é filha de Seu Vicente e D. Rosalina. Ainda compõem essa família o Seu Raimundo (Raimundo José Vicente - 17/06/1928), primo de D. Jacinta.

O grupo O – Mulher viúva – filho (s) - neto (s), é formado pela família da D. Tereza (Tereza Matilde da Silva - 10/10/1935), viúva do Sr. Ananias José da Silva, os dois tiveram dezenove filhos, sendo que um faleceu e quinze moram fora da comunidade. Três filhos ficaram na comunidade, a D. Terezinha (grupo L), D. Ozenalia (Ozenalia Tereza da Silva - 37 anos) e Antônio (Antônio Ananias da Silva - 14/04/1979) que moram com a mãe juntamente com o seu filho Marciano (Marciano José da Silva - 24/06/1988).

Nesse tipo de família os pais com mais de 50 anos, são viúvos, os filhos em sua maioria moram fora, e os poucos que ficam moram com o pai viúvo e/ou com a mãe viúva. Ocorrem também, o caso dos netos morarem com os avós viúvos, por falta de condições financeiras dos filhos que moram na cidade.

Vários autores evidenciam o casamento como uma das categorias culturais mais importantes para a análise do campesinato. Segundo Woortmann E., entre camponeses casar não é uma simples questão de escolha individual: “*a rigor, não são apenas dois indivíduos que se casam, mas duas famílias que entram em acordo. Trata-se de um affaire de famille*” (1995: 57). Os casamentos que ocorrem na comunidade geralmente são endogâmicos, tem dois casos, atualmente, em que pessoas de dentro casaram com pessoas

da comunidade do Jacú, mais eles são nossos parentes. As pessoas na comunidade geralmente se casavam um pouco mais tarde, segundo Maria Rosalina,

Na época do meu pai as pessoas casavam a partir dos 25 anos, para o homem e acima de 20 anos para a mulher. E hoje as pessoas estão se casando muito novas, acima de 13 anos para a mulher e 15 anos para o homem, se o caboclo estiver aperriado. Não é no cartório e nem na igreja, é apenas para morar juntos.

A regra de residência Tapuio é a “matrilocalidade temporária” (o homem após o casamento sai da casa paterna e vai residir na casa da família da mulher, até ter condições financeiras para construir a sua própria casa). Ocorre dois casos de residência em que o homem que é “de fora” e casa com mulher “de dentro” vai morar na casa dos pais dela. As famílias estão unidas por laços de parentesco, são famílias extensas², divididas em famílias nucleares, composta por pai-mãe-filhos que residem num mesmo espaço em unidades residenciais perfazendo sítios comuns familiares. As famílias nucleares se agrupam montando uma rede familiar, que tem entre si uma descendência assegurada por uma família mais velha. Essa família mais velha, guardiã da memória, representa o elo vivo entre gerações, e é responsável pela transmissão da memória familiar.

Cada uma das famílias que compõe a comunidade Tapuio possui um pedaço de terra, caracterizado aqui como “sítio”, com ‘s’ minúsculo. O Sítio, com ‘S’ maiúsculo, significa a totalidade do território Tapuio. Woortmann K. (1990: 31) trabalha de três formas a palavra sítio. O sentido do Sítio com ‘S’ maiúsculo é mais amplo, caracteriza um espaço onde se reproduzem socialmente várias famílias de parentes, descendentes de um ancestral comum, é um território de parentesco, definido pela descendência e pelas trocas matrimoniais. Já o sítio com ‘s’ minúsculo significa uma área de terras trabalhadas por uma família só, localizada no interior do Sítio. Esse sítio é o patrimônio constituído pelo trabalho da família e é transmitido de pai para filho segundo regras definidas. O último sentido de sítio designa o conjunto casa-quintal ou chão de morada.

Ainda segundo Woortmann K. (1990: 31), o sítio, em todos os sentidos, remete ao parentesco ou, mais especificamente, à família, que possui também três significados: quem mora numa mesma casa é uma família; o conjunto de casas (ou fogo) dentro de um sítio (no sentido da palavra) é igualmente uma família (uma família extensa, pode-se dizer); o conjunto de parentes que descende do ancestral fundador e que constitui o Sítio é uma família só.

O sítio do Seu Vicente, uma das lideranças Tapuio, é um modelo desta lógica do campesinato. O Seu Vicente é casado com D. Rosalina, possui 07 filhos, Luzia, Oswaldina, Abraão, Crispino, Maria, Marilene e Edson. Somente Crispino mora fora da comunidade - em São Paulo, os 6 restantes moram na mesma casa com os pais. O único casado é Abraão, que possui dois filhos, Welísio e Airam, com sua esposa Ramos. O sítio é dividido em dois espaços, o chão de morada e o chão de roça³, como percebido em campo, o chão de morada é um espaço feminino (trabalhado pela mãe e filhas) e o chão de roça é um espaço masculino (trabalhado pelo pai e filhos). A articulação das diversas áreas internas ao sítio familiar pode ser compreendido pela discussão feita por Woortmann E. em várias de suas obras, porém remeto o leitor para aquela em que se encontra sintetizada toda a discussão, “*O trabalho da terra*”, onde se aborda a lógica e a simbólica da lavoura camponesa (1997). Nesse sentido ver a dissertação de mestrado de Beatriz Maria Alásia de Heredia (1977), “*A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*”, que destaca a oposição casal/roçado como central na definição da esfera do trabalho e aponta a não correspondência entre unidade de produção e unidade de consumo no interior das famílias camponesas⁴.

Esse sítio é o patrimônio constituído pelo trabalho da família do Seu Vicente e transmitido de pai para os filhos segundo regras próprias de herança⁵. Os filhos de Seu

² Segundo Woortmann K. (1998), a família extensa é a unidade composta por duas ou mais famílias nucleares ligadas por laços consangüíneos. O arranjo residencial compreende diversas famílias nucleares e consangüíneas morando em um espaço comum, ou seja, o sítio.

³ Ver “O trabalho da terra” (1997) de autoria de Ellen Woortmann e Klaas Woortmann, que trabalham estes conceitos.

⁴ Nesse sentido ver também o trabalho de Woortmann E. (1995) “Herdeiros, parentes e compadres”.

⁵ O sentido de herança nesta dissertação não é o mesmo do Código Civil, adotamos aqui o sentido trabalhado por Margarida Moura (1972: 49) “usamos a palavra no seu sentido mais amplo, a passagem de propriedade de geração a geração e não somente no sentido legal adotado pela lei civil tanto na sua versão romana como inglesa e necessariamente relacionada à morte do dono”.

Vicente têm entre 35 e 53 anos, nenhum deles recebeu a sua parte na herança, pois a divisão nessa família, ocorre após a morte dos pais. Afirmo Maria Rosalina que,

Enquanto os pais está vivo não a essa necessidade de dividir a terra com os filhos, se eu estou no conjunto familiar, vai todo mundo para roça trabalhar, ali todo mundo junto. Se eu adquirir minha família, eu vou continuar plantando na mesma roça, só que eu já vou plantar o meu pedaço, dentro da roça eu vou plantar o meu pedaço, a minha tarefa, dentro da mesma terra. Eu não vou dizer que aquela terra é minha o pedaço é meu que eu estou plantando. Até hoje tem se dado dessa forma. Tem áreas que mesmo os pais tenham morrido os filhos continuam a trabalhar na mesma terra, cada um só trabalhando o seu pedaço de terra. Por um lado é interessante porque a terra não é tão grande para estar dividindo, retalhando pros filhos. Em outros casos somente após os pais morrerem, e nesse caso tem que ser os dois, é que acontece a divisão da terra entre os filhos.

No caso de Abraão, que é casado e mora na casa do pai com sua família, retornou a comunidade recentemente, seu pai, Seu Vicente, concedeu um pedaço de terra, dentro do sítio, para ele construir sua casa, nesse caso não houve partilha apenas a concessão de uma parte da terra para o filho.

O grande número de filhos adultos solteiros na família do Seu Vicente traz a tona uma lógica do campesinato, o celibato⁶. Dos sete filhos, dois são casados: Abraão, que morava em São Paulo, e retornou ano passado casado. Crispino mora em São Paulo com sua esposa é paulista. Os outros são solteiros, Luzia, Oswaldina, Maria, Marilene e Edson. As quatro mulheres desde jovem se envolveram com o movimento das Comunidades Eclesiásticas de Base, ligada a igreja católica, posteriormente, as quatro entraram na implementação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova e atualmente estão envolvidas com a política partidária no município de Queimada Nova, lideradas por

⁶ Sobre o celibato no mundo camponês ver Woortmann E. (1994).

Maria⁷, todas, além desses trabalhos, ajudam, se revezando, os pais na roça. O irmão mais novo delas, Edson, trabalha na obra de uma casa, em Queimada Nova, onde a Associação Comunitária dos Remanescentes de Quilombo do Tapuio estará desenvolvendo o projeto de inclusão digital⁸. Dessa forma ocorre nessa família uma transformação do sistema de casamento em prol das atividades geradas pelo trabalho fora da comunidade, fato que não ocorre nas outras famílias da comunidade. Nesse caso, o filho celibatário e que não migrou tem prioridade na herança. Casos de “exclusão retardada” como descrito por Wall (1998), em que o herdeiro espera solteiro, na casa dos pais, a partilha da terra, não foram constatados em campo.

Ocorre também nesse sítio a “virilocalidade temporária”, nesse caso o filho de Seu Vicente, Abraão que voltou casado e com dois filhos de São Paulo. Ele está construído uma casa perto da do seus pais, enquanto a casa não está pronta ela mora com sua família, na casa dos seus pais.

Os laços de parentesco é o que caracteriza este sítio com “s” minúsculo. Já o território Tapuio que é constituído por 17 sítios, representa o Sítio com “S” maiúsculo, pois o território é o espaço onde reproduzem socialmente as 22 famílias de parentes, descendentes dos casais fundadores. Todo esse espaço é definido pela descendência e pelas trocas matrimoniais.

Com relação ao compadrio⁹ na comunidade Tapuio, o primeiro filho (que pode ser mulher ou homem) que nasce os padrinhos são os avós paternos da criança (caso os avós paternos tenham morrido os padrinhos são os avós maternos), após a esse filho os padrinhos dos outros filhos são, de acordo com as alianças internas da família, parentes. Maria Rosalina nos explica que,

Se eu casar os padrinhos dos meus filhos vão ser meu pai e minha mãe, esse é o costume de toda comunidade, porém os últimos guris que estão nascendo agora o povo tá fazendo diferente, os padrinhos são pessoas da comunidade, mas não obrigatoriamente sejam os avós da criança, é essa

⁷ A história da vida de Maria (Maria Rosalina) será trabalhada no capítulo III.

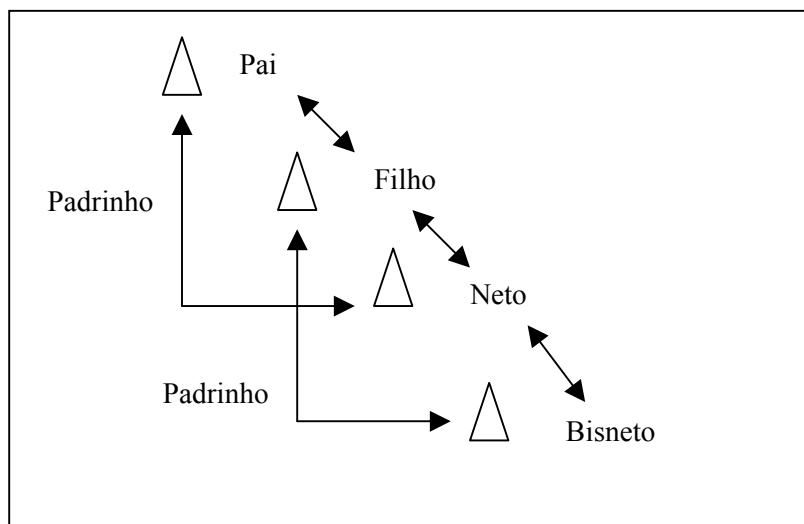
⁸ Este projeto será melhor explicado no capítulo III.

⁹ Sobre as relações de compadrio no campesinato ver o trabalho de Woortmann E. (1995).

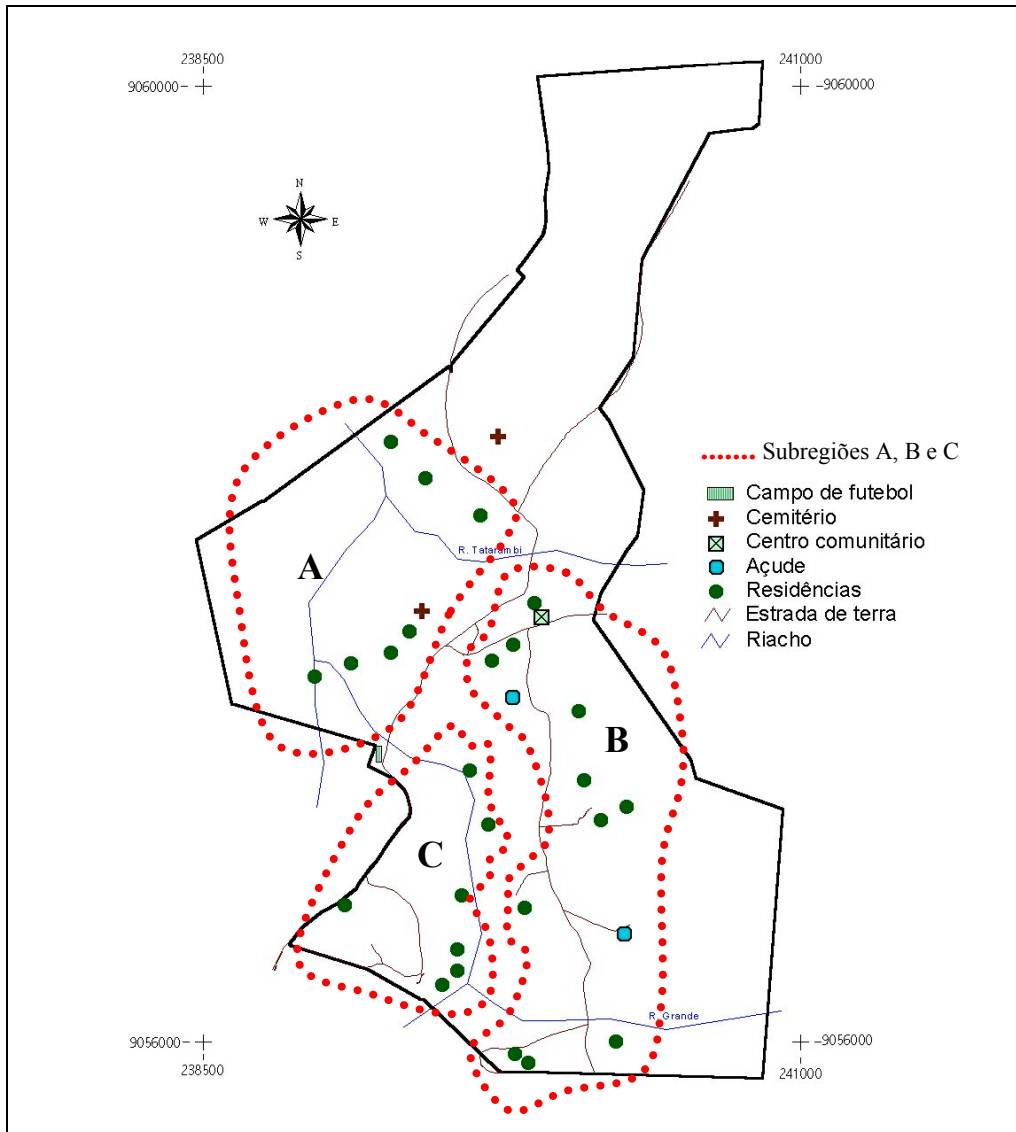
gurizada nova de 2000 para cá. Eu sou madrinha de Maria dos Humildes, e era também de duas crianças que morreram ainda novas. Eu acho que fui chamada para ser madrinha porque, na época, eu era catequista acredito que foi por conta disso que a mãe dela me deu ela para ser madrinha, foi vendo esse lado o meu envolvimento com a comunidade, porque assim também são outros afilhados que eu tenho fora da comunidade também, tem tudo a ver com o trabalho que eu assumo, a questão de testemunho de vida. No Tapuio quando uma família busca uma pessoa para ser padrinho ou madrinha, busca geralmente dentro da comunidade, mas tem casos que busca fora, mas quando é de fora, é da comunidade Jacú. Tem muitos de nós que temos padrinhos no Jacú, porque o povo do Jacú é parente do Tapuio, mesmo que o padrinho seja fora da comunidade tem que ser parente. Dificilmente, tem no Tapuio alguém que procura gente de fora da comunidade para ser padrinho, tem que ser parente, tem que ter raiz na comunidade.

Sobre o compadrio dentro da família, a norma interna para o primeiro filho do casal é a seguinte:

Desenho 1 – Lógica interna do compadrio do primeiro filho



Mapa 7 - Sub-regiões de parentesco na comunidade Tapuio



Fonte: Trabalho de Campo 2005

O compadrio para com os outros filhos de um casal, Maria Rosalina esclarece que,

Os compadres do meu pai são: Simplicio, como meus avós já tinham morrido meu pai deu o meu irmão mais velho para o irmão dele,

Hermógeno, Guilherme, Patrocínio, Tereza todos são compadres de papai e mamãe. Luzia é afilhada de Simplicio e sua esposa. Marilene é afilhada de José Hermógeno e de sua esposa. Meus pais são padrinhos de Sebastião, filho de Hermógeno. Guilherme deu Alto para ser afilhado de meus pais, e meu pai deu a mim para ser afilhada de Guilherme e sua esposa. Ozenalia, filha de Maria Tereza é afilhada de meus pais.

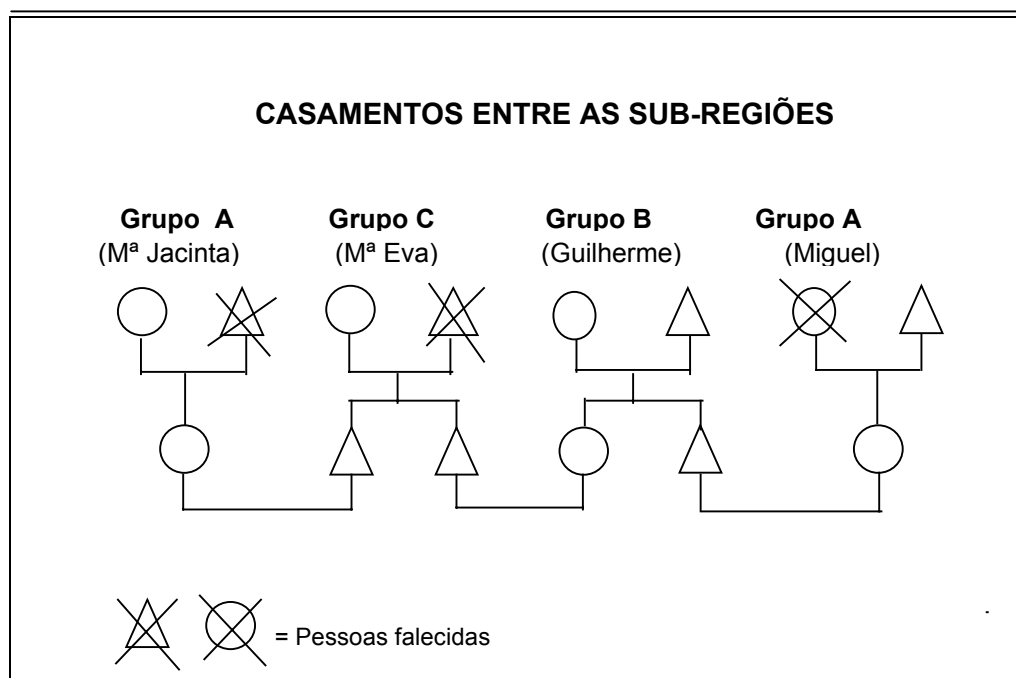
O compadrio na comunidade é pautado na relação de parentesco, para ser padrinho ou madrinha tem que ser parente. Nesse sentido teremos os seguintes casos, compadrio, interno e externo, de sub-regiões retratado no mapa acima. Como exemplo de compadrio interno, a relação de compadrio entre Seu Vicente (grupo A) com Seu Simplicio (grupo A). Depois a relação entre Seu Vicente (grupo A) e Seu Patrocínio (grupo C). Assim como ocorre uma certa reciprocidade no compadrio, Seu Vicente é padrinho de Antônio, filho de Seu Hermógeno, e Marilene, filha de Seu Vicente é afilhada de Seu Hermógeno.

De acordo com a lógica interna do parentesco, o território Tapuio possui três sub-regiões (Grupos: A, B e C), delimitadas simbolicamente, pelo parentesco. Cada sub-região é constituída pelos casamentos ocorridos entre a 2ª geração de descendentes dos casais fundadores, ou seja, o grupo A representa a família Santos, o grupo B é constituído pela outra família Santos e o grupo C pela família Silva. Desse modo, a sub-região é a onde os laços de parentesco são mais fortes, constituindo um grupo de recursos para um indivíduo ou uma família. É por meio da interação dessas sub-regiões que também se dá o sentido de uma “grande família” na comunidade. Certos elementos como a disposição dos sítios no território e a genealogia da comunidade indicam que as sub-regiões influenciam no compadrio e também nos casamentos preferenciais. Para Eric Wolf (1982: 6)

os círculos superpostos de parentes tendem a agrupar-se no que se pode chamar de regiões de parentesco. Na medida em que os laços de parentesco constituem um grupo de recursos para um indivíduo ou uma família, a distribuição de alianças de parentesco constitui importante critério na demarcação das classes de uma sociedade.

Se considerarmos que o território Tapuio esteja dividido em três sub-regiões, como demonstrado no mapa acima, teremos casamentos do tipo endogâmico e exogâmico, Como exemplo de casamento exogâmicos, entre as sub-regiões, teremos os seguintes casos: O filho de Miguel, do grupo A, casou com a filha de Rosa Maria, do Grupo B; A filha de Sebastião dos Santos, do grupo B, casou com o filho de Patrocínio, do grupo C; O filho de Hermógeno, do grupo A, casou com a filha de Maria Eva, do grupo C; O filho de Patrocínio, grupo C, casou com a filha de Tereza, do grupo B. Já os casamentos endogâmicos, ou seja, dentro do próprio grupo, teremos os seguintes casos: Dentro do grupo C, o filho de Patrocínio casou com a filha de Gabriel.

Desenho 2 – Casamentos entre as sub-regiões de parentesco



No gráfico acima temos os seguintes casamentos entre as sub-regiões de parentesco, a filha de Maria Jacinta, do grupo A, casou com o filho de Maria Eva, do grupo C. O filho de Maria Eva, do grupo C, casou com a filha de Guilherme, do grupo B. O filho de Guilherme, do Grupo B, casou com a filha de Miguel, do grupo A.

O grupo B, além de ter poucos casamentos internos têm também poucos casamentos entre os grupos A e C, porque é composto, em sua maioria, de casais novos. A concentração de casamentos está entre os grupos A e C, nessas sub-regiões foi que se deu a construção dos primeiros sítios no território Tapuio, construídos pela 2ª geração.

Segundo Wolf (1982: 5) temos dois casos limites de campesinato,

O primeiro tipo designado como comunidade corporativa fechada, a terra é um patrimônio e portanto não pode ser vendida a estranhos, e a identidade social é demarcada com relação as pessoas consideradas “de dentro” e “de fora” da comunidade. A exploração da terra é feita através da tecnologia tradicional. E o segundo tipo, as comunidades abertas, localizadas nas terras baixas e úmidas da planície tropical, caracterizam pela contínua interação com o mundo exterior, abrindo um amplo espaço para a acumulação e o consumo individual de bens materiais através de uma produção voltada para o mercado. A terra é uma mercadoria e portanto aberta para o capital. Essas comunidades são organizadas pela relação patrão-cliente.

Partindo dos princípios acima, analiso que uma característica da comunidade Tapuio é ser aquilo que Eric Wolf (1982) designou como “comunidade corporativa fechada”. Nela, a terra é um patrimônio e, portanto, não vendável, principalmente a estranhos. A tecnologia tradicional é utilizada na exploração da terra, pois *“the corporate structure acts to impede the mobilization of capital and wealth capitalistcally”*, e a estrutura econômica e social está baseada na família nuclear (idem, 1976: 109). Porém, esta comunidade se organiza e se estrutura através das categorias “de dentro”¹⁰ e “de fora” que aproximam do tipo “fechado” e tem, ao mesmo tempo, várias características que Wolf designaria como sendo de “comunidade aberta”.

¹⁰ Para Fredrik Barth (1969) a categoria “de dentro” é também uma “identidade básica”. Ela é mediada pelo reconhecimento do pertencimento a um grupo étnico e a conseqüente adoção de valores e normas de moralidade comuns.

Até pouco tempo atrás, na comunidade Tapuio, segundo Oswaldina, “*não eram admitidos os casamentos com pessoas “de fora”, mesmo que fosse da mesma raça*”¹¹. ou seja, somente a endogamia era admitida. A endogamia também é uma maneira de se evitar as tensões dentro da comunidade, e principalmente as tensões causadas dentro do grupo familiar, na época da partilha da terra. Pois, assim todos estão debaixo de um mesmo princípio moral, sendo que a pessoa de fora não estaria presa a este princípio. Segundo Oswaldina,

No dia do casamento de minha mãe, minha avó paterna não foi, pois não se gostavam e minha mãe era de fora da família. Devido a isto, minha mãe não era aceita, era como se tivesse estragado a família. Nós nascemos, crescemos e começamos a perceber ainda criança que a nossa mãe não tinha respeito na família, era excluída. Era uma questão de honra casar com pessoas da comunidade.

Os moradores da comunidade Tapuio estão ligados por laços de parentesco, o que é considerado por eles como “uma grande Família”. Casar fora desta Família¹², quer dizer, fora desta unidade endogâmica, era proibido, pois esta Família era tida como pura. Manter-se “puro”, para eles, está diretamente ligado à representação de si mesmo¹³. Essa “pureza”, mantida pelo afastamento espacial e social dos seres inclusos em outras categorias, é um dos atributos dos habitantes da comunidade Tapuio e de sua identidade. Pode-se notar que há uma oposição entre o “puro” e o “poluído, e entre os “de dentro” e os “de fora” (Cardel, 1992), recorrente em diferentes aspectos da visão de mundo dos

¹¹ Raça entende-se aqui do discurso de D. Oswaldina mesma cor de pele. Para Stuart Hall (2001; 63), “A raça é uma categoria discursiva e não uma categoria biológica. Isto é, ela é a categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, freqüentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro”.

¹² O termo Família, com letra maiúscula adotado aqui, designa a comunidade Tapuio que possui idealmente um comportamento homogêneo e que obedece a uma mesma organização social, ou seja, forma um todo organizado, diferente do mundo exterior. Já família, com letra minúscula, designa o núcleo doméstico.

¹³ As categorias puro e impuro também são encontradas entre os índios Guarani Kaiowá, (Plínio dos Santos, 2005).

habitantes da comunidade Tapuio. Dessa forma, Woodward (2005: 47) afirma que “*as categorias do limpo e do não-limpo, tal como as distinções entre “forasteiros” e “locais”, são produtos de sistemas culturais de classificação cujo objetivo é a criação da ordem”*”.

O pai de Oswaldina Seu Vicente casou-se com sua mãe D. Rosalina, que é de fora da comunidade. Seu Vicente é neto dos casais fundadores da comunidade, o casamento esperado para ele era entre primos cruzados. Esse mesmo tipo de casamento era esperado também para seus filhos. O casamento entre primos começou a ocorrer a partir da 3ª geração após os casais fundadores, e hoje já existe na comunidade a 6ª geração.

É importante ressaltar aqui que, na época da segunda geração houveram casamentos com pessoas da comunidade negra rural Jacú, distante dos Tapuio cerca de 12 km, os filhos desses casamentos são considerados “de dentro”, mesmo morando no Jacú, pois eles são descendentes dos casais fundadores da comunidade Tapuio, como é o caso de Seu Patrocínio. Sua mãe, Maria Carmina de Jesus, era do Jacú, já seu pai, José Marciano da Silva, era do Tapuio. Seu Patrocínio nos conta que,

Eu nasci no dia 21 de abril de 1933, na comunidade do Jacu, que fica a duas léguas de Tapuio. Aí minha mãe adoeceu, depois que eu nasci e quando eu tinha 25 dias de vida não pude mais ser amamentado por ela. Aí depois minha mãe faleceu por causa do parto que foi difícil. Com a morte da minha mãe, uma vizinha passou a me cuidar, aí quando eu tinha por volta de 15 anos, Mãe Ciana me criou, junto com meu pai. Anos depois eu vim morar aqui no Tapuio.

Após a morte da mãe de Seu Patrocínio, seu pai, José Marciano da Silva, casou com Maria Josefa da Conceição, que também veio a falecer, posteriormente ao seu falecimento, Seu Marciano outra vez se casou, agora com Florisbela Maria da Conceição, a irmã mais nova de D. Maria Josefa. Todos residiam no Jacu na época. Nesse caso nós temos o sororato, caso que ocorre com o falecimento da mulher do marido, ele posteriormente desposa a irmã desta. Outra questão que se pode perceber da fala do Seu Patrocínio é que seu pai, saiu para casar fora, mesmo com a morte da esposa ele não voltou a morar no Tapuio, casando novamente com pessoas da localidade Jacú.

Acrescenta Oswaldina que, “*Não era aceito casar com pessoas de fora, mesmo que fossem da mesma raça*”. Nesse caso, é possível perceber que, assim como o casamento de uma pessoa negra “de dentro” com uma pessoa negra “de fora” é mal visto, o casamento entre uma pessoa negra “de dentro” com uma pessoa branca “de fora” também. A lógica de pertencimento ao grupo não está na cor da pele e sim no parentesco. Tal constatação se difere dos casos estudados por Alfredo Wagner Berno de Almeida, que o levaram a concluir que “*O pertencimento ao grupo não emana de laços de consangüinidade, não existe a preocupação com uma origem comum, tampouco o parentesco constitui uma pré-condição de pertencer*” (2002: 74). Porém, na comunidade Tapuio a lógica do pertencimento se dá pelo viés do parentesco.

Análogo a esta experiência, no quilombo Kalunga, onde realizei levantamento sócio-econômico, durante três meses, em todas as 897 famílias residentes, acredito que o pertencimento ao grupo se dá também por meio do parentesco. Numa certa noite já acampado, na localidade Vão do Moleque, e depois de andar no lombo de uma mula o dia todo, estava conversando com o Seu Ismael dos Santos Rosa, uma das lideranças Kalunga, e um membro de minha equipe, Sr. Leonardo Gomes (engenheiro florestal), sobre as dificuldades encontradas na localização de certas casas. Leonardo, que é negro, virou para a liderança Kalunga e disse: “*Estou aqui já têm mais de um mês, andei muito de mula, conheci várias locais, eu acho que posso me considerar Kalunga*”. O Seu Ismael, na mesma hora, retrucou: “*Kalunga, Kalunga não, Kalunga você não é, falta muito para você ser Kalunga*”. Mesmo que, inicialmente, a cor da pele possa ser relacionada com um certo tipo de pertencimento histórico, acredito que em algumas comunidades negras rurais o pertencimento de fato se dá via o parentesco. Como afirma Soares (1986: 46), em um estudo realizado na comunidade negra rural de Bom Jesus, localizada no município de Lima Campos/MA,

No caso em exame há uma curiosa e complexa superposição. A autodefinição “negros”, “pretos”, “morenos”, que sublinha a presença e, em função de sua recorrência, o peso da identidade étnica, designa todo aquele que se define ou é definido pelo que lhe atribui o índice étnico como membro do grupo, como integrante da rede social formada pelos

descendentes dos escravos beneficiados pela doação das terras de Bom Jesus, ou, mais diretamente, como herdeiro legítimo dos “direitos”. Sua cor de pele não tem necessariamente de ser negra.

Um outro caso foi percebido por João Batista de Almeida Costa (1999: 97) sobre o quilombo Brejo dos Crioulos/MG. Em sua dissertação de mestrado, ele afirma que, “*A cor da pele não é base a partir da qual constroem categorias adscritivas que separem os membros dos grupos familiares aí existentes de outros indivíduos e nem é definidora do pertencimento ao grupo*”. Mais adiante ele complementa que, “*o que marca o pertencimento ao grupo é a territorialidade comum que essa unidade social veio construindo através dos tempos: tempo de fartura, tempo dos fazendeiros e tempo da penúria*”.

Continuando sua narrativa, Oswaldina completa dizendo que,

Já os filhos do casamento não aprovado eram bem vindos, ou talvez apenas aceitos, desde que continuassem com a tradição de não se casar de fora. Por exemplo, a minha mãe foi discriminada por casar-se com meu pai, mas eu não me casando com pessoas externas da comunidade pode ser que seja aceita. Se eu quiser ser herdeira não posso sair. Quando ocorre casamento com brancos a reação é a mesma, o tratamento por ser casar com pessoas de outras comunidades, ou seja, a não aceitação. Eu acho que as idas, principalmente dos homens, para trabalhar em São Paulo está promovendo o rompimento dessa proibição. Isso ocorreu mais ou menos na década de 70. Mas, até hoje os casamentos mais bem aceitos são entre as famílias da comunidade. Houve um homem que casou-se com a filha de um casal rejeitado, então foi colocado para fora de casa. Tiveram também outros casos semelhantes a este. Os mais velhos são os mais conservadores em relação a essa questão (Oswaldina, 50 anos).

Ter a descendência dos casais fundadores é fundamental para ser considerado da Família, ou parente¹⁴. As mulheres “de fora” que se casam com homens “de dentro” são discriminadas, assim como seus filhos, porém com o tempo seus filhos são aceitos como “de dentro”. Mas, no caso de uma mulher “de dentro” se casar com um homem “de fora” seus filhos serão considerados “parente de fora”. Nesse caso os direitos plenos aos recursos da comunidade são transmitidos apenas pela linha masculina, o que caracteriza uma “cidadania local agnática” (Woortmann K., 1988).

Se a aliança matrimonial se dá entre pessoas consideradas “de dentro”, o parentesco global é apenas reforçado. A categoria parente tem relação simétrica com a categoria “de dentro”, mesmo que existam alianças matrimoniais com os de “de fora”, os quais não serão considerados “de dentro”, serão tidos como uma espécie de “parente de fora”.

Dessa forma pode-se afirmar que “parente”, ou “de dentro”, são aqueles que descendem por consangüinidade dos dois casais fundadores, já os “parente de fora” são aqueles que foram introduzidos por meio de alianças afins. O viés que norteia essas relações é o patrilinear¹⁵. As alianças matrimônias são cercadas pelas estratégias do grupo para articular os conflitos gerados pelo processo de herança, ou seja, a posse da terra. Mesmo Lévi-Strauss já reconhecia, conforme Dumont (1975: 123 e 139) que em determinadas situações o parentesco não se deixa separar da relação com a terra.

As comunidades negras rurais possuem na tradição o ponto norteador de seus princípios e normas de condutas. Pode-se dizer que a tradição é o hábito do pensamento, uma continuidade cultural que poderia ser re-interpretada através do conceito de *habitus*. O conceito de *habitus*, de Bourdieu (2004), traz em seu bojo uma relação dialética, o *habitus* é determinado pelo mundo social e é determinante para a percepção do mesmo. Pois o “*habitus* não é apenas uma estrutura estruturante que organiza as práticas e a percepção das práticas, mas também uma estrutura estruturada: o princípio da divisão em

¹⁴ Woortmann K. (1995) encontrou este mesmo tipo de organização também numa comunidade nordestina, chamada Sítio de Lagoa da Mata, em Sergipe. Os descendentes do fundador mítico procuram fechar a entrada de pessoas estranhas à comunidade. Através do princípio de descendência e da endogamia. O Sítio de Lagoa da Mata estabelece uma fronteira simbólica com relação a estranhos, e com relação aos Sítios vizinhos.

¹⁵ Ver as etnografias de Margarida Moura (1978), Klaas Woortmann (1988) e O’Neill (1987), que abordam este viés patrilinear nos grupos camponeses.

classes lógicas que organiza a percepção do mundo social” (idem, 2004: xiii). Dessa forma, a estrutura estruturada, que é a tradição, funciona como estrutura estruturante, da comunidade, determinando e sendo determinadas pelo mundo social, ou, simplificando, os quilombolas responderiam a um estímulo novo com uma resposta velha, já conhecida. Esse tipo de conceito se enquadraria perfeitamente no conceito de sociedade prescritiva proposta por Sahlins (1990: 17), ou seja, aquelas sociedades onde a reprodução, a ordem social e o comportamento segue a tradição.

No caso da comunidade Tapuio, quando esta se depara com uma problemática nova, responde com uma atitude nova, baseada na tradição. Dito de outra forma, os Tapuio se comportam de uma forma tradicional, mas o processo histórico pelo qual esta sociedade passa, ao longo do tempo e do contato com outros grupos da sociedade envolvente, leva-os a adequar o comportamento à nova situação, tendo como exemplo o passado.

Desse modo, as novas estratégias matrimoniais e de aliança¹⁶ articuladas pelos Tapuio em virtude das pequenas dimensões dos sítios fizeram com que os atuais casamentos de pessoas “de dentro” com pessoas “de fora” da comunidade fossem aceitos e surgisse uma nova categoria aos dos “parentes de fora”, porém em alguns casos o novo casal vai morar na cidade. Essa é uma estratégia que os grupos domésticos desenvolveram para que a terra não seja fragmentada na hora da partilha, evitando-se a tensão¹⁷. No caso da comunidade Tapuio a divisão do sítio tenderia a fragmentar a unidade economicamente viável, sendo que nenhum dos fragmentos poderia depois ser satisfatoriamente explorado.

Todavia, tal como Cardel (1992) aponta, ocorre uma estratégia dos que são tidos “parente de fora” para serem aceitos pela comunidade. Utilizam-se do compadrio, que é uma espécie de parentesco que vincula o indivíduo batizado e os seus pais aos padrinhos. Bourdieu (1982) ao discutir o compadrio, informa que na relação estabelecida entre famílias, os indivíduos estabelecidos desse vínculo religioso e social, o fazem por serem portadores de honra equivalente que lhes possibilita instaurar ante a comunidade dos homens e ante o mundo sagrado um contrato moral através dessa relação religiosa.

¹⁶ Aliança, em Pierre Bourdieu (2004) não é algo abstrato, um “contrato social”, mas um jogo onde se procura sempre a melhor estratégia possível.

Dessa forma o homem “de fora” e seus filhos poderão ter acesso à terra, já que sua esposa que é “de dentro” não teve como parte de sua herança um pedaço de terra, conseqüentemente seus filhos não terão. O padrinho, neste caso, poderá passar um pedaço de terra para seu afilhado, se esse trabalhar nas terras daquele. Desse modo pela relação de compadrio é criado um laço, um “parentesco simbólico¹⁸”, entre os que são “de fora” e os que são “de dentro”.

A lógica que permeia a não aceitação dos “de fora” encontra respaldo no princípio da reciprocidade, o indivíduo “de fora” tem como normas princípios de seu grupo de origem, a sua entrada em outra comunidade pode quebrar princípios da honra e da hierarquia já estabelecidos. Nesse sentido, estamos próximos das interpretações de Woortmann K. (1988: 95), o que baseia o campesinato é sua ordem moral, apreendido por meio de sua ética. *“a reciprocidade é o contrato social do camponês hierárquico no interior do todo que é a comunidade”*. Dentro da mesma perspectiva de Woortmann K., Bordieu (1987) afirma que:

A reciprocidade opera então, no contexto da honra. Ela se dá independentemente das diferenças econômicas ou sociais que possam existir no interior do sítio, entre pessoas iguais em honra, pois a reciprocidade é uma questão de ponto de honra (idem, 60).

O casamento interno é considerado como uma prática que assegura a sucessão, pois implica laços políticos e econômicos que estão mergulhados nas relações de aliança. Segundo Woortmann E. (1995: 180), *“se ele responde à proibição do incesto e institui a aliança, ele se relaciona intimamente com a descendência. Juntos, casamento e descendência reproduzem o patrimônio”*.

As regras de herança criadas pela comunidade são também responsáveis pela saída de vários indivíduos para a cidade. Isso ocorre, principalmente, para que o modo de vida das comunidades negras rurais possa continuar a existir. A comunidade Tapuio não

¹⁷ Para um entendimento maior sobre a tensão criada pela partilha na família camponesa, ver Ellen Woortmann (1995), Henri Mendras (1978), Maria José Carneiro (1998), Klaas Woortmann (1990) e Karin Wall (1998).

¹⁸ Nesta perspectiva de parentesco simbólico, ver Woortmann K. (1988).

foge a essa regra, a migração urbana é tida como normal, várias pessoas vão morar temporariamente, ou não, em cidades como: Queimada Nova, Paulistana, Petrolina ou mesmo São Paulo. Em muitas das conversas que mantive com a comunidade sobre a questão da migração, todos falavam sobre São Paulo, porém os Tapuio que migram não vão para a cidade de São Paulo e sim para cidades que fazem parte da “Grande São Paulo”, como é o caso de Diadema, São Bernardo, São Miguel e Guarulhos. Como afirma Maria Rosalina dos Santos:

As pessoas que migram estão nas cidades de Guarulhos, Diadema, São Bernardo e São Miguel, mas tem a concentração, grande parte da família Santos, como meu irmão e primos, estão em Guarulhos e a família Silva, da minha prima Ozenalia, está em São Miguel.

Percebe-se, também na migração, uma divisão do parentesco, ou seja, assim como na comunidade Tapuio existe a formação dos grupos familiares a partir das famílias Santos e Silva, nas cidades em que migram, também ocorre essa “divisão”. Desse modo ocorre uma continuação, independente do espaço em que estejam, do modelo do parentesco que estrutura a comunidade. O termo “São Paulo” utilizado por muitas pessoas, para apontar o destino de muitas famílias da comunidade, é uma categoria da migração, e não necessariamente o local de destino dessas famílias.

As migrações de pais e filhos causadas por questões financeiras é comum na comunidade, o centro urbano mais procurado é a cidade de São Paulo. Quando um pai de família sai para trabalhar em outras locais, ele migra sozinho, posteriormente quando consegue juntar um dinheiro ele volta para a comunidade Tapuio. Essa é uma migração de característica temporária que é realizada normalmente no período da seca, que vai de junho a novembro. No caso dos filhos que saem da comunidade para trabalhar, suas migrações, na maioria dos casos, são tidas como permanente, pois estes saem solteiros e se casam bem rápido quando chegam na cidade. Com uma família montada dificilmente ele retornará. Em alguns casos os pais idosos cuidam dos netos, filhos daqueles que saíram da comunidade para trabalhar nas cidades e não têm condições financeiras para arcar com mais um filho. Segundo Seu Patrocínio,

as coisas hoje estão mais fáceis que antigamente. No meu tempo nós passava muita fome. Em 1959 fui para São Paulo trabalhar nas obras, trabalhei na Vila Madalena, Anhanguera, e Brigadeiro Luís Antônio. Eu fui de trem de ferro, a viagem demorava uns 8 dias, nessa viagem eu peguei uma gripe, aí chegando em São Paulo, tive que tomar injeção de Penicilina. O doutor queria me dar uma injeção, só podia ser na bunda, mas eu não deixei, eu queria era no braço. O doutor perguntou se eu agüentava a dor eu disse que sim, aí ele mandou a agulhada no braço mesmo. Eu fiquei nesse tempo oito meses em São Paulo. Só voltava para Tapuio no inverno. Em 1973, fui prá São Paulo pela última vez, foi a última vez que vi meu filho Luís.

Na década de 1950, como quase todos imigrantes nordestinos, São Paulo era o destino de muitos, Seu Patrocínio nos relata os tempos difíceis, da fome, da viagem difícil, da doença, e do trabalho nas obras em São Paulo. Nesse sentido, a memória do passado sofredor é um período “âncora da memória”, ponto de partida de todas as referências (Woortmann E., 1998), ele traz uma auto-valorização dos velhos. A luta até chegar em São Paulo, a doença, a fome, e a distância de um filho, nem a doença conseguiu vencer a sua masculinidade, esses vestígios da memória, ou seja, aquilo que fica gravado como data de um acontecimento é uma valorização de seu passado difícil, porém que ele conseguiu vencer (Pollak, 1988).

Sobre as migrações das mulheres Oswaldina nos relata que,

as mulheres começaram a sair fora da comunidade por volta de 1970 as mulheres que começaram a sair para trabalhar eram mal vistas. Seus pais achavam um absurdo. Às vezes mandavam homens para acompanhá-las, como seus irmãos, primos ou mulheres mais velhas. Os homens têm mais privilégios e são menos incomodados, já as mulheres não podiam sair desacompanhadas. Quando os pais deixavam as filhas trabalharem em Petrolina as pessoas os chamavam de “raça ruim”. As mulheres trabalhavam durante uns seis meses e voltavam para casa e tinham melhores condições para ajudar a família. Diante disso quando perceberam

que elas estavam assumindo muitas responsabilidades e que as saídas não eram o que se imaginava, começaram a ceder. As saídas contribuíram para diminuir o machismo na comunidade. Essa aceitação é recente, vem acontecendo desde a década de 80.

Um dos principais fatores para as mulheres migrarem, segundo Bourdieu (1979: 24) são as relações sociais desiguais dentro da família camponesa,

os agentes que opõem a mais fraca resistência às forças de atração externas, que percebem mais cedo e melhor que os outros as vantagens associadas à emigração, são os menos ligados objetiva e subjetivamente à terra e à casa pelo fato de serem mulheres, filhos caçulas ou pobres.

Na época dos trabalhos de campo, 63 pessoas (33 mulheres e 30 homens¹⁹) estavam morando fora da comunidade, o que representa cerca de 36% da população total do Tapuio²⁰. Desse percentual existem algumas que estão temporariamente trabalhando fora, mas que retornarão a comunidade, outras moram permanentemente fora. Mais da metade das pessoas que migram são mulheres. Nesse número há aquelas que “são migradas”²¹, como também as que migram por iniciativa própria. As que são migradas trabalham, geralmente, em casas de parentes ou de amigos/conhecidos e desse modo são vigiadas. Outras, que migraram por iniciativa própria, trabalham em pequenos comércios, sendo maior a possibilidade de se estabelecerem definitivamente na cidade do que no caso das primeiras.

A migração (tanto para o homem como para a mulher), seja temporária ou permanente, é fundamental para a reprodução da estrutura sócio-cultural e econômica dos grupos domésticos da comunidade Tapuio²². A migração e a aposentadoria segundo as

¹⁹ As cidades mais procuradas são: São Paulo/SP: 32 pessoas; Município de Queimada Nova/PI: 21 pessoas; Petrolina/PE: 8 pessoas; Uraçá/BA: 01 e Brasília/DF: 01.

²⁰ A população total é de 171 pessoas, desse total 108 moram atualmente na comunidade.

²¹ O termo “migrada” caracteriza a mulher que é encaminhada pelos seus pais para morar e trabalhar na casa de parentes ou conhecidos, que moram na cidade. Estes assumem a responsabilidade por elas enquanto estiveram morando sobre o mesmo teto. A ida para as cidades pode ser para trabalho e/ou estudo.

²² Podemos nos referir aqui a um certo tipo de território imaginado onde indivíduos de uma mesma identidade estão espalhados em diversas regiões do país, o território imaginado se forma por meio

teorias de Wolf (1976), viria a ajudar na manutenção da economia camponesa, ou seja, seria um dos componentes do “fundo de manutenção”. Ocorre também no caso das migrações o que Wolf (1982: 10) designou de “*mecanismo para a manutenção das conexões entre o urbano e o rural*”, ou seja, a pessoa que migra e que passa a morar definitivamente na cidade serve como uma conexão entre a comunidade e a cidade, no caso de doenças dos familiares na comunidade sua casa será utilizada para hospedar os parentes; assim como cuidar da menina que estuda ou trabalha na cidade; dentre outros fatores. Para Wolf (1982: 10), “*os laços de parentesco com os que migraram não se perdem – eles se tornam valiosos para a transmissão ou distribuição de serviços e bens*”.

Nesse sentido, o caso das migrações na comunidade Tapuio é similar a outras comunidades negras rurais que trabalhei, como é o caso do quilombo Kalunga, Saracura (Plínio dos Santos, 2004), Santa Maria dos Pretos (Plínio dos Santos, 2004), os da região do município de Alcântara, e os do município de Santarém.

O acesso à terra na comunidade Tapuio obedece aos princípios do parentesco, ou seja, descendência, filiação e aliança matrimonial. Porém, por causa do grande número de pessoas que migram o que legitima o direito a terra, que é bilinear, é a descendência somada à residência e o trabalho na terra. Situação semelhante à descrita por Alfredo W. B. Almeida (1988) como “terras de parente” ou “terras de herança”.

2) A Campesinidade Tapuio

Em cada sítio, como já mencionado, existem espaços onde se mora e onde se trabalha, o chão de morada e o chão de roça, respectivamente. O chão de morada é caracterizado pela casa e seu quintal, todas as casas que compõem a comunidade foram construídas de tijolos de adobe, que são blocos feitos de barro com cerca de 30 cm de comprimento por 15 de espessura. O processo de fabricação do adobe, que é feito em mutirão, é simples, retira-se o barro do leito do rio, peneira-se este barro e posteriormente acrescenta a ele palha para dar liga e depois joga-se água, quando obter uma massa

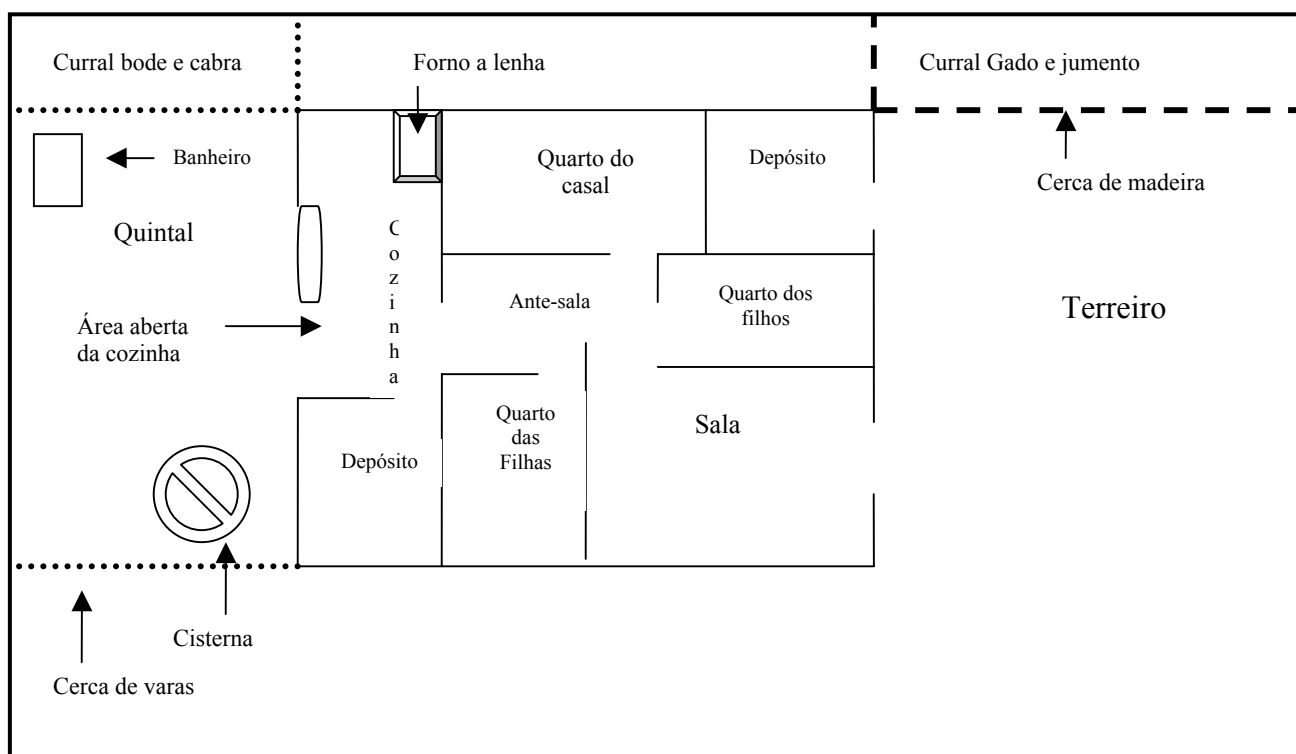
da união do território natal e dos territórios onde encontram-se temporária ou permanentemente os membros que migraram.

compacta a coloca numa forma de madeira e após a secagem, que pode durar 3 dias, estará pronto o tijolo de adobe.

O tamanho das casas depende do número de pessoas que a habitam, geralmente, possuem cinco cômodos: sala, cozinha, dois quartos e um depósito (onde se guarda as ferramentas utilizadas na roça, sementes, adubos e outros bens). As portas e janelas das casas são feitas de madeira da região, o telhado é de telha de barro. Com relação ao piso das 22 casas que foram analisadas, 19 casas possuem o piso acimentado e 3 de terra batida. Foi constatado que 15 casas não possuem nenhum tipo de fossa sanitária, as necessidades são realizadas no mato perto da roça, somente 7 casas possuíam uma “casinha” com uma fossa seca dentro, nenhuma casa tem água encanada. A comunidade até hoje também não tem nenhum telefone público, as notícias chegam geralmente a comunidade por meio dos rádios, cada casa tem no mínimo um aparelho.

Desenho 3 - Esboço da disposição do espaço dentro da casa

(Ex: casa do Seu Vicente)



Desde 1997, Maria Rosalina vem lutando para que a comunidade tenha luz elétrica, na época a Companhia Energética do Piauí S/A estava fazendo um levantamento para aumentar a capacidade energética da cidade de Queimada Nova, o traçado da fiação passava do lado da comunidade Tapuio. Maria Rosalina solicitou a Companhia que fizesse um levantamento dos postes na comunidade, porém depois de tudo pronto a Companhia passou o projeto para a Prefeitura Municipal de Queimada Nova, contudo o prefeito, na época, desconsiderou o traçado original e alterou-o, fazendo com que a comunidade até hoje não tenha luz elétrica. Apesar disto, Maria Rosalina conseguiu, por meio da SEPPIR, que o projeto do governo federal “luz para todos²³” atendesse também a comunidade Tapuio, a previsão, segundo a própria Maria Rosalina, é que até junho de 2006 a luz já tenha chegado à todas as casas da comunidade.

Herdeira de um passado ligado a atividade agropastoril, a população do Tapuio, tem um forte vínculo aos produtos do couro. Segundo Abreu (1930) existe uma “civilização do couro”, que fabrica roupas, móveis, bolsas e outros utensílios feitos de couro. Boa parte dos móveis dentro das casas da comunidade são feitos de couro, confeccionados por mulheres e homens, além também da roupa de boiadeiro que alguns homens utilizam no trato com o gado.

Estando encravada na região do semi-árido nordestino a comunidade do Tapuio convive, boa parte do ano, com o fenômeno da seca. A água, principalmente nessa realidade, é um bem escasso, existem apenas dois pequenos riachos que percorrem toda comunidade, um denominado riacho Tatarambi e outro Grande, os quais ficam totalmente secos na época da seca. Em suas margens estão os sítios mais antigos, o que confere aos seus proprietários a vantagem de obter água durante um tempo maior no ano e menos trabalho para levá-la até a casa. As disposições das casas segue uma norma interna do parentesco, as casas mais antigas estão nas margens dos riachos, na medida se afasta delas tem-se uma outra geração, de casais novos, que vão depender geralmente das “boas” terras do sítio dos pais para plantarem e pegarem água. Desse modo ocorre uma dependência, mesmo depois do casamento, para com os pais.

Podemos considerar que as reservas de água na comunidade estão

²³ O programa “luz para todos” é coordenado pelo Ministério de Minas e Energia, com a

classificadas em dois tipos, tradicionais e modernas. As tradicionais, que seguem uma lógica interna, são: cacimbas, barreiros, riacho e açude. As reservas de água ditas modernas, por seguir uma lógica de fora da comunidade Tapuio, é representada pela cisterna. As cacimbas são escavações pouco profundas, de 1 a 3 metros, feitos no leito seco do riacho na estação da seca. Para pegar a água, geralmente, se faz uma construção de degraus recortados na argila, sua a água é utilizada para o consumo humano, em último caso dependendo da estiagem, é dada aos animais. A cacimba para os animais tem uma abertura maior do que a destinada ao consumo humano. Praticamente, todos os sítios localizados nas margens do riacho Tatarambi e Grande possuem cacimbas, porém no levantamento realizado, 8 famílias utilizam-na.

Os barreiros são pequenas represas de água, localizados também perto dos riachos, sua água é somente utilizada para o consumo dos animais (porcos, gado, cabras e bodes). O volume de água nele pode ser de 3.500 m³ a 6.000 m³, eles secam todos os anos.

As cisternas são reservatórios com capacidade para 16 mil litros de água, localizam-se ao lado da casa. O sistema é bastante simples, quando chove a água que escorre no telhado é captada por canos fixados em suas extremidades, posteriormente a água passa por uma calha caindo direto na cisterna. Uma cisterna de 16 mil litros permite que uma família de cinco pessoas tenha água para beber, cozinhar e escovar os dentes durante o período de seca, que chega a durar até oito meses no ano. Por meio do trabalho de Maria Rosalina, que conseguiu colocar o nome da comunidade no projeto “Um milhão de cisternas para o semi-árido”, do governo federal²⁴, foram construídas 15 cisternas, cada uma em um sítio. Algumas casas ficaram de fora por não terem a metragem mínima de 40 m² e a estrutura ideal para a colocação das calhas de bica, que são presas aos caibros do

participação da Centrais Elétricas Brasileiras - Eletrobrás e de suas empresas controladas.

²⁴ Foram construídas cisternas por meio do programa “Fome Zero” do governo federal, projeto “Um milhão de cisternas para o semi-árido”. O público alvo do projeto são famílias de baixa renda, residentes na área rural de municípios do semi-árido, que não disponham de fonte de água ou meio de armazená-la, suficientemente adequado, para o suprimento das suas necessidades básicas, e que sejam enquadradas nos critérios do Bolsa Família. A cisterna fica enterrada no chão até mais ou menos dois terços da sua altura. Consiste em placas de concreto com tamanho de 50 por 60 cm e com 3 cm de espessura. Estas placas são fabricadas no local de construção em moldes de madeira. A parede da cisterna é levantada com essas placas finas, a partir do chão já cimentado. Para evitar que a parede venha a cair durante a construção, ela é sustentada com varas até que a argamassa esteja seca. (fonte: <http://www.fomezero.gov.br/>).

telhado da casa. Essas casas futuramente depois de um reforço nos caibros poderão receber a cisterna.

As águas dos riachos, que correm somente na época do inverno, são utilizadas para o consumo dos animais, entretanto 3 famílias, que ainda não receberam cisternas, afirmaram consumi-las. Por último, os dois pequenos açudes²⁵, que foram construídos pela comunidade em mutirão, a construção de ambos consistiu em desviar o curso do riacho Grande, na época do inverno, e posteriormente, barrar suas águas utilizando um muro de terra compactada manualmente. Suas águas são utilizadas para lavar roupa, para o consumo do gado e tomar banho.

Os corpos d'água cacimbas, barreiros, riacho e açude são espaços essencialmente femininos, onde mulheres se reúnem, geralmente nos finais de tarde, para lavar roupas e pegar água, ocorre também nesses lugares os mexericos e as conversas sobre namoros e casamentos. Com a construção das cisternas, localizadas bem ao lado das casas, observou-se à diminuição desse costume.

Há 5 anos atrás, quando não existiam as cisternas, e as cacimbas estavam quase secas, a única forma de assegurar o mínimo sustentável de água era comprá-la dos caminhões pipa, Oswaldina explica que,

Há pouco tempo, ainda em 2000, nós não tínhamos as cisternas, a gente tinha que comprar água, principalmente, quando os riachos e as cacimbas estavam secas, o dono do caminhão pipa, passava na comunidade, mas cobrava muito pela água, eram R\$ 4,00 (quatro reais) por um tambor de 200 litros, de água para beber e R\$ 3,00 (três reais) por um tambor de 200 litros, de água para os animais.

²⁵ Os açudes foram introduzidos no Brasil pelos portugueses, que dominavam essa técnica desde a ocupação árabe. Segundo Mollé (1991), açude poderia ser derivado da palavra *al saad*, barragem em árabe.

Cada família tem acesso a uma porção de terra, perfazendo um sítio. O conjunto dos sítios²⁶, ligados por laços de parentesco, casamento e afinidade, constrói a territorialidade Tapuio. Porém, a propriedade da terra passa pela lógica da unidade familiar. A apropriação de um sítio é privada e passada por herança, entretanto a utilização pode ser individual ou comunal, nesse último caso sob anuência do dono. Entretanto é importante salientar que a noção de propriedade privada existente neste sistema de relações sociais que estamos descrevendo é sempre revestida de laços de parentesco e reciprocidade caracterizada por uma diversidade de obrigações para com os vizinhos que são também parentes (Pietrafesa de Godoi, 1999).

Diferentemente de outras parcelas quilombolas em que a ocupação não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum²⁷ (O'Dwyer, 2002), o território Tapuio é dividido em sítios individuais, onde a terra é somente passada por herança. No território Tapuio mesmo as terras de mato que não estão cercadas possuem um dono, porém ela pode ser utilizada como pasto ou para extração de madeira com a autorização do dono.

As categorias, estudadas por Almeida (1989), terras de santo, terras de preto, terras dos índios, terras de herança e terras de parente, constituem, ao meu ver, sistemas de usufruto comum dos recursos básicos da terra. No território Tapuio o que se percebe é o sistema de terras de herança, comungado com terras de parente, porém ocorre que o território é parcelado por sítios, onde cada sítio tem seu dono. Este “parcelamento” do território, segundo Maria Rosalina começou com os filhos de Dionísio. Entretanto, como afirma Almeida (2002),

um território quilombola não corresponde necessariamente à extensão de um ou vários imóveis rurais ou a um número estimado de estabelecimentos, mesmo que as situações a ele referidas aparentemente assim sugiram.

²⁶ Segundo Woortmann E. (1983: 175), a expressão sítio tem então, um sentido ideológico, visto que, remetendo à casa, remete também à família e a um processo de descendência. O termo tem, porém, um terceiro sentido, ainda mais restrito: dentro da parcela sítio, refere-se à área ocupada pela casa-quintal mais uma vez evidenciando a relação entre sítio e família.

²⁷ Sobre terra de uso comum, ver o trabalho de Maristela de Paula Andrade (1999) que utilizou esta categoria em uma comunidade camponesa do Maranhão.

Nesse sentido, a territorialidade Tapuio tem origem numa parte da fazenda Brejo, os sítios que estão inseridos nesse território vem de uma lógica interna de apropriação dos espaços, baseadas no parentesco em comum, e não simplesmente na lógica dos imóveis rurais²⁸.

Essa ideologia está fundamentada no direito à terra e o princípio para tê-la passa também pelo trabalho. A terra não é mera mercadoria, mas sim o espaço físico no qual as famílias Tapuio constroem seu universo social, essas famílias são os sustentáculos deste universo. As categorias terra, trabalho e família são comuns às sociedades camponesas em geral, pois são nucleantes e relacionadas, ou seja, uma não existe sem a outra. Nas culturas camponesas, segundo Woortmann E. (1983: 23),

não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e a princípios organizatórios centrais, como a honra e a hierarquia. Temos, um modelo individual, tanto no plano das categorias, como no plano das relações sociais e das pessoas: estas são, nas sociedades camponesas, seres relacionais constituídos.

As atividades que têm um fim econômico na comunidade Tapuio, em princípio, não são norteadas pelo dinheiro²⁹. Ele é externo ao sistema Tapuio, a sua entrada ocorre por mecanismos externos à comunidade, ou seja, pela economia da sociedade envolvente. Todas as 22 famílias da comunidade mantêm um sistema econômico marcado pelo “*aprovisionamento doméstico*” (Sahlins, 1970) prática calcada em valores tradicionais. Que fornece à família seu costumeiro estoque de bens, tem seus limites na produção e não possui propensão inerente para um trabalho contínuo. Nesse sentido, as famílias podem produzir para troca, assim conseguindo indiretamente o que precisam, pois o que priorizam

²⁸ Porém várias famílias pagam o Imposto Territorial Rural - ITR ao INCRA como forma de garantir, por meio do documento, a posse das terras. Nesse sentido, da importância do documento, Pietrafesa de Godoi (1999: 125) afirma que, “a palavra escrita não substitui a palavra dita, assim como a palavra não substitui o gesto, mas ela adiciona uma importante dimensão a muitas ações sociais; e isto se verifica, particularmente, no domínio jurídico-político”.

²⁹ Sobre a questão do dinheiro no campesinato ver os trabalhos de Bourdieu (1972) e Mendras (1978).

é a aquisição de comida, deste modo, é o que eles necessitam que governa a produção, e não o lucro que possam ter. “*O interesse da troca permanece como um interesse no consumo, e não como um interesse de acumulação capitalista*” (idem, 1970: 118).

Desse modo, ocorre na comunidade Tapuio uma economia moral, pois como afirma Lídia Maria P. Soares Cardel (1992: 21), “*o trabalho não tem uma finalidade econômica, mas um valor ético. O que é priorizado é a dinâmica social na qual ele está inserido*”. Boa parte dos que trabalham com o campesinato, como Henri Mendras, Klaas Woortmann, Pierre Bourdieu, Edmund Leach, Ellen Woortmann e Afrânio Raul Garcia Jr., acreditam que o dinheiro não é a base da economia camponesa.

O território Tapuio possui 555 ha, dimensões muito pequenas se comparadas com outros quilombos, como por exemplo: quilombo Curiaú/AP, que possui uma área de 3.268 ha; Quilombo Arapemã/PA, com 6.000 ha; Quilombo Bela Aurora/PA, com 1.096 ha; Quilombo Casinha/PA, com 5.377 ha; Quilombo Mãe Cué/PA, com 272.354 ha; Quilombo Rio das Rãs/BA, com 27.200 ha; Quilombo Kalunga/GO, com 253.192 ha; Quilombo Mata Cavalo/MT, 11.722 ha; dentre outros. Dados da FCP 2005. Esse tamanho condiciona o volume da produção agropastoril do grupo. Nesse cenário é que ocorre uma disputa pelo controle dos recursos naturais mais raros, a terra e a água³⁰. Dessa forma, ocorre nesta comunidade um feixe de tensões surdas que dá vida à dinâmica cultural e social da comunidade Tapuio.

Como exemplo cito a conversa com D. Maria do Socorro. No dia 06 de novembro de 2005, após o almoço na casa do Seu Guilherme e de D. Maria do Socorro, fui convidado por ela para tomar um cafezinho na varanda da casa, pois o interior da casa estava fazendo muito calor. Após o cafezinho, D. Maria do Socorro disse indignada, apontando para uma área do lado de seu sítio, que Seu T. (irei me referir a esta pessoa pela letra T) tinha roubado aquela terra dela. Diante dessa afirmativa perguntei como ele tinha feito isso. Ela contou que.

eu tinha duas tias solteironas, Raimunda e Maria, que eram irmãs de minha mãe Clotíldes, elas tinham de herança dos pais delas, essa terra junto com

minha mãe, depois de um tempo minhas tias criaram um afilhado, o T. que é meu primo. Depois que elas morreram ele tomou de conta de tudo e cercou a área falando que ela dele. Mas eu reclamei, e disse a T que parte da terra era da minha mãe também, pois ela tinha uma casa a onde ele tinha cercado, as terras que ficava a casa da minha mãe me pertence. E que por isso era minha. Logo depois ele morreu e os filhos dele também não querem me dá a minha parte das terras. Depois disso, eu conversei com o Vicente e outros mais velhos da comunidade para que eles fizessem alguma coisa, e nada até hoje foi feito.

A disputa pela terra traz à tona um conflito pela herança, porém essa tensão é resolvida internamente pelas relações de parentesco, casamento e aliança que influenciam a organização dos padrões de herança dentro do universo rural. A coesão de uma sociedade também é estabelecida pelos conflitos, isso significa que os conflitos estão inseridos no próprio sistema, cumprindo assim uma função social, corroborando para a manutenção da própria coesão social. Dentro dessa lógica Gluckman (1955: 13) afirma que,

representar os conflitos, seja diretamente, seja inversamente, seja de maneira simbólica, destaca sempre a coesão social dentro da qual existem os conflitos. Todo sistema social é um campo de tensões, cheio de ambivalências, cooperações e lutas contrastantes.

As pessoas mais velhas da comunidade têm papel fundamental na resolução das tensões, no caso acima os mais velhos são a memória da herança, eles sabem de quem era a terra, qual o tamanho e a quem esse passou por herança. Os velhos são um tipo de “cartório da memória”, onde o “documento” que comprova a herança é a memória. Porém, no caso do conflito acima Maria Rosalina disse que,

³⁰ Para Leach (1968) em sua etnografia sobre Pul Elya, as relações de parentesco são percebidas como sendo uma linguagem que codifica o acesso aos bens mais fundamentais para a reprodução desta comunidade, a terra e a água.

nesse conflito, que já duram muitas décadas, ninguém que intervir porque os mais velhos diziam que como é uma situação só entre os dois, a comunidade pode conviver com isso, se a gente for tomar partido isso vai estar laçando toda a comunidade e o conflito vai aumentar por causa de uma coisa pequena.

Todos os sítios que compõem o território Tapuio, ao todo 17³¹, possuem o chão de morada e o chão de roça, além disso, existem características comuns em suas divisões internas na utilização da terra. Eles têm uma casa, um curral, área de roça, área de pasto, caatinga e uma roça de capim. Na comunidade Tapuio, assim como no grupo camponês piauiense trabalho por Pietrafesa de Godoi (1999: 88) “*a casa e a roça são os espaços referenciais do grupo doméstico camponês*”. Nos sítios da comunidade Tapuio as divisões internas, entre a casa e a roça, são feitas por cercas constituídas de galhos secos, pois na comunidade nenhum dos sítios possuem cercas de arame farpado. Existem dois tipos de cercas que são caracterizadas pelo modo de tecedura: as que os galhos são entrelaçados horizontalmente, um em cima do outro, a altura dessas cercas geralmente é de 1,50 m (um metro e cinquenta centímetros), a cada 1 metro de distância há uma madeira posta verticalmente parecida com um dormente para dar estabilidade a cerca. No segundo tipo os galhos secos são entrelaçados verticalmente, ou seja, em pé um do lado do outro. O único cercamento que difere destes é a cerca de tora para o curral, cuja cerca é de madeira mais resistente e pregada em dormentes. Todas as madeiras utilizadas nos modelos de cerca são de árvores da região. Na falta de lenha para o forno as famílias utilizam os galhos secos das cercas.

Ocorre no espaço da comunidade áreas de caatinga que não são cercadas, porém possuem donos, como é o caso da área em frente ao sítio de Seu Vicente, essas áreas geralmente são utilizadas para pastarem dos animais, no caso, gado, mula, cabras e ovelhas, em períodos de chuva ou de seca, o período vai depender se a área oferecer algum tipo de alimento para os animais. Certo dia Oswaldina e D. Maria Rosalina, conversavam sobre os limites do sítio do pai com o do vizinho, que é de Seu Miguel, tio de ambas. As duas

³¹ A comunidade Tapuio possui 17 sítios com 27 casas, porém na época dos trabalhos de campo 5 casas estavam fechadas. As famílias que as habitavam migraram.

afirmaram que teriam que um dia conversar com o pai e o tio, para que futuramente não houve problemas com os herdeiros, sobre os limites das terras, pois não se tinha uma cerca delimitando-as, não sabendo ao certo onde começava uma e terminava a outra.

As roças da comunidade Tapuio caracterizam-se por serem do tipo roça de toco, onde a caatinga é derrubada e, posteriormente, queimada para a implantação de novas áreas de cultivos que, embora férteis nas primeiras colheitas, apresentam ciclo vital curto sendo de cerca de 2 anos de plantios consecutivos. Após esse período, com a conseqüente queda de sua produtividade, essas áreas são deixadas em pousio, evitando assim o esgotamento total do solo, permitindo futuramente a utilização dessas áreas, após a recomposição de parte de sua fertilidade natural e composição florística, para implantação de novas roças.

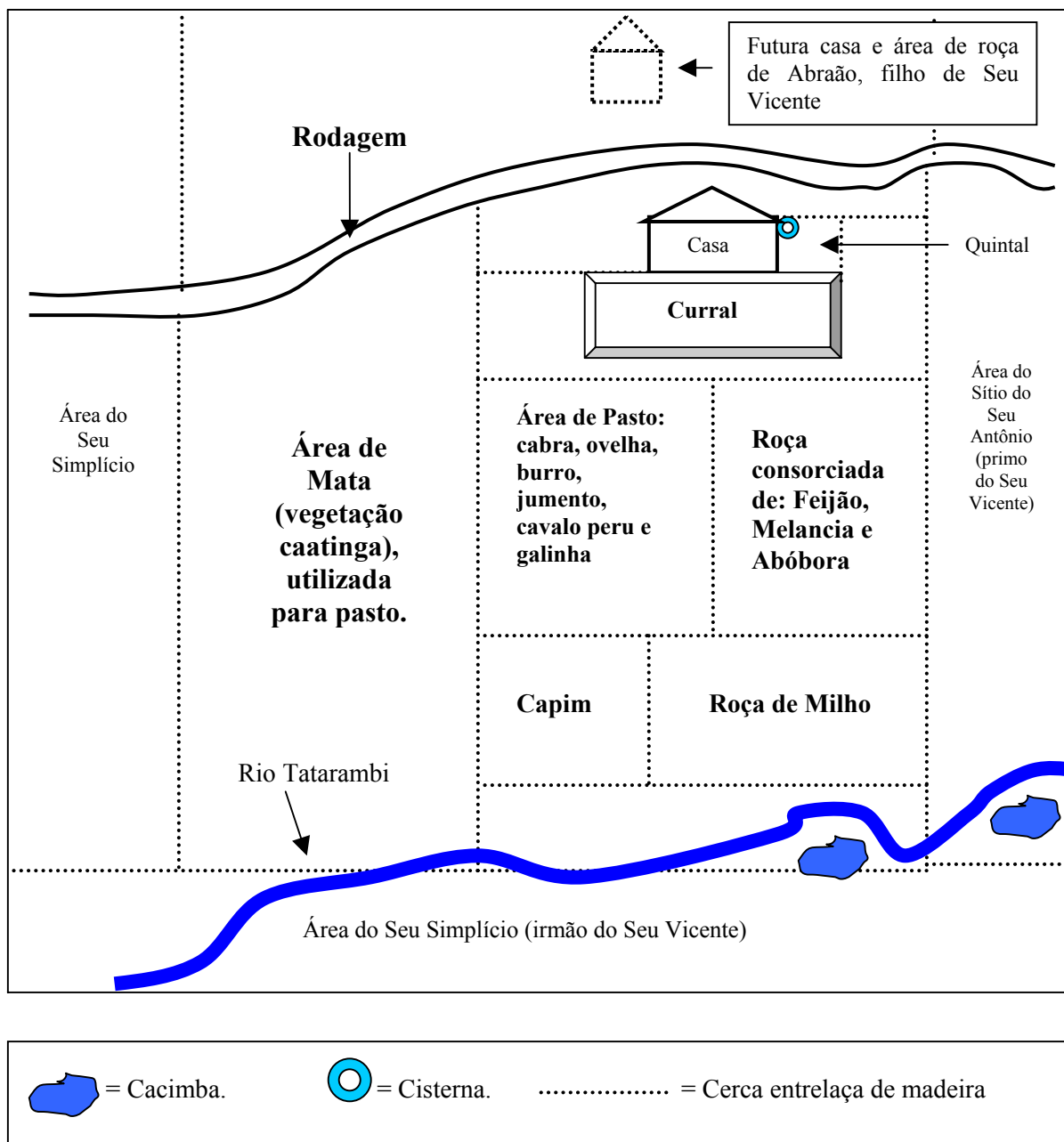
Cabe apontar que diante de uma limitação de terras agricultáveis nos sítios, quando da implantação de novas áreas de cultivo não implica, necessariamente, na derrubada da mata nativa, servindo-se os Tapuio dos antigos locais onde situavam-se suas roças, que deixados em descanso, permitiram a regeneração natural da vegetação nativa, encontrando-se essas áreas ou em estágio de capoeirinhas ou de capoeiras, sendo estas as tipologias que serão derrubadas para implantação das novas roças. Essas áreas deixadas em pousio são utilizadas como pasto para os animais na época do inverno, ou seja, na época das chuvas.

Segundo Woortmann E. (1983: 200-201), ao caracteriza o sítio camponês, afirma que,

o sítio é um sistema de partes articuladas. O conhecimento camponês orienta no sentido de procurar constituir seu sítio num sistema fechado de insumos-produtos em que cada parte produz elementos necessários à outra parte. O sítio em seu conjunto produz então simultaneamente elementos de consumo direto e de renda monetária para o grupo doméstico que, por sua vez, provê a força de trabalho necessária ao funcionamento desse sistema.

Como exemplo de um sítio e suas divisões internas, apresento abaixo um croqui do sítio do Seu Vicente, destacando as atividades agropastoris que são desenvolvidas em seu interior.

Desenho 4 - Sítio do Seu Vicente Francisco dos Santos



O trabalho no sítio de Seu Vicente começa bem cedo, antes do sol nascer. Seu Vicente e Dona Rosalina já estão acordados e prontos para uma nova jornada de trabalho. Depois que Seu Vicente toma seu café da manhã, composto de café preto, mandioca (as vezes) e carne seca (pode ser de boi, carneiro ou bode), ele vai para a roça juntamente com seu filho Abraão. No começo do inverno eles preparam a roça: colocam fogo, aram, capinam e plantam. Nessa época os animais ficam pastando soltos em certa área de mata do sítio. No final do inverno é a época da colheita dos produtos da roça³², feijão, melancia, milho e abóbora. Os animais nesse período são colocados soltos na área da roça que virou pastagem. No início do verão, Seu Vicente e seu filho começam a armazenar as sementes e fazer a derrubada da mata para outra roça. Além disso, outros serviços são realizados por eles como: consertar cercas, consertar o curral, limpar o barreiro e cuidar dos animais.

As atividades de Dona Rosalina, por causa de sua idade, hoje estão mais restritas ao chão de morada. Além de cuidar do preparo dos alimentos, D. Rosalina realiza todas as atividades da casa, como: varrer, cozer, cuidar do quintal, cuidar dos animais, pegar lenha e pegar água. A filha mais nova, Marilene (quando não está no Sindicato) e a nora Ramos ajudam em casa. As outras filhas, Luzia, Oswaldina fazem parte da diretoria da Associação Comunitária Quilombola Tapuio e Maria preside o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova. Na década de 1970, quando Seu Vicente foi trabalhar como operário na construção civil em São Paulo, era D. Rosalina juntamente com os filhos que trabalhavam na roça. A família, nesse caso, é uma unidade econômica (grupo doméstico) indivisível, onde a produção é o retorno da atividade indivisível da família (Woortmann E., 1995).

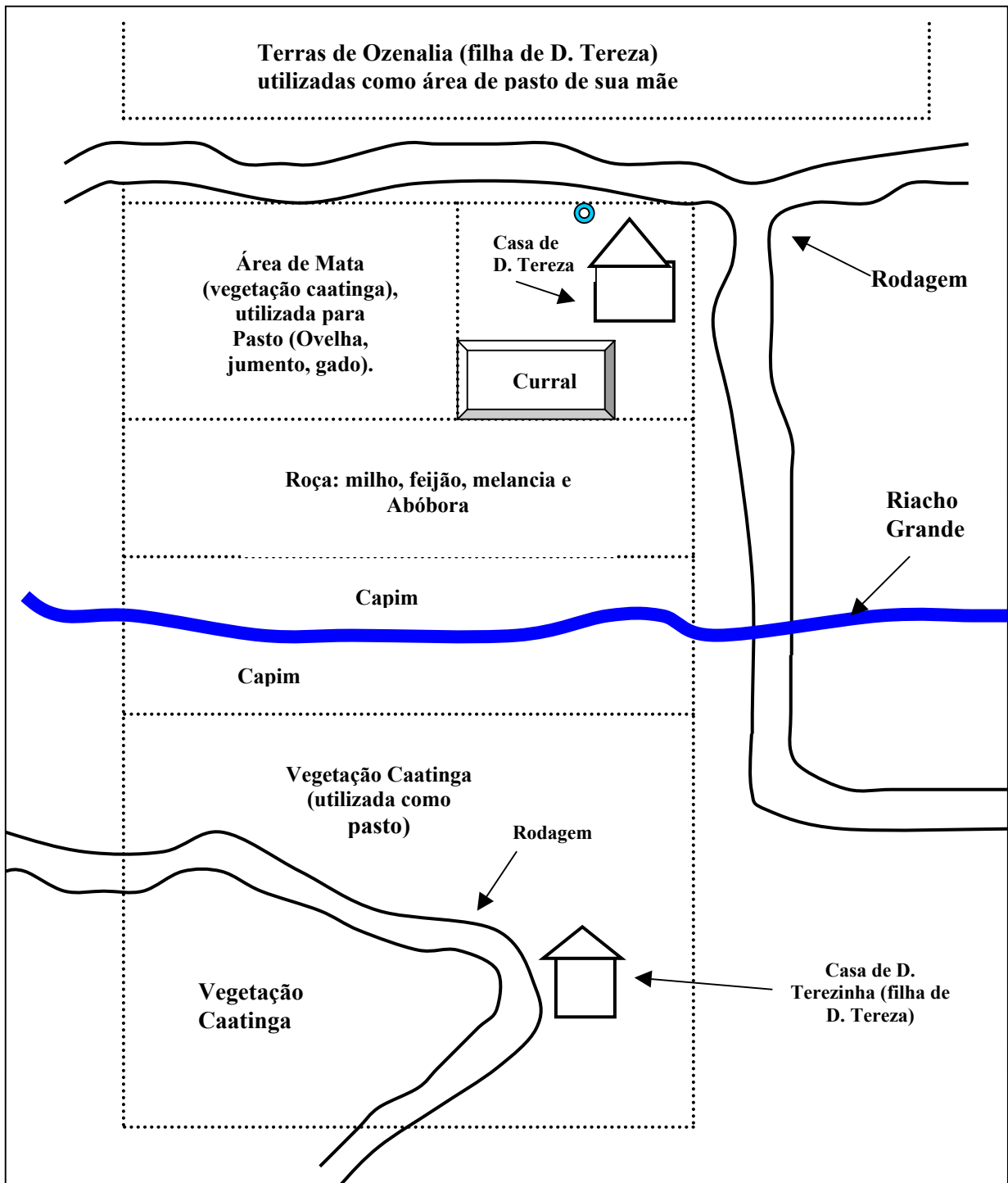
Ocorre nos sítios, como podemos perceber, uma divisão sexual dos trabalhos, porém dependendo da ocasião como falecimento de um dos pais, trabalhar fora da comunidade, separação dos pais (caso não muito comum nesta comunidade), idade avançada dos pais e doenças; os papéis podem ser eventualmente trocados.

Outro sítio que destacamos, por ter duas viúvas, é o sítio de D. Tereza, viúva de Seu Ananias José da Silva. Esse sítio possui duas casas, uma da D. Tereza e outra de sua

³² Antigamente, diz o Seu Vicente, plantavam também algodão, porém em 1987 houve uma praga do inseto Bicudo (*Anthonomos grandes*) que praticamente dizimou a cultura na região.

filha Terezinha viúva do Seu Francisco Patrocínio da Silva (primo cruzado de D. Terezinha).

Desenho 5 - Sítio de Dona Tereza Matilde da Silva

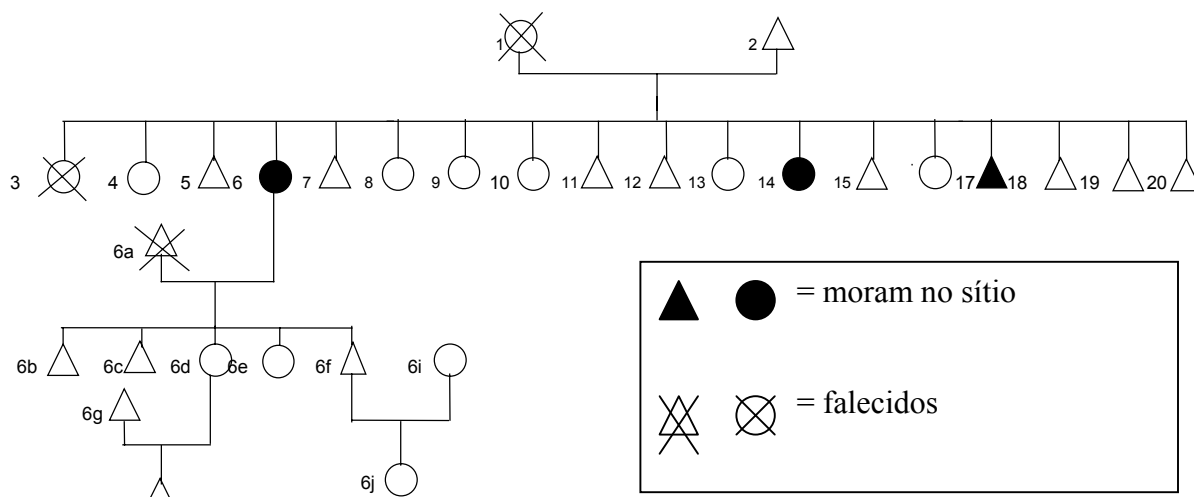


Dos 18 filhos, nascidos vivos, que D. Tereza teve, somente dois Antônio e Ozenalia moram com a mãe, os outros moram fora da comunidade. Ozenalia, apesar de morar no sítio, trabalha no colégio municipal de Queimada Nova . Com a morte de Seu Ananias houve a divisão da herança com aqueles que ficaram no sítio. Ozenalia recebeu um pedaço de terra, que é utilizada pela mãe e pelo irmão mais novo Antônio como área de pastagem. O restante das terras de Seu Ananias ficou com sua esposa D. Tereza, pois Antônio (filho mais novo), era menor de idade, não sendo beneficiado pela partilha.

A outra filha de D. Tereza, Dona Terezinha, também não foi beneficiada pela herança, pois na época do falecimento de Seu Ananias ela estava casada com Seu Francisco, os dois viviam com seus 5 filhos no sítio do pai de Seu Francisco (caso de virilocalidade temporária) ele seria o herdeiro das terras do pai. Com a morte de Seu Francisco, sua esposa, D. Terezinha, que não tinha direito às terras do marido, pois o pai dele ainda estava vivo e não fez a partilha das terras, foi morar juntamente com seus filhos no sítio de sua mãe onde construiu uma casa. Somente com a morte da mãe de D. Tereza é que ela e seu irmão Antônio terão direitos sobre a terra. Dessa forma quem tem direito à herança são os filhos que ficam na terra ajudando e cuidando dos pais, como se houvesse uma “dívida” da mãe para com eles.

Analisando a questão da “dívida” nas famílias de lavradores de duas freguesias do Baixo Minho, em Portugal, Wall (1998) afirma que os pais acreditavam que os filhos tinham uma dívida profunda para com os progenitores, esta dívida começa desde o nascimento e a medida em que os filhos crescem, aumentava também a dívida, pois os pais estariam educando-os e alimentando-os. Os filhos devem pagar esta dívida cuidando dos pais até ao fim da vida e trabalhando para eles desde de criança até a sua saída da casa, que geralmente ocorria pelo casamento. Já os filhos que ficaram na casa e não se casaram e que passaram boa parte da vida adulta cuidando dos pais e da propriedade, os pais se sentem endividados para com eles, a maneira encontrada de pagar esta dívida é ceder parte da terra a esses filhos, porém esses deverão respeitar e sustentar seus pais até que faleçam.

Desenho 6 - Família da Dona Tereza



01	Ananias José da Silva (falecido)
02	Tereza Matilde da Silva
03	Ana Paula da Silva (falecida)
04	Lucídia Tereza da Silva (mora fora)
05	Paulo Ananias da Silva (mora fora)
06	Maria Tereza da Silva
07	Florêncio Ananias da Silva (mora fora)
08	Maria dos Humildes da Silva (mora fora)
09	Carmelita Tereza da Silva (mora fora)
10	Edivaldina Tereza da Silva (mora fora)
11	José Ananias da Silva (mora fora)
12	Elísio Ananias da Silva (mora fora)
13	Terezinha Matilde da Silva (mora fora)
14	Ozenalia Tereza da Silva
15	Ozenir Tereza da Silva (mora fora)
16	Maria da Silva (mora fora)
17	Antônio Ananias da Silva
18	Manoel Ananias da Silva (mora fora)
19	Telmo da Silva (mora fora)
20	João Ananias da Silva (mora fora)

Família de Dona Maria Tereza

6	Maria Tereza da Silva
6 a	Francisco Patrocínio da Silva
6b	José Ribeiro da Silva
6c	Moises Francisco da Silva
6d	Maria do Carmo da Silva
6e	Juliana Maria da Silva
6f	Eliodoro Francisco da Silva
6g	Edinaldo Milton da Silva
6h	Edinam Edinaldo da Silva
6i	Josiane da Mata Santos
6j	Rafaela da Mata Santos Silva

No sítio de Dona Tereza existe uma área de pasto para o inverno e uma área de roça, cuja metragem é de 3 tarefas, uma tarefa é igual a 55 m². Essa roça é dividida pela família em partes iguais, ao todo são 60 carreiras que seguem a seguinte ordem: As primeiras três carreiras são de D. Tereza, na 1ª planta-se Milho, na segunda Abóbora e

Melancia e na terceira Feijão. Posteriormente, cada filho segue esta mesma seqüência, como podemos perceber no modelo abaixo até completar as 60 carreiras.

Desenho 7 - Modelo da roça familiar de D. Tereza

.....	1ª carreira (Milho)	D. Tereza (Mãe)
.....	2ª carreira (Abóbora e melancia)	
.....ROÇA.....	3ª carreira (Feijão)	
.....	1ª carreira (Milho)	Maria Tereza (Filha casada)
.....	2ª carreira (Abóbora e melancia)	
.....DA.....	3ª carreira (Feijão)	
.....	1ª carreira (Milho)	Terezinha (Filha casada)
.....	2ª carreira (Abóbora e melancia)	
.....FAMÍLIA.....	3ª carreira (Feijão)	
.....	1ª carreira (Milho)	Esta carreira pertence ao Antônio (filho solteiro) e aos netos de D. Tereza.
.....	2ª carreira (Abóbora e melancia)	
.....	3ª carreira (Feijão)	

Fonte: Trabalho de campo 2005.

O trabalho dentro do sítio, geralmente, segundo Oswaldina, está assim caracterizado,

entre dezembro a abril todas as famílias são mais voltadas para a sua roça.. Entre dezembro a abril é a época mais difícil financeiramente, pois não podem viajar para Petrolina para trabalhar, tem que cuidar da roça. Algumas famílias mais jovens, os pais vão para São Paulo conseguir um emprego e deixam os parentes trabalhando na roça. Quando chove muito a terra perde os sais minerais, chegando até a apodrecer. Também é preciso ter cuidado no armazenamento, antes era feito em um depósito de barro, hoje já está mais moderno, pois usamos estruturas de metal. Uma das

atividades na roça são as “derribadas”³³ realizadas a partir de maio/junho, para nós é melhor “derribar” nesse período, pois as folhas estão mais secas, acelerando a queimada. Nesse período muitos aqui arrumam algumas diárias. Muitas vezes ficam até dezembro fazendo a “derribada”.

De modo geral, os Tapuio não utilizam nenhuma técnica mais especificada na implantação e manutenção de suas roças, ou seja, todas as etapas correspondentes de broca, derrubada (“derribada”), queima, amontôo, coivara, espalhamento das cinzas, adubação, semeadura, capinas e colheitas, são realizadas manualmente. Essas tarefas do ciclo produtivo são realizadas praticamente pelo grupo familiar e organizadas pelo pai da família, na sua ausência a mãe é quem ocupa este papel. É ele quem orienta as diversas fases do trabalho e quem decide sobre o que será feito e em que momento. De um modo geral, essas atividades obedecem a uma divisão de trabalho baseada na idade e no sexo.

Dentro da lógica que rege este sistema agrícola, a intensidade de uso da área cultivada e a disponibilidade de áreas agricultáveis são fatores fundamentais a serem observados para que não resulte na quebra do ciclo sucessional ideal para regeneração do ambiente. Dessa forma, há uma correlação entre o tempo de uso de uma determinada área e, conseqüentemente, o seu tempo de pousio até um próximo cultivo se estabelecer no mesmo local. Conseqüentemente, as famílias se vêem, atualmente, limitadas a concentrar suas atividades agrícolas apenas em localidades (antigas áreas de roça) que foram intensamente manejadas, apresentando uma fisionomia não mais avançada do que de uma vegetação secundária em estágio inicial de regeneração. Isso pode ser visto na incerteza que aflige constantemente as famílias Tapuio a respeito da impossibilidade de se abrir novas áreas de roça e com isso vir a perder seus cultivos e agravar o quadro da alimentação deste povo.

De um modo geral a comunidade Tapuio segue o seguinte calendário do sítio, em seis meses de chuva (inverno) e seis de seca (verão).

³³ Derribada também tem o sentido de “amansar” o mato. Woortmann E. (1983: 177), trabalhando entre os camponeses em Sergipe, afirma que “o mato cultivado torna-se manso. Amansar o mato é

Tabela 10 - Calendário do sítio - Inverno

INVERNO (Chuvvas)					
Dezembro	Janeiro	Fevereiro	Março	Abril	Maiο
- Limpar a terra c/ fogo, Coivara. - Arar a terra	- Arar e Plantar Feijão, milho, melancia e abóbora	- Capinar p/ tirar o mato da roça	- Colheita Feijão, milho, melancia e abóbora.	- Colheita. Feijão, milho, melancia e abóbora	- Colheita. Feijão, milho, melancia e abóbora
	Os animais ficam pastando em outras áreas do sítio.	Os animais ficam pastando em outras áreas do sítio.	Os animais ficam pastando em outras áreas do sítio.	- Deixar o mato crescer p/ virar pastagem.	- Deixar o mato crescer p/ virar pastagem. - Animais ficam soltos na área da roça.

Fonte: Trabalho de campo 2005.

Tabela 11 - Calendário do sítio - Verão

VERÃO (Seca)					
Junho	Julho	Agosto	Setembro	Outubro	Novembro
- Colheita. Feijão, milho, melancia e abóbora	- Final da colheita.	- Armazenar as sementes. - Derrubada da mata p/ uma outra roça.	- Consertar cercas e fazer outras pequenas atividades.	- Limpar o barreiro.	
- Deixar o mato crescer p/ virar pastagem. - Os animais ficam soltos na área da roça.	- Deixar o mato crescer p/ virar pastagem. - Animais ficam soltos na área da roça.	- Liberar a área da roça para os animais pastarem. - Animais ficam soltos na área da roça.	- Preparo da terra p/ o próximo plantio.	- Preparo da terra p/ o próximo plantio.	- Preparo da terra p/ o próximo plantio.

Fonte: Trabalho de campo 2005.

O modelo de agricultura que predomina na comunidade Tapuio é a agricultura de várzea, é realizada próxima as margens dos riachos Tatarambi e Grande. As plantas essencialmente são aquelas de ciclo curto, como feijão, batata doce, milho, abóbora, melancia e de gramíneas forrageiras. Uma das grandes preocupações das famílias é proteger suas roças dos animais, por isso instalam cercas.

No ano de 1987, o Piauí, assim como outros estados da região Nordeste, foram atacados pela praga do inseto bicudo (*Anthonomos grandes*) que praticamente dizimou a cultura do algodão. A liderança Tapuio Maria Rosalina nos conta que,

torna-lo de objeto da natureza em objeto de trabalho”.

Quando no Nordeste apareceu o bicudo, uma praga que atacava o algodão, isso foi muito forte na época, aí as pessoas deixaram mesmo de cultivar o algodão, alguns ainda tenta fazer uma experiência com outro tipo de algodão branco, mas não tem dado certo.

Segundo Bandeira (1991) “*a principal lavoura do município de Paulistana, sempre foi o algodão (árbores grandes), que chegou a alcançar uma produção de 250 kg em média por hectare cada*”. Depois da praga os agricultores optaram pela lavoura de subsistência, ou seja, o cultivo do feijão e milho. Nessa mesma época, se deu também, por causa da praga do bicudo, a diminuição da cultura do algodão na comunidade Tapuio. Caso semelhante ocorreu no quilombo Conceição das Crioulas, localizado no município de Salgueiro/PE, que fica a 250 km do quilombo Tapuio. Souza (2002: 114) aponta que, “*até 1987, o principal produto da região era o algodão, mas este foi atingido por uma praga do inseto denominado bicudo, o que desestabilizou totalmente a economia do município. Antes do declínio do algodão, Conceição das Crioulas tinha feira própria e o mercado público funcionava. Hoje a agricultura é basicamente de subsistência*”.

Outro produto que era cultivado na comunidade e que hoje não plantam mais é a mandioca. Segundo Maria Rosalina,

A mão-de-obra para o cultivo e o beneficiamento da mandioca era muito caro, eles não tinham aviamento, a comunidade não tinha aviamento, e aí tinha que ser beneficiada a mandioca fora da comunidade, aí tinha que ir lá para os aviamentos do branco, e aí tinha que pagar renda, tinha que pagar a mão de obra, tinha que pagar tudo. Aí as pessoas foram parando de plantar mandioca.

A criação de animais, também localizada nos quintais das casas, ocorre em escala bastante reduzida, e destina-se exclusivamente ao próprio consumo alimentar. Destacando-se, nesse caso, a criação de frangos, carneiros, bodes, voltados ao consumo alimentar de sua carne. O carneiro foi introduzido há poucos anos na comunidade, a

facilidade em se trabalhar com ele é que dá cria duas vezes ao ano. As fêmeas é que são geralmente abatidas, um rebanho com 20 cabeças possui geralmente um macho. O carneiro é vendido para frigoríficos e abatedouros localizados nas cidades de Queimada Nova e Paulistana. São poucos os sítios que ainda tem alguma cabeça de gado, geralmente quando tem não passam de 20 cabeças. Oswaldina afirma que,

quando se tem mais dinheiro, alguns montam seus rebanhos, que são pequenos, cerca de 10 a 20 cabeças de gado, é muito difícil ter uma quantidade para vender. Nós fazemos trabalho trocado, mutirão, para pagar a diária do outro, pois não temos dinheiro para pagar diária.

Seu Patrocínio, uma das lideranças tapuio, nos relata que,

Nos tempos de seca nós plantávamos milho, mandioca, feijão, abóbora batata doce, melancia e às vezes até cana e banana. Hoje nós só plantamos milho, mandioca, feijão e abóbora, porque as águas estragaram a terra³⁴. Nas chuvas nós plantávamos (milho, arroz e mandioca) e no Verão faziam a colheita. Como dava muito milho nós tínhamos que fazer paiol para armazená-lo. E o feijão, era guardado em “urusão” feito com tijolo e areia. Hoje o tem muita seca, desde àquele tempo, quando tinha seca nós comíamos angelim, croata, coco de bambu e até abelha. Era uma festa quando nós matávamos arapiá (um tipo de abelha), comíamos e tirávamos o mel. Hoje não tem mais isto.

A narrativa acima retrata “os tempos” da roça, da seca, da chuva e das pessoas, revelando uma memória da terra e que ao mesmo tempo aponta para uma identidade. A narrativa de uma vida faz parte de um conjunto de narrativas que se interligam, ela está incrustada na história do grupo a partir do qual o indivíduo adquire a sua identidade (Connerton, 1999). Além disso, Seu Patrocínio idealiza sua época como de

³⁴ Quando ocorre um logo período de seca, as primeiras chuvas, que são geralmente fortes, levam os sais minerais da terra, fazendo com que, no dizer de D. Oswaldina estraguem a terra.

fatura, seja no período seco como no chuvoso, desse modo ocorre uma idealização do passado como sendo melhor do que a realidade do hoje.

A natureza no quilombo, que também é um tipo de “memória da terra”, pois Halbwachs (2004: 139-140) aponta que,

as imagens espaciais desempenham um papel na memória coletiva. (...) todas as ações do grupo podem se traduzir em termos espaciais, e o lugar ocupado por ele é somente a reunião de todos os termos. Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade, ao menos, naquilo que havia nela de mais estável. Certamente, os acontecimentos excepcionais também têm lugar neste quadro espacial.

Portanto, quando Seu Patrocínio fala do “tempo da natureza”, ou seja, tempo da chuva e tempo da seca, estas são imagens espaciais fazem parte de sua memória. A natureza é o referencial do seu tempo, ao falar do seu passado junta-o com a natureza, que por sua vez está ligada a uma vontade divina. A terra portanto, dentro dessa lógica, possui um valor intrínseco, como abordado por Woortmann K. (1988: 03),

nessa perspectiva não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre ela se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria.

Desse modo, a tríade Deus, homem e natureza é uma estrutura que permeia todo o universo Tapuio, cada parte da tríade é um componente da tradição, a estrutura é estruturante e ao mesmo tempo é estruturada pela tradição do grupo.

Na comunidade em questão, os termos “de fora” e “rua” são categorias simétricas que são despertadas também quando algum morador quer falar de coisas ou pessoas que são diferentes de seu contexto, ou seja, fora do território Tapuio. Sendo assim, a diferenciação e oposição dos espaços sociais são vivenciadas quando se referem à cidade, que significa “rua”. A rua é associada à poluição simbólica, pois é dela (e nunca da casa) que vem a doença (Woortmann K., 1988).

É na rua que acontece a feira, toda segunda-feira, na cidade de Queimada Nova. A feira é freqüentada por grande parte da população do Tapuio, assim como por habitantes de outras localidades do município. É nela que acontecem os negócios, a cidade se transforma, é o dia em que o comércio tem o maior faturamento e as filas nos Correios são grandes, geradas principalmente pelo pagamento do projeto bolsa escola ou do bolsa família e das aposentadorias. A feira acontece em uma praça no meio da cidade, porém possui uma grande característica que a difere de outras feiras, pois os produtos que são comercializados são, geralmente, industrializados como: roupas, sapatos, rádios e brinquedos. O mesmo ocorre com os produtos da roça, a procura maior é por gêneros alimentícios industrializados, vendidos nos poucos mercados da cidade.

Assim como na comunidade Tapuio, nas comunidades quilombolas de Alcântara, estudadas por Almeida (2002b: 14) “*os aposentados são vistos nos povoados, segundo uma interpretação positiva ao injetarem permanentemente recursos para o consumo básico e garantirem a provisão de bens essenciais, mesmo nos períodos mais críticos*”. Além disso, parte do comércio na cidade de Queimada Nova vive em torno do dinheiro dos aposentados, pois todo começo de mês os aposentados pagam suas contas. Segundo Oswaldina,

para se comprar algo tem que pagar a conta anterior, normalmente as pessoas vendem um bode ou carneiro. É difícil alguém fazer compras com dinheiro, usam uma ficha no comércio, paga-se uma ficha para poder fazer

outra compra, o dinheiro certo vem dos aposentados, que recebem seu dinheirinho todo fim de mês.

O que explica a quase inexistência de comercialização dos produtos da roça na feira é o fato de que os sítios são quase auto-suficientes, caso falte alguma coisa as relações de reciprocidade dentro do território Tapuio são acionadas. Porém, é na época da seca que os produtos dos mercados e das feiras são mais procurados. Sobre as relações de reciprocidade, Maria Rosalina nos explique,

Na comunidade se eu tenho milho e você feijão, eu vou lá na sua casa trocar três pratos de milho por um de feijão. Por que o milho tem um valor menor do que o feijão, se eu tenho arroz e você farinha, eu vou trocar o arroz por farinha. Na rua é diferente, na rua é vendido, só vale o dinheiro. Na comunidade se troca também animal, por exemplo, se eu tenho uma ovelha, aí eu troco por um burrego ou uma burrega [filhote de ovelha], troca galinha, porco, tudo é trocado, isso vem desde os nossos antepassados. Na comunidade se troca também a diária, que é o dia de serviço, é muito comum. Existe o mutirão que é quando vai um grupo maior de pessoas, mas quando só é duas pessoas, aí elas fazem uma troca, hoje eu te ajudo na capina da sua roça amanhã você me ajuda na capina da minha roça.

Na feira, o grande negócio gira em torno da venda de animais: carneiro, bode, boi, cavalo e jumento. Entretanto, os animais para abate, especialmente o bode e o carneiro, são os mais procurados. A carne é muito apreciada na região, assim como em outras regiões do Piauí. Existe na cidade de Paulistana um abatedouro que também compra estes animais dos produtores de Queimada Nova.

Ao contrário da rua, que é um local de negócio, o espaço do Tapuio é um local de reciprocidade e de honra. Segundo Woortmann K. (1988: 79) “*O espírito da reciprocidade se afirma pela negação do negócio, ainda que nada seja trocado*”. Ele é um princípio moral que opera no interior do território Tapuio que é também, um espaço de identidade.

3) Manifestações Culturais e Religiosas dos Tapuio

Neste terceiro tópico a identidade do grupo é abordada por meio das idéias e valores que manifestam nas festas, tratadas aqui como ritos, onde celebram sua vida social. Tal artifício favorece a apreensão da maneira como o grupo expressa comunicativa e performaticamente a sua identidade que tem em suas práticas sociais a base a partir da qual constrói contrastivamente a sua identidade. Diversos autores, no Brasil, como Brandão (1977), Porto (1997) e Costa (1997), têm desenvolvido estudos de festas das comunidades rurais ou das comunidades negras rurais, enfatizando sobretudo dimensões do ritual, tais como a estrutura interna de relação entre as categorias sociais que os realizam e destes com a sociedade envolvente.

Como parte integrante do universo que é a campesinidade, as manifestações culturais e religiosas são elementos bem marcantes no território Tapuio, podem costurar diferentes redes que compõem e recompõem o tecido social da comunidade, ordenando e reordenando o lugar dos personagens sociais em cena e permitindo manifestar o sentimento de identidade e de pertencimento a comunidade Tapuio. As festas de cunho religioso realizadas, como o congo, as novenas e o reisado, são rituais de interação que agrupam pessoas por interesses comuns, e que estabelecem o princípio da reciprocidade. Desse modo podem também ativar a memória coletiva e eternizar o passado.

Para Durkheim (1996) a categoria *festa* expressa os *atos de sociedade*, ou seja, ele a analisa como um fenômeno social que contém uma representação da sociedade, mas que não é essa representação. Sendo, antes de tudo, a *sociedade em ação* que se experimenta ao fazer partilhar coletivamente suas idéias e valores. As festas constituem-se um tipo de ação social coletiva que, no calendário anual de uma dada sociedade, é prevista, previsível e repetida. Sendo também um espaço social e um tempo social extraordinários onde idéias e valores se tornam mais nítidos e perceptíveis, que em outras situações sociais, ao serem festejados pelo conjunto de indivíduos de uma dada sociedade.

Como ocorre em muitas comunidades camponesas a religiosidade é marcada pelo culto aos santos, eles são mais venerados do que Cristo ou a Virgem, apesar da

importância do culto a Maria. A mesma observação obteve Wall (1988) quando estudou os camponeses do Baixo Minho em Portugal, onde também os santos são escolhidos como interlocutores privilegiados, como intermediários das graças desejadas. Segundo Costa (1999: 118) que estudou as festas religiosas na comunidade Conceição das Crioulas no norte de Minas Gerais,

o culto ao santo, cujo objetivo e função, como discutido por Pereira de Queirós (1976) tem por fim agradecer ao santo uma graça alcançada, manifesta-se como uma forma de agregação a uma coletividade, que expressa sua solidariedade familiar e grupal através da ajuda mútua entre seus membros, exteriorizada concreta e visivelmente na organização de suas festas. Estabeleça com ele relações de tipo familiar, tornando-o assim um santo pessoal, próximo, visível, quase humano e sua imagem torna-o presente no desenrolar da existência do indivíduo, da família e da coletividade. O santo é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural, pela imagem de argila e por sua essência, respectivamente, o que possibilita aos homens por sua dupla condição, exercer sobre ele alguma influência. O enunciado “agir sobre a imagem é agir sobre o santo”, constitui-se a base, a partir da qual se construíram práticas de manipulação dos santos.

Na comunidade Tapuio todas as pessoas professam a religião católica, nas paredes de todas as casas, geralmente nas salas, sempre tem um espaço para foto de um santo. Podemos perceber estas mesmas características nos quilombos Conceição das Crioulas/PE (Souza, 2002), no quilombo Brejo dos Crioulos/MG (Costa, 1999), Santa Maria dos Pretos/MA (Plínio dos Santos, 2004a) e Saracura (Plínio dos Santos, 2004b).

A comunidade Tapuio está vinculada atualmente a paróquia de Queimada Nova. O padre da Paróquia de Queimada Nova visita somente em abril, época da Semana Santa, a comunidade, nessa semana, ele realiza uma missa no salão comunitário (que foi construído graças aos esforços de Maria Rosalina), momento religioso de grande participação da comunidade. Não tendo a presença permanente de um padre para assisti-lhe religiosamente, a comunidade Tapuio instituiu, desde o século passado, como em

muitas comunidades rurais de todo o país, o *culto ao santo*. Para Costa (1999: 39) o culto ao santo é fundamental na vida religiosa e evento central em torno do qual a festa se estabelece na vida do grupo. Porém, ao culto estão anexadas funções necessárias a reprodução social da comunidade, ou seja, o pertencimento ao grupo e a posse do território onde seus membros se encontram localizados.

Durante o ano ocorre também os encontros da Comunidade Eclesiástica de Base – CEB nas casas dos moradores. A comunidade Tapuio organizam assim o calendário das festas religiosas, no mês de dezembro, tem início no dia 8 a festa de Nossa Senhora da Conceição, dia 13 festa de Santa Luzia e dia 25 nascimento de Cristo. Em janeiro e fevereiro ocorre a Folia de Reis no Tronco; em abril festeja-se a Semana Santa. Uma das festas mais esperada é a de Nossa Senhora Aparecida, que ocorre entre os dias 05 a 13 de maio, na casa de Maria Jacinta. Nesta festa se comemora a safra. Segundo D. Maria Tereza *“esta festa começou por volta de 1970, devido a uma grande seca, uma senhora da localidade Volta do Riacho trouxe a imagem de Nossa Senhora Aparecida de Petrolina para fazer uma peregrinação na região com o intuito de fazer chover”*.

Em Maio é a festa para Nossa Senhora Aparecida; em junho são os festejos de São João e São Pedro; em julho são os festejos de Santo Antônio; No dia 12 de outubro ocorre outra festa para Nossa Senhora Aparecida; No mês de novembro finaliza o calendário religioso no período da seca, no dia 01 ocorre a festa de todos os Santos e no dia 02 é finados.

As de Nossa Senhora da Saúde e Nossa Senhora da Conceição, segundo D. Maria Tereza ocorrem do seguinte modo:

A gente arrecada dinheiro na comunidade, ele vai para a compra de ornamentação, comida para quem vem, é para ser aplicado na novena. No dia 10 de outubro começa a novena de Nossa Senhora da Saúde na casa do Inácio e encerra dia 18, com procissão. Dia 30 de novembro, Nossa Senhora da Conceição é um dos festejos mais antigos da comunidade, era em Jacu e hoje está no Tapuio também. O festejo do Jacu é original, porque são dos donos, Adriano Severo combinou de comprar uma imagem da Nossa Senhora da Conceição para fazer a novena no Tapuio também

porque a esposa dele estava impossibilitada de acompanhar a novena no Jacu. O festejo de 8 de dezembro original é o do Jacu, o evento começa nos dois lugares ao mesmo tempo. Para procurar a Nossa Senhora da Conceição “da toalha”, com 150 anos, tem que ir no Jacu, porque ela está lá, a do Tapuio é apenas a cópia. As novenas encerram em Dezembro. Existe o festejo de Santa Luzia também no dia 13 de dezembro.

D. Maria Tereza, também nos conta como começou a homenagem a Nossa Senhora Aparecida,

Por volta de 1970, devido a uma seca de estiagem, uma senhora de Volta do Riacho trouxe a imagem de Nossa Senhora Aparecida de Petrolina para fazer uma peregrinação na região, para chover. E até hoje eles fazem o mesmo ritual nessa época do ano. 13 de julho na casa de Maria Jacinta e Abraão: Nossa Senhora Aparecida. 24 de agosto a 1 de setembro Vicente e Rosalina, Nossa Senhora Aparecida.

A novena é uma das atividades religiosas mais antigas da comunidade, seu Vicente, falando sobre a novena, afirmou que “*desde que eu me entendo como gente ela já existia, mas não era como hoje, era boa e bonita. Diferente de hoje, naquele tempo tinha zabumba, pifi, violão e mulher retada. Hoje têm até cachaça*”. Sua esposa, Dona Rosalina, confirma dizendo “*que os jovens de hoje, não sabem o que é música. Eu aprendi com os mais velhos. Eles rezavam, formavam roda que durava a noite inteira. Qualquer pessoa podia ir. Eles não bebiam nenhuma bebida alcoólica, apenas café. A roda ia até clarear o dia*”. Podemos perceber pelas narrativas acima que a novena é um “período-âncora da memória” (Woortmann E., 1998), um ponto de partida de todas as referências posteriores. Seu Vicente e D. Rosalina referem-se aos tempos de suas juventudes, em que a novena tinha um caráter estritamente sagrado, nesse sentido o passado é idealizado, pois nem bebida alcoólica eles tomavam, diferente de hoje, que com a introdução do álcool a novena ficou também com características profanas. Esse período-âncora é acionado para a autovalorização dos velhos, frente aos mais novos. É desse período que os mais velhos

guardam, cuidadosamente, seus troféus, aqui simbolizados pelos versos da “moda” que eles cantavam antigamente (Woortmann E., 1998). Animados pela conversar, Seu Vicente e D. Rosalina, cantam um pouco das moda do passado:

D. Rosalina: *“Lá vem a lua saindo por detrás do morro. Quem quiser moça bonita vai a uma noite de novena”*.

Seu Vicente: *“eu não penteio mais o cabelo. Deixo andar á reveria. Cabelo não é braço, mas eu pegava quem eu queria”*.

D. Rosalina: *“Alecrim da beira d’água, ô morena eu dou do bolso do namorado, ô morena eu dou, eu lhe dou meu coração, ô morena eu dou. O amor que se despreza, morena eu dou. Não se torna procurar morena eu dou”*.

Seu Vicente: *“Agora o sapo pôs o pé n’água morena eu dou. Para dá quarenta dias. Eu quis o meu benzinho. Não posso casar um dia”*.

D. Rosalina: *“A garça pôs o pé n’água e o bico na fortaleza. Vontade também consola morena eu dou”*.

Seu Vicente: *“O cavalo da viagem morena eu dou. O ladrão já carregou morena eu dou. O amor que tu me tinha era pouco e se acabou”*.

Na primeira metade do século passado na comunidade essa era a principal diversão. Era a partir das novenas e de outras festas religiosas que rapazes e moças se conheciam dançavam, noivavam e casavam. As lembranças sobre as festas passadas se fortificam graças às narrativas coletivas dos mais velhos da comunidade que, por sua vez, se reforçam por meio das comemorações públicas das festas religiosas, que são acontecimentos que marcaram e marcam a memória coletiva.

Sobre a realização da novena, Oswaldina nos conta que,

Nós matamos porcos, fazemos leilão e cozinhamos. Tudo coletivamente. Por volta das 19 horas começa a rezar, todos beijam o santo e colocam a esmola (quem não tiver não coloca). 20h30 começa a procissão, tem canto, sanfona, quando chega a hora da bandeira (hasteadada no primeiro dia pelos homens, enquanto as mulheres cantam) nós a retiramos e guardamos. No

último dia dessa novena vem gente de outras comunidades participar da festa Depois festejam: comem (primeiro os homens e depois mulheres e crianças), bebem e fazem o leilão. No dia seguinte reúnem-se em mutirão para arrumar as coisas.

No dia 20 de janeiro de 2004 participei da novena dedicada a São Sebastião, na casa dos “donos da novena”, Seu Hermógeno e sua esposa D. Carmina³⁵. Antes da novena essa família, com a ajuda dos moradores da comunidade, geralmente mulheres, arrecadam animais ou mantimentos que vão ser utilizados no dia da novena. Durante o dia a casa dos “donos da novena” estava repleta de homens e mulheres que foram ajudar nos preparativos. No quintal localizado atrás da casa, parte dos homens começaram suas atividades matando os animais arrecadados, era: 1 bode, 2 porcos, 1 carneiro e umas 15 galinhas. A outra parte dos homens, simultaneamente, iniciaram preparando os fogões de chão, eram quatro fogueiras cercadas de pedra tendo apenas uma passagem para a introdução da lenha. Depois de prontas foram colocados quatro grandes tachos, no primeiro colocaram água para ferver, para depenar as galinhas, no segundo foram colocadas as banhas dos porcos aproveitadas como óleo e depois para fazer torresmo (iguaria muito apreciada na comunidade), no terceiro tacho foi posto o bode e no quarto o carneiro. Algumas mulheres também estavam divididas em dois grupos: um grupo ficava manipulando os tachos e o outro na cozinha preparando o almoço e os alimentos que seriam consumidos na novena, como feijão, arroz, farofa, e na medida que os homens matavam e dividiam os animais, estas já os salgavam para não estragar a carne. Discorrendo sobre a comida na festa dos Santos em Conceição das Crioulas Costa (1999) afirma que, a comida simboliza, como na ceia dos cristãos em que o corpo e o sangue foi dado aos homens, um sinal da nova aliança entre eles e a divindade.

As crianças, que eram muitas, brincavam em todas as partes da casa e principalmente no terreiro, sob o olhar dos adolescentes, meninos e meninas, que ficavam sentados na varanda da casa em frente a terreiro conversando, às vezes uma ou outra mãe aparecia para ver se estava tudo bem com as crianças. Os homens e as mulheres mais

³⁵ D. Maria Carmina Dias veio a falecer, em decorrência de problemas cardíacos, no ano de 2005.

idosos, cada um em um local diferente da casa, aproveitavam a ocasião para colocarem as conversas em dia.

No meio da tarde, após o almoço, a casa começa a ser aprontada para a novena, principalmente a sala. A imagem de São Sebastião, acompanhada por outros santos – fotos e esculturas, é colocada no fundo da sala sobre uma mesa, como se fosse um altar, forrada por uma toalha branca toda bordada. Atrás das imagens dos santos fica exposto um oratório com suas portinhas abertas contendo mais fotos de santos, como São Sebastião, São Jorge, São João e Nossa Senhora Aparecida. No final da tarde os ajudantes começam a voltar para suas casas aonde vão se aprontar para a novena.

Por volta das 19:00 horas, depois que a maioria dos convidados já estão presentes, alguns homens colocaram fogo na fogueira armada no terreiro, e um grupo de mulheres sob a orientação de D. Carmina “dona da novena”, começaram a puxar o terço por meio de uma ladainha³⁶, iniciando desse modo a novena. Logo em seguida todos, homens e mulheres entraram lentamente na sala da casa beijaram a imagem do santo e em seguida colocaram esmola (como apontou Oswaldina, “*quem não têm não coloca*”) na frente de São Sebastião e depois saiam. Segundo Costa (1999),

a doação de esmolas possibilita aos devotos concretizarem coletivamente um sistema de prestações totais - a retribuição necessária no contrato de obrigações mútuas, estabelecidas entre o mundo sagrado e o mundo profano e no interior deste entre os homens que o compõem. Por meio do santo, os homens continuamente reafirmam os compromissos sociais que propiciaram organizarem essa coletividade específica, cuja trajetória histórica é comum a todos e que ultrapassa a comunidade dos devotos do santo (1999: 154).

Na hora da novena ocorre uma divisão de espaço de gênero, as mulheres ficam na sala rezando e os homens no lado de fora da casa conversando, estes começaram a

³⁶ Segundo Oliveira (2002: 141), “A ladainha, no Brasil, é uma antiga reza típica dos católicos analfabetos do meio rural, que a rezam para os santos populares. Até 1962, enquanto a língua do catolicismo oficial era o latim e os padres celebravam as missas nessa língua, ao povo que não sabia latim eram ensinadas orações longas e repetitivas, como é o caso da ladainha, na qual o rezador

entrar na casa as 20h30 quando iria iniciar uma pequena procissão, que marcava o fim da novena. Depois das 21:00 a festa iniciara, com os primeiros toques do sanfoneiro Alano. Ao mesmo tempo em que começava a música era iniciado o grande jantar. Os vínculos existentes entre as pessoas da comunidade são atualizados em torno da mesa, bem abastecida de comida e bebida. Para Costa (1999: 115) “*a função principal desse momento é possibilitar que os vínculos de pertencimento e de solidariedade a uma dada unidade social, ganhe expressão*”.

Na hora das refeições, a novena segue uma tradição que vem de dentro do chão de morada, primeiro são os homens que se alimentam depois vem as mulheres e crianças. Uma hierarquia do chão de morada que é passada para a novena. Após a refeição começa o bingo geralmente de algum produto que foi arrecadado podendo ser animal, pinga, camisa, bola, e outros mais, principalmente na hora do bingo a bebida alcoólica, que se resume na cachaça, é liberada. No dia seguinte, várias pessoas que ajudaram na novena reuniram-se outra vez para arrumar a casa.

Ao analisar as festas na comunidade de Conceição das Crioulas Costa (1999) também observa a arrecadação de bens materiais que serão utilizados em um leilão ao final da festa ao santo, ele afirma que,

Os leilões, como largamente discutido nos estudos que enfocam a relação santo padroeiro x camadas populares nos países de formação latina, constitui-se em um compromisso baseado na reciprocidade entre as partes, refletindo o contrato social existente entre os homens. A reciprocidade inerente a esses contratos não caracteriza apenas uma prática social vigente nas sociedades de pequena escala, mas principalmente, numa das condições que o princípio de igualitarismo comunitário requer para que a vida social possa processar-se entre os membros de dado agrupamento humano (1999: 132).

As festas sagradas ou profanas reúnem praticamente toda a população Tapuio, ela é um suporte de um ritual de interação, agencia laços sociais, entrecruza redes e

invoca uma seqüência de nomes de santos e os demais participantes respondem: rogai por nós”.

permite os reencontros de velhos vizinhos, parentes e amigos. Aparece como o espaço fundamental no imaginário dos habitantes que podem, nesse “tempo” viver uma unidade e ativar lembranças do passado tanto quanto transmitir novidades. O calendário das festas e novenas está assim composto:

Tabela 12 – Calendário de festas – Inverno

INVERNO (Chuvvas)					
Dezembro	Janeiro	Fevereiro	Março	Abril	Maió
- Dia 8 festa de N. Sr ^a da Conceição e novena. - Dia 13 festa de Santa Luzia. - Dia 25 nascimento de Cristo.	- Dia 1 festa de ano novo. - Dia 6 festa do reisado ao santo reis. - Dia 20 festa de São Sebastião, casa de José e Maria Carmina.	- Reisado	- Atividades da semana santa. - Dia 8 dia das mulheres.		- De 5 a 13 de maio festa para N. Sr ^a Aparecida, festejo da Safra, na casa de Maria Jacinta.

Fonte: Trabalho de campo 2005.

Tabela 13 – Calendário de festas – Verão

VERÃO (Seca)					
Junho	Julho	Agosto	Setembro	Outubro	Novembro
- Festa de São João e São Pedro. Fogueira nas casas.	- Dia 19 N. Sr ^a Aparecida. Novena, casa da D. Rosa. - no dia 13 na casa de Maria Jacinta e Abraão: Nossa Senhora Aparecida - Festejos de Santo Antônio	- Entre os dias 6 a 14, novena de Bom Jesus da Lapa ³⁷ , casa do Sr. Simplício. - Entre os dias 24 a 30 novena de N. Sr ^a Aparecida na casa do Sr. Vicente e de D. Rosalina..	- Entre os dias 2 a 10, novena de N. Sr ^a Aparecida, casa do Sr. Sebastião. - Dia 21 novena casa do Sr. Antônio Miguel.	- Dia 12 Festa de N. Sr ^a Aparecida. - Entre os dias 10 a 18 novena de N. Sr ^a da Saúde, casa do Sr. Inácio.	- Dia 1 festa de todos os Santos. - Dia 2 finados.

Fonte: Trabalho de campo 2005.

Segundo Oswaldina, a Festa de Reis é uma forma de comemorar o Santo Reis³⁸ e divertir a comunidade. Às vezes cantam o Reis para três famílias, tocam e dançam,

³⁷ Para entendimento sobre o culto ao Bom Jesus, ver o trabalho de Steil (1996) que realiza um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, através das romarias que a população sertaneja realiza.

³⁸ Santo Rei – sincretização do Rei de Congo -, cuja imagem em outras localidades e reconhecida como São Gonçalo do Amarantes, santo de origem portuguesa e protetor das mulheres e que foi, no Brasil, o veículo utilizado para o culto aos mortos, conforme Brandão (1981). É significativo que

quando querem transformar a cantoria em festa, apenas uma casa é visitada e a festa continua pela noite toda. É uma forma de comemoração e preservação da tradição. Outro objetivo do Reis é comemorar a entrada do ano novo, o Natal e o dia do Santo Reis. Para Costa (1999), a festa ao santo é a base sobre a qual se ergueu e é atualizado o sistema ritual do grupo católico nessas comunidades.

Falando sobre a festa do Santo Reis, Maria Rosalina nos conta que,

a Festa dos Reis celebrada na comunidade é uma tradição que foi passada de geração em geração, antigamente era mais natural, com caretas e bois. O Reis começa em 6 de janeiro e se estende até o final do mês, quando alguém da comunidade falece, não acontece a folia por luto e respeito. Antes a festa era celebrada só na comunidade, mas hoje as pessoas de fora pedem o Reis em casa. O Reis é cantado em qualquer dia da semana a partir das 20:00 ou 21:00 horas. No mês de janeiro geralmente as pessoas deixam duas ou três garrafas de cachaça em casa porque qualquer dia podem chegar na sua casa para cantar o Reis. A cantoria é feita da seguinte maneira: todos vão em silêncio para não acordar a família da casa e começam a cantar o Reis usando o nome da família. Hoje a festa de Reis está muito vazia, não tem mais fantasias, não tem mais o boi porque nem todos sabem dançar, antigamente era mais tradicional. Ultimamente estão querendo fazer o resgate dessa tradição.

Segundo informou D. Lurdes, a música tocada era a seguinte,

Senhor dono da casa [nome da pessoa], queira nos receber, peço que nos dê licença, no cantar o Santo Reis, Santo Reis ele não dorme, nem querer que vai dormir, vós micê senhor [nome da pessoa], passa a mão no seu cabelo, que do céu vem lhe caindo, pingo de água de cheiro, vós micê senhor [nome de outra pessoa da casa], é um pé de manjeriço, daquele bem miudinho, que

este represente um santo que serviu de veículo para a sincretização de culto aos antepassados entre os africanos no Brasil rural, como em Ivaporanduva, comunidade negra do vale da Ribeira em São

[nome da mulher dona da casa] *traz na mão, que candeia é aquela, que alumea lá por dentro, é os olhos de [nome de moça da casa], que clareia toda gente, Abre essa porta que tem de abrir, que viemos de longe queremos seguir, mais alguma coisa tem para nos dar, bife e lombo e o resto sem farinha. Bater pandeiro não tem, quem não vai ao Reis, prazer não tem. Ô de casa, ô de fora, menino vai vê quem é, são os cantadores de Reis, do Divino São José, São José ele não dorme, nem quer que vá dormir.*

Outra festa religiosa que ocorre na comunidade, mais especificamente na casa de D. Maria Jacinta, é a celebração da Sentinela na sexta-feira Santa, que tem como base o catolicismo popular. É um momento de vigília pela paixão, morte e ressurreição de Cristo. Maria Rosalina aponta que,

a festa da Sentinela parece com uma novena, a pessoa responsável pela Sentinela, na sexta-feira Santa, de manhã cedo coloca o oratório na mesa da sala, cobre com um pano, assumindo o sentido de um corpo morto, as pessoas vão chegando na casa e começam a rezar e a cantar. Meia noite, quando o galo canta, o Santo é descoberto e colocado fora do oratório e a reza continua até quase amanhecer. Quando o dia está amanhecendo, cantam a música aleluia, conhecida como Glória nas Igrejas, que é a celebração da graça da ressurreição de Cristo.

As festas na comunidade quilombo Tapuio representam a tradição das gerações, em cada geração podem ser acrescentados novos ritos e símbolos, conforme a realidade social da geração. Nesse sentido pode-se falar em “tradição inventada” que para Hobsbawn (1997: 9) caracteriza-se por,

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam

Paulo (Queiróz, 1983).

inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.

Outro fator que pode ser observado nas festas na comunidade Tapuio é a noção de dádiva (Mauss, 1974), que dentro do micro universo que são estas festas, engloba os convites, visitas, favores e promessas. E dentro de um macro universo ocorre uma troca de dádivas que perpassa pelo compadrio, pela organização da agricultura (bens e serviços), das atividades religiosas e das festividades. A tradição (Hobsbawn, 1997) e a dádiva (Mauss, 1974) são elementos que estão imbricados, não só com relação às festividades, mas também com toda organização social e de parentesco da comunidade em questão.

4) Memória local dos conhecimentos tradicionais (Educação e Saúde)

Durante várias décadas o ensino público não fez parte da realidade da comunidade Tapuio, os mais idosos, como D. Rosalina (mãe de Maria Rosalina) afirma que, *“existia um negro na região muito inteligente chamado Zé Marcelino, ele que era o professor, várias famílias de pessoas brancas chamavam-no para dar aulas aos seus filhos. E muitos dos que são hoje médicos e advogados, que moram em Queimada Nova, aprenderam a ler e escrever com ele”*. Seu Patrício conta que,

eu não sei ler e nem escrever, porque naquele tempo não tinha escola fácil quem quisesse estudar tinha de sair da comunidade. Só tinha escola no povoado Jacu, e era pequena. Quando algum menino ia para esta escola, os pais preparavam moqueca de feijão, rapadura e farinha para eles comerem durante a semana, pois eles só voltavam para casa domingo. Até sábado tinha aula, era chamada de agrumento. Nessas aulas eles tinham que decorar as letras. O professor colocava no quadro o ABC e tampava duas letras a que ficasse de fora ela pedia para alguém dizer, quem não soubesse levava palmatória, quem acertava que batia.

Segundo Oswaldina, no tempo dos mais velhos não existia escola na comunidade, uma família que tinha um pouco mais de recurso contratava uma pessoa, que sabia contar, ler e escrever, para ensinar em casa aos seus filhos, às vezes esta família chamava os filhos de outras pessoas para assistirem as aulas.

As crianças aprendiam amedrontadas pelos castigos. Elas só aprendiam o básico: ler, contar e escrever. As mulheres geralmente não podiam freqüentar às aulas, porque os pais não deixavam, com medo de que fossem escrever cartas aos namorados! Só que algumas aprendiam escondidas com os irmãos.

A comunidade de Tapuio não possui até hoje uma escola, todas as crianças que estão entre a 1ª e 4ª série tem que andar mais de 2 km para estudar nas escolas da zona rural de Queimada Nova, uma fica no povoado Tanque Velho e a outra no povoado Cigano. Já as crianças e os jovens que estão entre a 5ª e 8ª série tem que andar mais tempo, cerca de 5 km, até as escolas que ficam nos povoados de: Jacú, Cantinho e Capim. Escola de segundo grau só existe em Queimada Nova. Das 108 pessoas que moram na comunidade, 85 sabem ler e escrever. Trinta e seis pessoas estão estudando atualmente, cursando as seguintes séries: de 1ª a 4ª série existem 14 pessoas; de 5ª a 8ª série são 17 pessoas; e no 2º grau são 5 pessoas matriculadas.

Quanto ao sistema público de saúde, a comunidade não possui nenhum tipo de assistência interna do Estado, como posto de saúde ou mesmo agente de saúde. As pessoas que necessitam de tratamento ou que estão em estado grave são encaminhadas ao hospital público de Queimada Nova, porém na maioria dos casos, o hospital, por falta de estrutura, encaminha o paciente para o hospital Petronila Cavalcanti em Paulistana, que fica a mais de 40 quilômetros da comunidade. Segundo Maria Rosalina,

Na verdade eles chamam o hospital de unidade de saúde, se você for chegar não tem nada de unidade, lá é uma casa que se chega um paciente grave, questão de vida ou morte, você não encontra um médico para atender, aí a marcação da consulta tem que ser feita por telefone, e aí se o médico tiver

com boa vontade atende, mas geralmente o paciente vai para Paulistana, ou para Petrolina, se não for o paciente fica lá penando esperando o médico aparecer. Tem a farmácia básica que não adianta você procurar nenhum tipo de remédio porque não vai encontrar, se você não votou no prefeito você não tem remédio, até parece que a doença é partidária. Dentro da unidade não tem divisão todos ficam juntos numa mesma sala. Porém, o que mais grave dentro do sistema de saúde do município de Queimada Nova é a politicagem. Se você está doente e precisa levar um doente para Paulistana, a cidade mais próxima, então você tem que se humilhar para conseguir um transporte para levar o doente. Chegando em Paulistana tem que passar por outro processo de humilhação, pois lá eles querem saber quem enviou o paciente. Hoje existe um hospital regional em Paulistana que atendem as demandas, mas se chegar nesse hospital aí o médico tem que saber quem lhe mandou para ser tratado ali.

Um das lutas de Maria Rosalina é tentar conseguir um posto de saúde que atenda a comunidade Tapuio, segundo ela,

Nós fizemos um diagnóstico da comunidade, o terceiro, nele nós colocamos as potencialidades, os limites e as saídas, e dentro das propostas a gente colocou, tanto a questão de um telefone público, pois a comunidade não tem, quanto também um posto de saúde para a comunidade, esse documento a gente fez via FUNASA e foi enviado para o ministério, até hoje não aconteceu nada.

As doenças mais frequentes na comunidade são: diarreia e gripe em crianças de 6 meses a 8 anos e hipertensão (pressão alta) em adultos com mais de 50 anos. Como ocorre na maioria das comunidades camponesas, as pessoas tentam se curar dentro do próprio grupo doméstico, caso não consigam buscam um benzedor, insistindo a doença procuram o médico/hospital. Procurar o médico/hospital quer dizer que o caso merece

preocupação, pois o médico/hospital, geralmente na comunidade Tapuio, está relacionado com a morte.

Com relação aos partos, comumente as mulheres têm seus filhos no hospital público de Paulistana, porém há um número sensível de casos de mulheres que preferem ter seus filhos em casa, acompanhadas por parteiras da comunidade Tapuio. Das 42 mulheres, acima de 10 anos, 28 tiveram partos sendo que: 16 no hospital e 12 em casa auxiliadas por uma parteira. Existem três parteiras na comunidade que são: D. Rosalina, D. Maria do Socorro e D. Germana. Sobre as funções das parteiras, D. Rosalina nos explica que,

começam com um exame alguns dias antes do parto para verificar a posição do neném e marcar a data provável do seu nascimento, ela também verifica a alimentação da mãe e do filho, aí ela verifica também se a mãe está cumprindo as recomendações que devem ser seguidas durante o resguardo.

Muitas vezes, as parteiras no Tapuio acumulam as funções de benzedeira como forma também de aumentar a credibilidade em seu trabalho e porque executam alguns procedimentos de ordem do sagrado ao pedir proteção divina à mulher que vai ter um filho.

O conhecimento das parteiras geralmente foi adquirido pela longa experiência ao ter seus filhos e ter ajudado uma parteira mais velha, freqüentemente a sua mãe, em outras ocasiões. O pagamento para os serviços da parteira é caracterizado pela dádiva e contra dádiva. Quem recebeu os serviços fica obrigado a realizar algum tipo de trabalho futuro, só vai depender do momento de “precisão” da parteira. As crianças que nasceram por intermédio das parteiras, quando crescem a chamam de “mãe”. Segundo Maria Rosalina,

As pessoas chamam as parteiras de mãe pelo resto da vida, seja homem, seja mulher, e tem que tomar bença de joelhos. Eu fazia isso, quando minha mãe que me pegou estava viva, mas a onde ela estive a gente tinha que cumprimentá-la pedido bença de joelhos. Do mesmo modo que a gente faz

com nossos pais e padrinhos, pedindo bença de joelho, nós fazia com a nossa parteira, nossa mãe. Isto é um sinal de respeito.

Ocorre também no Tapuio o trabalho dos benzedeiros, geralmente, pessoas mais idosas, que aprenderam ainda jovem as rezas com os pais. Suas funções são rezar as orações que possam proporcionar a cura de certos distúrbios da saúde que não são solucionados por remédios caseiros ou industrializados, a crença que estes se pautam é da religião católica. As doenças mais comuns são: ferimentos, picadas de cobra e insetos, quebranto³⁹ e outras. Em alguns casos são utilizados, nos tratamentos das doenças, chás de ervas e cascas/folhas de árvores e algumas plantas com propriedade terapêuticas (ver tabela abaixo).

Tabela 14 – Plantas Terapêuticas

Nº	NOME COMUM	USADO PARA
01	Sete dor	Dores em geral, má digestão, dor de barriga
02	Decedeira	Diurético
03	Boldo	Estômago
04	Pinhão Roxo	Dor de barriga, contra veneno de cobra, dor de garganta, infecção, cicatrização
05	Juazeiro	Digestão, mal olhado, combate a caspa, utilizada como escova de dente
06	Musambe	Cicatrização, o chá é bom para gripe
07	Aroeira	Todo tipo de inflamação, principalmente ginecológico
08	Baboza	Contra caspa, câncer do colo do útero
09	Hortelazinho	Diarréia infantil
10	Malva Capagarote	Rins e câncer
11	Agulha de Cavalo	Rins, diurético
12	Jurema preta	Infecção, má digestão, cicatrização
13	Quebra faca	Sinusite, gripe, alergias
14	Imburana de cheiro	Sinusite, má digestão, gripe, derrame (utiliza a semente), contra veneno, a casca é utilizada contra dor de dente

Fonte: Trabalho de campo 2005.

O trabalho mais freqüente de um benzedeiro é benzer crianças pequenas que sofreram as conseqüências de um mau-olhado de alguém que as viu, invejando-as ou que estão com diarréia, que caracteriza o “vento virado”, por ter levado um susto ou um tombo. O benzedeiro não cura a doença quem cura é Deus, dizem eles. O papel desses seria, então, de mediador entre o paciente e a divindade.

Os benzedeiros mais conhecidos na comunidade são: Seu Vicente, D. Jacinta, Seu Inácio, D. Marlene e D. Rosa. Os benzedeiros são uma espécie de “guardiãs da memória” da comunidade, pois além de conhecerem todas as plantas medicinais da região, guardam um histórico da saúde dos moradores, a época em que ficaram doentes, o que foi utilizado para cura, a reza que foi feita, o santo que foi submetido o pedido de cura, as mortes que ocorreram, etc.

Dentre as várias plantas de propriedade terapêuticas da região se destaca a favela, segundo Oswaldina Rosalina dos Santos.

A Favela é uma planta que tem várias utilidades, a sua folha é medicinal, boa para inflamações. Quando a folha fica amarelada, torna-se um ótimo alimento para engordar os animais, é aconselhável guardar as folhas da favela, da aroeira e do marmeleiro para alimentar a criação. A folha do marmeleiro quando cai tem uma substância parecida com mel que engorda a criação. Da favela pode ser aproveitada a lenha, nas novenas para fazer o fogo do terreiro. A madeira não é muito resistente, mas ajuda em muita coisa. Em relação à alimentação, o bago (semente) da favela é muito nutritivo, é parecido com feijão. Pode-se fazer paçoca, rapadura, doce de leite. A Favela também é perversa porque quando a folha está madura e cai dentro da água ela solta uns espinhos que machucam muito quando pisamos em cima. A dor parece uma picada de cobra e é mais doloroso quando a pele está absorvendo o leite da folha.

³⁹ Doença que se caracteriza por moleza no corpo, febre e diarréia. As vítimas preferenciais são crianças. Popularmente chamado de mau-olhado.

Na comunidade Tapuio existe também uma equipe da Pastoral da Criança⁴⁰, constituída pelos próprios moradores, fazem parte: Maria de Lurdes dos Santos, Elsa Maria da Silva, Marlina Maria dos Santos e Lucídia Maria dos Santos. Suas atividades consistem em fazer medicamentos caseiros como: xaropes para gripe, sucos caseiros e outros, além da pesagem das crianças. Em casos de doenças mais graves as pessoas vão para o hospital em Paulistana. As doenças mais comuns são: pressão alta, diarreia (proveniente da água), gripe, problemas vertebrais e cardíacos. Segundo Oswaldina,

antes de 1990, que foi quando a Pastoral entrou na comunidade, o número de crianças que morriam era grande, era justamente na época das primeiras chuvas, morria uma, duas crianças. Depois que criou a Pastoral da Criança, graças a Deus, toda criança que nasce na comunidade consegue sobreviver.

As técnicas de tratamento desenvolvidas pela comunidade Tapuio estão atreladas aos seus conceitos de saúde, doença, tratamento e cura. A lógica desses conceitos está na concepção de quem realmente cura as pessoas é Deus. A parteira, o benzedeiro e mesmo os agentes da Pastoral da Criança são apenas pessoas que estão encarregadas de executar o trabalho necessário para propiciar a atuação divina. Dentro dessa perspectiva, se a terapia está correta, mas o doente morre, é porque ele não merecia viver mais, não

⁴⁰ A Pastoral da Criança é ligada a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB, começou os seus trabalhos em 1983, com a Dra. Zilda Arns Neumann. A base de todo o trabalho da Pastoral da Criança são a família e a comunidade. A dinâmica consiste em capacitar líderes comunitários, que residem na própria comunidade, para mobilização das famílias nos cuidados com os filhos. Esta metodologia conta com três momentos de intercâmbio de informações: 1) Visitas domiciliares mensais, realizadas pelos líderes a cada família acompanhada; 2) Dia do Peso, quando cada comunidade se reúne para pesar todas as suas crianças; 3) Reuniões mensais entre os líderes de uma mesma comunidade, para refletir e avaliar o trabalho realizado no mês anterior. Junto a essas atividades ocorre também um conjunto de ações: 1. Apoio integral às gestantes; 2. Incentivo ao aleitamento materno; 3. Vigilância nutricional; 4. Alimentação enriquecida; 5. Controle de doenças diarreicas; 6. Controle de doenças respiratórias; 7. Remédios caseiros; 8. Estímulo à vacinação de rotina das crianças e das gestantes; 9. Brinquedos e Brincadeiras; 10. Prevenção de acidentes

cabendo recriminações às pessoas que procuraram curar o doente. Abaixo Oswaldina nos relata um caso de falecimento de uma criança na comunidade,

Houve um caso de morte recente aqui, uma menina morreu porque não tomou uma vacina a tempo e quando foi para o hospital ficou internada, não resistiu. E outro caso, o de minha tia e de um tio que morreram do coração e de minha sobrinha que era deficiente e morreu com 12 anos, seu pai ficou doente, nós tentamos interná-lo em uma clínica particular, mas estava muito caro, ele morreu depois de 6 dias internado. Falecimentos na maternidade raramente acontecem.

Na comunidade Tapuio existem dois cemitério, o primeiro foi construído por uma família bem antiga da comunidade, que não mora mais no Tapuio. Ele está localizado perto da casa do Seu Antônio, segundo Maria Rosalina “o cemitério foi construído nos anos 30 ele bastante pequeno, tanto que só foram enterrados nele quatro pessoas, depois nunca mais ninguém foi enterrado nele, ele era só de uma família”.

O segundo cemitério foi construído em mutirão em 1982, em terras doadas pelo Sr. Miguel, tio paterno da liderança Maria Rosalina, para ser enterrada D. Ana Rosa da Conceição, avó paterna de Maria Rosalina. Antes dessa data os moradores do Tapuio eram enterrados no cemitério que existe na comunidade quilombola Jacú⁴¹ (município de Paulistana), distante cerca de 12 km dos Tapuio. Maria Rosalina afirma que,

As pessoas quando morriam no Tapuio os parentes andavam 12 km, com o defunto numa rede, até o Jacú, onde era enterrado. Aí o meu tio Símplicio, como ele era o mais velho da comunidade, juntou a comunidade para discutir sobre a criação do cemitério no Tapuio. Quando ele chamou para

domésticos; Educação para paz; 12. Prevenção de doenças sexualmente transmissíveis; 13. Saúde Bucal; 14. Catequese do ventre materno aos seis anos de idade (www.pastoraldacrianca.org.br).

⁴¹ É interessante, aqui acrescentar, que ao contrário de Tapuio a população de Jacú, que tem o mesmo perfil quilombola, não tem uma liderança local.

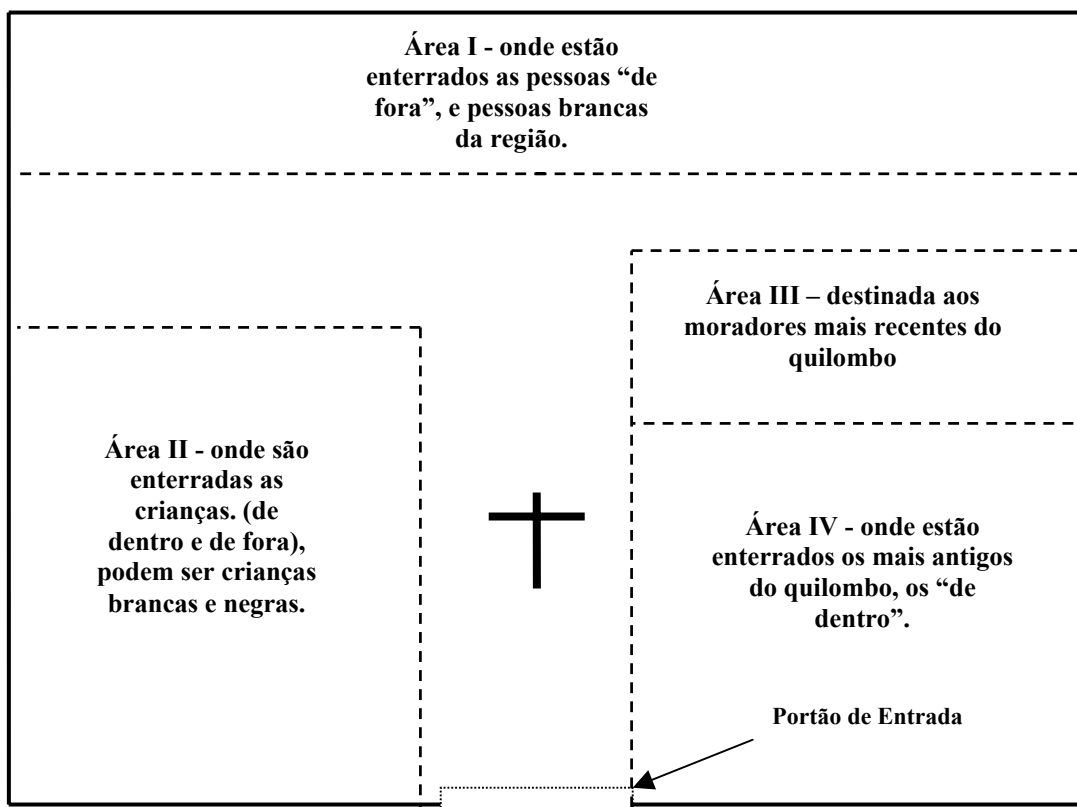
discussão o pessoal não queria ir para falar de cemitério, pois todo mundo tem medo de construir cemitério. As pessoas imaginam que se construir um cemitério a pessoa morre, hoje a comunidade tem outra visão, mas antes era isso tinha um remoço, pois era assim fez um cemitério tinha que ter gente para botar dentro e ninguém queria ser esse alguém. Aí quando minha vó morreu ele disse que não ia levar ela para o cemitério do Jacú, ele iria sepultar ela na comunidade e a onde ela fosse sepultada seria construído o cemitério, aí foi de acordo com os filhos e com o restante da comunidade, a partir daí que se tomou a iniciativa de construir o cemitério.

Entre as comunidades do Jacú e a do Tapuio ocorre uma relação antiga de parentesco, por isso também até 1982 as pessoas no Tapuio, inclusive os casais fundadores, eram enterrados no Jacú. Como afirma o Seu patrocínio, “*em Tapuio e em Jacu todas as pessoas que residem na comunidade são de alguma maneira parentes*”.

O cemitério local tem aproximadamente 60 m², é cercado por um muro feito de adobe pintado de branco, o cemitério na comunidade Tapuio tem as mesmas características do cemitério da comunidade Jacú. No cemitério da comunidade Tapuio existem 67 covas sendo que 45 são de adultos e 22 de crianças. O cemitério mais do que um espaço do corpo é um espaço de memória, nele podemos ter também o cruzamento das memórias dos mortos dita pelos vivos; a memória proibida, a memória oficial e oficiosa, a memória enquadrada e a memória de esteio. O cemitério é o verdadeiro paradoxo da memória, em que o passado (dos mortos) é o presente (dos vivos).

O cemitério se parece como muitos do semi-árido nordestino porém, aos poucos começa a se perceber a divisão interna, não há fisicamente nenhuma delimitação dos espaços. Entretanto, quando se vê os nomes dos falecidos e a idade nas cruces torna-se clara a divisão que ocorre. Ou seja, as mesmas categorias que são utilizadas para diferenciar as pessoas “de dentro” e “de fora” no interior do território Tapuio, também são empregadas no cemitério.

Desenho 7 - Cemitério da Comunidade Tapuio



São quatro áreas que formam o cemitério. Na primeira área são enterradas as pessoas que são “de fora” da comunidade, a área está localizada nos fundos do cemitérios, nesse grupo entram todos os moradores que são vizinhos ao território Tapuio e que por causa da contigüidade dos seus sítios para com o cemitério preferem que seu ente querido fique próximo. Porém, para ser enterrado nesse cemitério a pessoa “de fora” tem que pedir autorização aos Tapuio.

A segunda é reservada as crianças entre 0 e 10 anos, tradicionalmente chamadas de anjinhos, localizada na entrada do cemitério. As crianças são geralmente tidas no ideário do homem nordestino, como anjinhos, seres sem sexo e sem maldade. Esta é uma área do “puro”, onde as categorias sociais “parente de fora” e “de fora” não existem, pois todos são “de dentro”, nesse caso existe o pertencimento ao universo religioso do grupo, onde todas as crianças, que são anjos, pertencem ao reino de Deus juntamente com toda comunidade Tapuio que é “de dentro”.

A terceira área é o local onde são enterrados os “parentes de fora”, que são os moradores mais recentes do Tapuio, ela está localizada entre a área dos “de dentro” e as dos “de fora”. Na maioria dos casos o “parente de fora” prefere ser enterrado em sua comunidade de origem, próximo aos seus parentes (geralmente pais), por isso nesse espaço, atualmente, não tem ninguém enterrado.

Por fim, na quarta área, que fica logo na entrada do cemitério ao lado da área dos anjinhos, é o espaço em que somente são enterrados os moradores mais antigos da comunidade, porém como percebido em campo, todos os moradores “de dentro” que morrem, tirando as crianças, são enterrados nesse espaço. A lógica é a de que, geralmente, as pessoas querem ser enterradas ao lado de algum parente que já faleceu.

Ocorre então, também, no cemitério a oposição entre “puro” e “impuro”, mantido pelo afastamento espacial dos túmulos e que obedece às categorias de pertencimento, “de dentro”, e de exclusão “de fora”. Este dualismo existente em diferentes aspectos da visão de mundo dos Tapuio é um dos alicerces de sua identidade.

CAPÍTULO III

DA INVISIBILIDADE A VISIBILIDADE DE UMA MULHER QUILOMBOLA

A comunidade vem desde nossos antepassados. Nossa comunidade surgiu a partir de meu tataravô. Para nós ele permanece vivo até hoje, porque a resistência que a gente tem tido de permanecer vivos na nossa comunidade. Essa resistência partiu dele. Somos de uma comunidade que até hoje não conta com escola, energia elétrica, pouco acesso à água potável e assistência à saúde. (Maria Rosalina, liderança quilombola)

As identidades de Maria Rosalina dos Santos, enquanto Maria – da comunidade Tapuio, Maria do Povo – liderança sindical e Maria Rosalina – liderança quilombola no Piauí, são identidades que adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas. A representação aqui atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações no seu interior (Hall, 1997). Desse modo, as identidades são formadas e transformadas no interior da representação. Nesse sentido existem três Marias, cada uma delas representa uma identidade própria em seus “campos sociais” (Bourdieu, 1984). Cada identidade por sua vez foi construída

de forma distinta, porém são complementares. Nesse sentido Woodward (2005: 30) afirma que,

Os indivíduos vivem no interior de um grande número de diferentes instituições, que constituem aquilo que Pierre Bourdieu chama de “campos sociais”, tais como as famílias, os grupos de colegas, as instituições educacionais, os grupos de trabalho ou partidos políticos. Nós participamos dessas instituições ou “campos sociais”, exercendo graus variados de escolha e autonomia, mas cada um deles tem um contexto material e, na verdade, um espaço e um lugar, bem como um conjunto de recursos simbólicos. Por exemplo, a casa é espaço no qual muitas pessoas vivem suas identidades familiares. A casa é também um dos lugares nos quais somos espectadores das representações pelas quais a mídia produz determinados tipos de identidades – por exemplo, por meio da narrativa das telenovelas, dos anúncios e das técnicas de venda. Embora possamos nos ver, seguindo o senso comum, como sendo a “mesma pessoa” em todos os nossos diferentes encontros e interações, não é difícil perceber que somos diferentemente posicionados, em diferentes momentos e em diferentes lugares, de acordo com os diferentes papéis sociais que estamos exercendo. Diferentes contextos sociais fazem com que nos envolvamos em diferentes significados sociais. Consideremos as diferentes “identidades” envolvidas em diferentes ocasiões, tais como participar de uma entrevista de emprego ou de uma reunião de pais na escola, ir a uma festa ou a um jogo de futebol, ou ir a um centro comercial. Em todas essas situações, podemos nos sentir, literalmente, como sendo a mesma pessoa, mas nós somos, na verdade, diferentemente posicionados pelas diferentes expectativas e restrições sociais envolvidas em cada uma dessas diferentes situações, representando-nos, diante dos outros, de forma diferente em cada um desses contextos.

Na comunidade Tapuio Maria Rosalina dos Santos, é apenas “Maria” a que todos reconhecem enquanto liderança local, a “filha de Seu Vicente”, também liderança local, bisneta dos casais fundadores, religiosa e que foi aos poucos

conseguindo o respeito de toda a comunidade. Essa Maria é vista e se vê, a partir dessas construções locais que constroem sua identidade, pois em um certo sentido, “*somos posicionados – e também posicionamos a nós mesmos – de acordo com os “campos sociais” nos quais estamos atuando*” (Woodward, 2005: 30).

No Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova Maria Rosalina dos Santos é “Maria do Povo”, uma mulher que é Presidente do Sindicato, líder camponesa da região dos municípios de Queimada Nova e Paulistana, ex-candidata a vereadora e a prefeita (política filiada ao Partido dos Trabalhadores - PT). As pessoas dos povoados em que passa, na presidência do Sindicato e na política, Maria do Povo é vista e se vê a partir dessas construções que são formadoras de sua identidade. Cada um desses pontos são marcações da diferença, cruciais no processo de construção das posições de identidade.

E por último, Maria Rosalina dos Santos é “Maria Rosalina”, conhecida nos órgãos federais em Brasília (como na Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial e a Fundação Cultural Palmares) como a liderança do movimento negro no estado do Piauí. Ela integra também a executiva nacional do movimento. Além de ser, líder das comunidades quilombolas do estado do Piauí.

Desse modo as identidades de Maria Rosalina dos Santos são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. Para Woodward (2005: 33),

Toda prática social é simbolicamente marcada. As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições.

Certa vez perguntei a Maria Rosalina dos Santos como era ser três pessoas, Maria, Maria do Povo e Maria Rosalina, ela me disse que,

Eu vejo que Maria, não ressoa tão forte, Maria do Povo, quando as pessoas me tratam dessa forma, eu recebo um peso, um peso do tamanho da minha responsabilidade, do meu compromisso com aquele povo, então eu sinto isso. É como se alguém colocasse um fardo bem pesado

em minhas costas. Quanto a Maria Rosalina, eu percebo uma energia que me dá ânimo para continuar a questão da militância lá fora, mas também trás uma cobrança, quer dizer, as pessoas pensam, é a Maria Rosalina que está responsável pelo movimento a nível estadual, então tenho que ligar para Maria Rosalina para resolver isso ou aquilo, sabe? É uma cobrança bem maior, mas eu me sinto mais tranqüila porque é uma visão externa, ou seja, por mais que as pessoas me cobrem eu não estou ali próxima as pessoas no momento para resolver. Agora, essa Maria do Povo, é um peso porque as pessoas estão bem próximas de mim, e aí, por um outro lado é essa Maria do Povo que está cercada de inimigos, de grupos que trabalham vinte e quatro horas de forma negativa prá fechar o cerco com eu ali dentro e colocar fogo. É por isso que eu recebo como um peso porque eu estou mais próxima de tudo, estou mais próxima do povo que acredita, que busca, que espera, mais eu também estou mais próxima dos inimigos que percebem a capacidade de Maria do Povo e trabalham para destruir essa capacidade. Esses inimigos são os grupos políticos locais, que hoje é formado por duas alas, a ala do PMDB e a ala do PFL, em cada esquina que eu passo tenho de dar de cara com esses grupos que tentam transmitir essas energias negativas. São três nomes em que cada um traz um peso bem forte, cada nome é uma pessoa, que tem que enfrentar as coisas que são diferentes. Maria, Maria Rosalina e Maria do Povo, todas tem o seu fardo para carregar.

Nota-se pelo discurso de Maria Rosalina dos Santos que a um peso social em cada uma das identidade de “Maria”, ocorre um processo que é construído pelas situações sociais, nesse sentido são as *situações sociais*, como sublinha Cardoso de Oliveira (1976: 05), que definem as identidades sociais. Ante às mudanças próprias da dinâmica do mundo social, os sujeitos manipulam os símbolos através dos quais estabelecem sua lealdade a um ou outro grupo social. A consideração das situações sociais vivenciadas pelos sujeitos, num sistema social de interação entre grupos sociais, torna-se assim condição *sine qua non* da compreensão do fenômeno da identidade em condições de mudança social.

Nesse caso Pollak (1988: 204) afirma que,

o sentido da identidade é o sentido da imagem de si, para si e para os outros. Isto é, a imagem que uma pessoa adquire ao longo da vida referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si própria, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros.

Roberto Cardoso de Oliveira em “*Identidade, etnia e estrutura social*” (1976) nos fala da identidade contrastiva, que para ele se constitui na “*essência da identidade étnica, à base da qual esta se define*” (1976: 05). Esta identidade, segundo Cardoso de Oliveira,

Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente (op. cit, 05).

Nesse sentido, as identidades Maria – Maria do Povo – Maria Rosalina – surgem a partir de quem seja o interlocutor, *nós diante dos outros*. O que caracteriza uma identidade situacional, ou seja, dependendo da pessoa que ela converse, seja do grupo camponês, do grupo quilombola, ou da comunidade Tapuio, surge uma identidade específica. Esse interlocutor também constrói a identidade que Maria Rosalina dos Santos personifica, ou seja, “*o que transforma o indivíduo em pessoa é a situação, num sentido fenomenológico e, portanto, como fato de consciência*” (op. cit., 06). Portanto, nesse caso, Maria Rosalina dos Santos, é também, dependendo do interlocutor, Maria, Maria do Povo e/ou Maria Rosalina.

1) As vidas de Maria (Maria, Maria do Povo e Maria Rosalina)

A partir da história de vida de Maria Rosalina dos Santos pretendo aqui demonstrar as diferentes atuações de cada uma das Marias, de modo temporal, em que cada identidade situacional foi se desenvolvendo.

A compreensão das estratégias políticas das famílias da comunidade Tapuio passa pelo sistema de relações interno e externo. As relações internas são marcadas pela reciprocidade do parentesco, que está atrelada a uma ordem moral. Já as relações externas são realizadas com os fazendeiros, políticos, comerciantes, igreja, Sindicato e com as outras comunidades quilombolas.

Desde a formação do território Tapuio, pelos casais fundadores, até 1992, ano da emancipação de Queimada Nova do município de Paulistana, a presença do Estado, no que tange aos serviços públicos, praticamente foi nula. Antes e após a esta data os políticos da região só procuram a comunidade Tapuio na época das eleições municipais. O único vestígio de uma obra pública no Tapuio foi a construção de uma ponte sob o riacho Grande para facilitar o acesso, na época das chuvas, dos moradores da cidade de Queimada Nova que se dirigiam a cidade de Paulistana. Essa obra foi realizada pela Prefeitura Municipal de Queimada Nova com recursos vindos do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar - PRONAF, porém no inverno de 2004 as águas do riacho Grande levaram-na e até hoje não foi reerguida. A estrada de rodagem, que corta a comunidade em direção ao Jacú e que termina em Paulistana foi aberta pela Prefeitura Municipal de Paulistana na década de 1970. Segundo Maria do Povo,

A primeira estrada vinha de Paulistana até a casa do Simplicio, perto do cemitério, todos nós do Tapuio que precisasse pegar um transporte, tinha que ir prá lá. Ai, na década de 1970, foi que vieram rasgando, eu lembro, eu era guria, mas foi um senhor que morava lá em Queimada Nova que fez aquela estrada ali. Ele não era nada, era um comerciante que comprava pele de bode e algodão, aí ele precisava comprar um algodão no Tapuio e mamona, ele gostava de comprar essas coisas no Tapuio, aí não tinha estrada, foi quando ele pagou as pessoas no Tapuio para construir a estrada que ligando até Queimada Nova. A

estrada intermunicipal não passava pelo Tapuio, passava por outro lugar, aí as pessoas que vinham para a feira de Queimada Nova tinha que passar por oito cancelas, aí o pessoal falou que se não tirassem as cancelas iriam passar por outro lugar, foi quando resolveram passar a máquina pelo Tapuio para poder conservar a estrada para os carros passar, desde essa época, os carros só passam pelo Tapuio. A prefeitura de Queimada Nova não fez isso de boa vontade. Eles foram obrigados a passarem a máquina se não ninguém iria nas feiras da cidade, isso foi em 1994.

A comunidade Tapuio durante muitos anos teve que forjar suas alianças, que se caracterizaram pelas relações de trabalho e parentesco, destacando-se o trabalho na roça e os dos músicos nas festas religiosas ou laicas, com alguns proprietários de fazendas ou sitiantes vizinhos. É interessante destacar aqui que no começo da década de 1980, não existia na comunidade Tapuio, segundo a memória de seus moradores, uma liderança reconhecida que pudesse fazer articulação externa com outras comunidades quilombolas, além de desenvolver estratégias políticas municipais, estaduais ou mesmo federais, em benefício da população. Segundo Maria Rosalina, as relações estabelecidas, entre políticos da região com a comunidade, *“eram baseadas apenas no paternalismo imediatista tendo o voto como objetivo central, que evidentemente ocorriam na época das eleições municipais de Paulistana”*. Nesse caso a visibilidade, num certo sentido, só ocorria na época das eleições depois a invisibilidade voltava. Com relação as outras comunidades rurais, também não havia uma interlocução, entre elas, e nem dentro delas. No mais, essas comunidades eram vistas, pelos políticos, como “currais eleitorais” e mão-de-obra barata para as centenárias famílias Coelho e Amorim. O que reforçava a subordinação das pequenas comunidades rurais para com o poder político e econômico dessas famílias centenárias.

Essas duas famílias, que descendem dos antigos proprietários de fazendas de gado e de escravos do século XIX, segundo relatos de Oswaldina, vem dominando a política da região há anos. Entre 1938 a 1947, quando os prefeitos dos municípios eram nomeados pelo governador do Estado, foi posto no cargo de prefeito de Paulistana o Sr. Raimundo Coelho Damasceno. Sendo substituído por José Araújo Amorim em 1948, ficando apenas três meses. Após esse ano os prefeitos eram eleitos por voto direto pela população, o primeiro deles foi Caio Coelho Damasceno, que ficou no cargo até 1951.

De 1955 a 1959, foi Hucênio Coelho Damasceno que administrou a prefeitura, retornando em 1963, ficando até 1967. Em 1971 assumiu Walfredo Coelho Damasceno, que administrou a prefeitura até 1973. No ano de 1973 assumiu o Deusdedit Cavalcanti, que posteriormente foi eleito Deputado Estadual assumindo em seu lugar o Vice-prefeito Cícero Coelho de Macedo, ficando quatro meses na prefeitura (Bandeira, 1991).

De 1973 a 1992 as famílias Coelho e Amorim continuaram elegendo seus candidatos, seja para prefeitura municipal ou para a câmara de vereadores de Paulistana (Censo do Tribunal Regional Eleitoral/PI). No ano de 1991 o quadro político-partidário do município estava assim composto: O Partido do Movimento Democrático Brasileiro - PMDB tinha como presidente Abnásio Cavalcante Ferreira, e o delegado do partido era José Amorim de Sousa. O Partido Democrata Cristão - PDC era representado por Osvaldária Dórea Cavalcanti e Luís Coelho da Luz Filho. O Partido Democrata Social - PDS local era comandado por Raimundo Marques Damasceno e Adelaido Ferreira Damasceno. O Partido dos Trabalhadores - PT tinha como representante Marilva Cavalcante de Amorim e Raul Andreilino da Silva. Já o Partido da Frente Liberal - PFL era comandado por Deusdedit de Albuquerque Cavalcanti e Elpidio José Cavalcanti Neto. Na eleição municipal de 1988, houve, entre os partidos políticos, uma coligação. O PFL, Partido Democrata Trabalhista - PDT, Partido Democrata Social - PDS e PDC disputaram o poder municipal com PMDB e PT (Bandeira, 1991).

Diante desses dados, percebe-se que apesar da representatividade numérica de pessoas e partidos políticos envolvidos, o que aconteceu na prática foi a composição de apenas duas chapas, a primeira comandada pela família Coelho e a segunda pela Amorim. Mesmo com a diversidade política, representada pelos partidos políticos, continua a comandar o poder local a mesma dualidade histórica da região, representada pelas duas famílias acima citadas. Além, do poder político, essas famílias também são detentoras ainda de grande extensão de terras em Paulistana e Queimada Nova, em suas propriedades já trabalharam pessoas da comunidade Tapuio. Fato similar ocorre também em outras comunidades, como por exemplo o quilombo Brejo dos Crioulos/MG, estudado por Costa (1999), em que os quilombolas estão sujeitos aos políticos “tradicionais” locais.

Foi nesse contexto político, que predomina na região, que cresceu Maria Rosalina dos Santos, sexta filha, de um casal de pequenos agricultores do semi-árido nordestino. A história de vida dessa mulher camponesa e quilombola, confunde-se com

a história de luta da comunidade Tapuio e das comunidades sertanejas da região de Paulistana e Queimada Nova, nos últimos 20 anos.

Filha de Seu Vicente Francisco dos Santos e Rosalina Ana dos Santos, ele uma das lideranças internas da comunidade, bisneto do escravo Dionísio da Silva, e neto de Alexandre Dionísio da Silva e Brígida Maria de Jesus um dos casais fundadores do território Tapuio. E ela, também bisneta de escravos, entrou via casamento, ainda nova, vinda de outra comunidade negra de Queimada Nova.

Para termos uma noção da representatividade de Maria Rosalina dos Santos, é fundamental que se inicie o entendimento a partir de sua família. De acordo com a memória dessa família, a primeira geração é formada pelos avós maternos de Seu Vicente, Dionísio Alexandre da Silva e sua esposa Brígida Maria de Jesus; a segunda geração fazem parte os pais de Seu Vicente, Francisco Maurício dos Santos (não obtivemos informações sobre seus pais) e sua esposa Ana Rosa de Jesus. Com relação a primeira geração, ou seja, os avós paternos de D. Rosalina, são Simão da Mata e sua esposa (sem informação do nome). Já os avós maternos são, Martins dos Santos e sua esposa Rita de Jesus. Os pais de D. Rosalina são, José Pereira da Mata e sua esposa Ana Rita da Conceição, todos dessas gerações acima já faleceram. A terceira geração, é composta por Seu Vicente e sua esposa D. Rosalina. A quarta geração são os 9 filhos do Seu Vicente e D. Rosalina, Egídio Vicente dos Santos – falecido, Luzia, Oswaldina, Crispino, Maria Rosalina, Abrão, Marilene, Edson, e Maria Marinei.

Na genealogia dessa família, observa-se a descendência, por meio de Seu Vicente, dos casais fundadores. Já os pais e avós da D. Rosalina, que é considerada, como já vimos no capítulo 2, “parente de fora”, são de outra comunidade negra rural¹. Seguindo a ordem de descendência, que privilegia a linha que é estabelecida pelo casal fundador, temos na segunda geração sua filha Ana Rosa de Jesus que transmite para Seu Vicente a descendência dos casais fundadores, fundamental para ser considerado parente dessa comunidade. Desse modo, se privilegia a linha da descendência dos casais fundadores, temos nesse caso uma dupla filiação unilinear.

A ascendência de Maria Rosalina dos Santos está relacionada com os casais fundadores, isto quer dizer que ela, internamente, é considerada uma pessoa “de dentro”, ligada, na visão dos Tapuios, com todas as problemáticas da comunidade.

¹ Não obtive informações sobre se a comunidade de D. Rosalina, Mãe de Maria Rosalina, é quilombola ou não.

Ocorre então direitos e deveres que só são adquiridos pelo laço de parentesco, o que dá legitimidade “de dentro” a fala de Maria Rosalina dos Santos no grupo.

Além das relações de parentesco, a legitimidade de Maria Rosalina dos Santos vem também das relações de compadrio, como vimos no capítulo 2, ela é afilhada de Seu Guilherme, liderança local, localizado na sub-região B. Ocorrendo assim uma aliança de compadrio entre as sub-regiões A e B.

A história de vida de Maria Rosalina dos Santos, ou simplesmente Maria, como é chamada por todas as pessoas da comunidade Tapuio, inicia-se com sua infância, parecida com a de milhares de crianças do semi-árido nordestino, marcada pela constante luta com o clima, com a terra e a ameaça de fome. Seu pai, Seu Vicente, assim como inúmeros pais de família nordestina, também migrou para São Paulo a procura de trabalho. Trabalhou como peão na construção civil juntando, aos poucos, seu pequeno salário para enviar a sua família. Foram muitas idas e vindas, conforme a “precisão”. Durante a ausência do Seu Vicente, era Dona Rosalina que cuidava dos 9 filhos pequenos e do sítio. Segundo ela, “*a comida faltava, não tinha comida para todos, a gente se virava com a comida do sertão, usávamos a favela, a aroeira e o marmeleiro são boas para a criação. A semente da favela a gente comia*”. Oswaldina acrescenta que, “*na época de inverno que não havia comida, pegava a semente, pilava até tirar o leite e fazia umbuzada, alimentava os animais e as pessoas*”. Os filhos ainda pequenos tinham suas obrigações, as meninas ajudavam a mãe nas tarefas da casa e do quintal, nos cuidados com a pequena criação e pegar água. Já os meninos também ajudavam Rosalina, na persistente tarefa de cuidar da terra (colocar fogo, arar e plantar), e cedo eles já estavam abrindo as cacimbas no leito seco do riacho Tatarambi.

Por causa das tarefas no sítio e da longa distância até o colégio, cedo Maria parou de freqüentar a escola, porém conseguiu concluir o primeiro grau. Segundo ela,

Estou envolvida com muitas militâncias, a principal é a defesa da causa negra, por isso não tive tempo de estudar. É um desafio muito grande por ser mulher, negra, trabalhadora rural, que ainda não conseguiu concluir o ensino médio. Mas, para mim, estou na universidade da vida. Entendo que ser universitária é fazer a ligação do conhecimento teórico com a prática. Vejo esse potencial em mim. Estou estudando. Um dia vou concluir. Vejo a necessidade de termos grupos de técnicos agrônomos

para dar assistência à agricultura familiar das comunidades quilombolas. Por isso, que eu queria conquistar um diploma universitários de agrônoma, para ajudar meu povo.

Diante de vários problemas sociais e influenciada pela Igreja Católica, começa, em 1985, os trabalhos de conscientização política e religiosa de Maria, na época com 21 anos de idade.

Nesse ano alguns jovens da comunidade, como Maria e sua irmã Oswaldina, começaram a participar da Comunidade Eclesiástica de Base - CEB², ligada a Igreja Católica de Paulistana. O trabalho das duas irmãs consistia em, além de evangelizar, organizar os vários núcleos de trabalhadores rurais do município de Paulistana³ para discutir e achar repostas dos vários problemas sociais que afligia toda as comunidades. Movimentos similares de organização interna das comunidades ocorreram também em outras comunidades negras rurais no Brasil, como nos quilombos Conceição das Crioulas/PE (Souza, 2002) e do Laudêncio/ES (Oliveira, 2002).

No Tapuio, Maria, como representante da Pastoral da Juventude⁴, começou a trabalhar a catequese com os jovens, com o passar dos anos o grupo de jovens foi aumentando e posteriormente surgiu a Pastoral da Criança, formando assim duas áreas de atuação ligadas a Igreja Católica. No começo esses grupos não tinham o apoio dos mais velhos, segundo Maria,

A Comunidade Eclesiástica de Base de Tapuio foi iniciada pela juventude, que se reunia, mas não tinha nada de concreto concluído. Um dos desafios enfrentados era a ausência de espaço físico para as nossas reuniões, que aconteciam nas casas de família e muitas vezes não eram

² Segundo a CNBB (1986), as CEBs no Brasil nasceram na década de 60. Neste período, o contexto sócio-cultural e eclesial nacional foi marcado pelos movimentos como a Ação Católica e o Movimento de Educação de Base. Tais movimentos trouxeram uma compreensão crítica do evangelho e da incidência da fé na história. Criaram as condições para a redefinição da atuação crítica dos cristãos no interior da Igreja e da sociedade brasileira, apontando questões-chaves que anteciparam os temas que emergiriam em seguida com a teologia da libertação e as comunidades eclesiais de base. O golpe militar de 1964 e seus desdobramentos posteriores bloqueou este processo, mas não impediu a dinâmica de rearticulação da pastoral popular na periferia das grandes cidades e no âmbito rural. As CEBs nasceram para ajudar os pobres e excluídos a partir da reflexão bíblica (CNBB, 1986).

³ Em 1985 Queimada Nova era apenas um distrito de Paulistana.

bem acolhidos ou não podiam trabalhar temas como drogas e prostituição. Outro desafio foi a dificuldade de articular o trabalho com as pessoas da terceira idade da comunidade, muitos eram tradicionais e não gostavam de barulho ou prendiam as filhas em casa. As pessoas não participavam e achavam que aquele trabalho não tinha sentido nem futuro. A primeira providência que tomamos foi organizar um mutirão para construirmos o salão comunitário, aí nós fizemos os tijolos de adobe e carregamos e tiramos lenha no mato, aí como nenhum de nós era pedreiro, chamamos os pedreiros da comunidade, o Guilherme, Inácio e Sebastião. As telhas a gente conseguiu fazer um apoio para as Cáritas⁵ brasileira, e a gente conseguiu o dinheiro para as calhas e as madeiras. Para fazer o piso a gente fez uma festa dançante, a gente pediu para que o sanfoneiro da comunidade toca-se de graça nessa festa, com o dinheiro nós compramos o cimento do piso e as portas. Aí, o espaço era muito pequeno para o tanto de pessoas que iam, aí em 2000 nós conseguimos ampliar com o apoio da SASC⁶, que deu dinheiro para a gente comprar madeira e telha o resto foi nós que fizemos. Essa ação concreta conquistou a confiança da comunidade.

Depois de conquistar a confiança, dos moradores mais velhos da comunidade, Maria conseguiu, juntamente com os outros membros da Comunidade Eclesiástica de Base, o apoio da comunidade para a construção de um salão comunitário. As articulações externas, com a CEB e SESI, para conseguir construir o salão comunitário, de certo modo ganhou o respeito interno da comunidade, pois demonstrou que eles podiam fazer mais do que ficar aguardando as promessas dos políticos da região. Nesse sentido, Maria ganhou força nas articulações internas, como demonstrada com o sanfoneiro, como também dos pedreiros, que nada cobraram para ajudar a erguer o salão comunitário.

Atualmente, nesse salão as mulheres da comunidade se reúnem para confeccionar bordados, sabonete, bonecas, tingimento de tecidos etc, que são vendidas

⁴ Segundo o site da Pastoral da Juventude (www.pj.org.br), a Pastoral da Juventude é o espaço de participação dos leigos católicos no apostolado hierárquico da Igreja, para a difusão e a atuação dos princípios católicos na vida pessoal, familiar e social.

⁵ É um organismo da Igreja Católica, vinculada a CNBB.

⁶ Secretária da Assistência Social e Cidadania do Piauí – SASC.

na cidade de Teresina, porém a produção ainda é muito pequena, e no momento está parada por falta de recursos para compra dos materiais. Ocorre também, reuniões para esclarecer a toda população no Tapuio o que está se passando fora da comunidade, direito dos lavradores, violência contra a mulher, racismo, e outros temas. Segundo Luzia, irmã de Maria,

a partir de 1989, quando construímos o salão comunitário (um centro de atividades), nunca faltaram atividades na comunidade Tapuio um dia, mesmo faltando tempo. Muitas vezes, muitas reuniões são acumuladas, porque muitos estudam e trabalham, costumamos reunir nos finais de semana. Chamam de “Escola da Vida” o centro de atividades, é uma escola e formação para a comunidade, muitas pessoas chegaram na comunidade de “olhos vendados” e agora já estão mais encaminhadas, as pessoas adquirem um embasamento na comunidade.

O salão comunitário além de servir para confecção de artesanato, é o local em que a comunidade realiza vários tipos de reuniões, como por exemplo: da Comunidade Eclesiástica de Base, da Pastoral da Criança, da Pastoral da Juventude, da Comissão Pastoral da Terra, da Associação Tapuio, como também das missas realizadas nas semanas santa. Segundo Oswaldina,

na comunidade acontecem as missas no salão comunitário feitas pelo Padre da Paróquia. Celebram o Natal em família, a Semana Santa é um momento religioso de grande participação onde acontecem encontros, diálogos, visitas, alimentação comunitária⁷, conversas, enfim, é um momento de comunhão da comunidade. Depois que a comunidade eclesial começou a fazer um trabalho de educação com as famílias tudo mudou.

A construção do salão comunitário foi um divisor de águas na comunidade pois, antes a comunidade não estava organizada e depois da construção começou a ser organizar. O salão também significou o começo de uma nova unidade

⁷ Na época da semana santa ocorre no salão comunitário um grande almoço, onde está presente o padre da paróquia de Queimada Nova.

religiosidade, pois o espaço do sagrado estava instalado nos Tapuio. A construção de espaços para reunião dos membros da CEB com as comunidades, é uma das marcas das CEBs no Brasil, pois desse modo, por meio da presença física, as comunidades participam mais das reuniões, diferentemente quando as reuniões ocorrem nas casas. No quilombo do Laudêncio/ES, houve também a construção de um espaço comunitário quando a CEB entrou na comunidade (Oliveira, 2002).

Pouco tempo depois Maria foi coordenar a Pastoral da Juventude da região da diocese de Picos, como representante da Pastoral era chamada para participar de vários encontros, dentro e fora do estado do Piauí. Em uma assembléia, ocorrida em Teresina, em novembro de 1991, um padre, do Rio de Janeiro, deu uma palestra sobre o tema religiosidade e etnia abordando as diferenças entre a religião católica e a dos afro-descendentes, despertando desse modo o seu interesse pela matéria. Na coordenação da Pastoral da Juventude trabalhavam, juntamente com Maria, 12 pessoas, ela era a única negra e se sentia inferior aos outros porque, segundo ela,

não tive oportunidade de estudar, eu tinha vergonha de meu cabelo, enfim, tinha vergonha de ser eu mesma. Eu acho que não eram as pessoas que me viam inferior, era eu mesma que me via inferior perante as pessoas de pele branca, cabelos lisos, que tinham grau de escolaridade. O padre que assessorava a minha coordenação era italiano, conversava muito comigo e me ajudou na busca de minha auto-estima. Ele dizia que eu tinha um potencial muito grande, mas que negava isso, e que eu não era diferente das outras pessoas.

Logo depois Maria começou a conversar com algumas pessoas da comunidade Tapuio enfatizando a importância da autovalorização de todos os moradores. Começaram assim a tentar resgatar a história da comunidade por meio da memória dos mais velhos. Pois como afirma Pollak (1992: 204),

a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

Nesse período Maria, como todas as mulheres do Tapuio, usavam um lenço na cabeça. Ela afirma que quando era adolescente, muitas vezes, usava pela questão do preconceito que tinha de mostrar os cabelos e que depois foi modificando, ela nos conta que,

*Acredito que era o preconceito que se tinha de não se aceitar. Por outro lado era também, por questão da moda. Todas nós mulheres tínhamos que ter um lenço novo, para quando fosse numa novena, numa missa, prá feira, ou prá qualquer evento, eu tinha que ter um lenço novo, para eu fazer um penteado, podia ser o penteado que fosse, mas eu tinha que ter um lenço para amarrar na minha cabeça. Era uma questão mesmo de costume. E isso vinha desde dos tempos de nossas avós, das nossas tias mais antigas e isso foi passando. Quando eu era pequena eu tinha cabelo grande e não gostava de lenço, mas quando fiquei adolescente eu tinha que ter um lenço. A gente fazia um penteado pegava o lenço e amarrava, o amarrado se chamava “dor de cabeça”. Todo mundo tinha que ter um lenço para fazer a “dor de cabeça”, que era o amarrado da moda. Com o passar do tempo, com a minha participação, com a minha militância no movimento negro, a gente foi se libertando um pouco do lenço, naturalmente, isso foi a partir de 1992, depois da Pastoral da Juventude. Mas eu tenho o costume ainda de algumas vezes andar com a cabeça amarrada, isso é um costume. Agora tem pessoas na comunidade que depois do contato com o movimento negro colocaram aquelas tranças, os implantes de cabelo, eu acho que isso é um tipo de moda. **Pois, ser negro se passa, não é pelo vestido colorido e nem pelas tranças, ser negro passa por assumir.** Trança não é ser negra, tem tantas brancas que tem tranças! Então, foi um processo que nós enfrentamos dentro da comunidade para que as pessoas pudessem adquirir uma consciência de ser negro, e ser negro não é só o vestir, não é só a trança, ser negro é abraçar a causa. Hoje, se a gente anda na comunidade de ponta a ponta, é claro das pessoas que estão dentro da comunidade, pois as que estão fora não tem essa consciência crítica da auto aceitação, mas as que estão dentro da comunidade já tem essa visão crítica. Hoje trança,*

dentro da comunidade, passa por uma identificação de se auto assumir, no início trança passava por moda.

A visão do corpo, e nesse caso a do cabelo, é uma reflexão sobre a própria construção da identidade negra, pois esse processo possui dimensões pessoais e sociais que não podem ser separadas, pois estão interligadas e se constroem na vida social. Argumenta Nilma Lino Gomes (2003: 169) que,

Como sujeitos sociais, é no âmbito da cultura e da história que definimos as identidades. Essas múltiplas e distintas identidades constituem os sujeitos, na medida em que estes são interpelados a partir de diferentes situações, instituições ou agrupamentos sociais. Reconhecer-se numa delas supõe, portanto, responder afirmativamente a uma interpelação e estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência.

O pertencimento, segundo Maria, para muitas das pessoas negras se dá pelo estereótipo africano, utilizando cabelos com tranças e roupas coloridas, esse manipulável estereótipo cria uma certa “identidade momentânea negra”, pois quando as tranças que foram implantadas caírem e as roupas coloridas forem tiradas, não se tem mais uma identidade negra. Muitas vezes o cabelo é visto numa perspectiva de revalorização identitária, porém não basta ter cabelo com implante e usar roupas coloridas, para se identificar enquanto negro. Ser negro é necessário ter consciência de sua negritude e se aceitar enquanto negro. Nesse sentido Maria, é coeva do pensamento de Frantz Fanon (1983), que em sua obra “*Pele negra, máscaras brancas*”, apresenta uma nova leitura sobre os dilemas da questão racial⁸. Para o autor, se há “*um complexo de inferioridade, este surge pelo processo econômico e em seguida, pela epidermização dessa inferioridade*” (1983: 12), o negro tem que tomar consciência para ser um agente ativo da sociedade.

Retornando então, para a história de vida de Maria. Em 1992, quando Queimada Nova foi desmembrada do município de Paulistana, o quadro político

⁸ Pautado na psicanálise e tendo como inspiradores de sua teoria Hegel, Marx, e Lacan, o autor estuda a questão racial por meio da interpretação psicanalítica. Para Fanon a verdadeira desalienação do negro supõe uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e

praticamente não mudou, pois as famílias Coelho e Amorim se alternavam no comando das prefeituras e dos cargos para a câmara de vereadores em ambos municípios. A emancipação de Queimada Nova trouxe a conscientização política dos moradores do novo município, principalmente para a comunidade Tapuio. Nesse ano Maria, que desde 1991 era filiada ao Partido dos Trabalhadores, e sua irmã Oswaldina foram suplentes de candidatos a vereadores, pelo PT, em Queimada Nova, porém os candidatos perderam a eleição. Segundo ela,

senti a necessidade de trabalhar a questão das organizações e da política no município. A única comunidade que já havia trabalhado essas questões com algumas pessoas era a do Tapuio, as outras estavam quase no zero. Os políticos do município sentiam muita dificuldade de se infiltrar na comunidade de Tapuio por causa do seu nível organizacional, as outras eram um pouco mais fáceis. Surgiu então a dúvida se enfrentaríamos ou não as eleições municipais. Resolvemos enfrentar a situação, fomos para as eleições de 1992 com candidato à prefeito e à vereador, registramos a chapa e fizemos a campanha nas ruas. Nesse momento também começamos a trabalhar na criação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, porque se perdêssemos as eleições, garantiríamos a organização do município através do Sindicato. A eleição foi em outubro e no mês anterior o Sindicato já estava formado e eu fui indicada e aceitei a direção do Sindicato. Os candidatos que nós apoiávamos nas eleições não foram eleitos.

Com a fundação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova, em 14 de setembro de 1992, a demanda de trabalho aumentou, e Maria teve que passar a Coordenação da Pastoral da Juventude para Oswaldina. A partir do Sindicato foi que Maria ficou mais conhecida, nessa época ela começou a ser chamada, pelas pessoas em toda a região de Queimada Nova e Paulistana, Maria do Povo. Nesse processo começou a ocorrer a visibilização política tanto de Maria do Povo, quanto da comunidade Tapuio.

Desde sua fundação até hoje, Maria do Povo assumiu quatro vezes a presidência do Sindicato, a primeira gestão foi de 1992 a 1995, a segunda de 1995 a 1998, a terceira de 1998 a 2001 e a quarta começou em 2005. De 2001 a 2005 foi a gestão de Ozenalia, prima de Maria do Povo. Todos os moradores adultos da comunidade Tapuio hoje são filiados ao Sindicato⁹, as mulheres representam o maior número. Um fato que é importante destacar é que, todas as irmãs de Maria do Povo e sua prima Ozenalia, que tem dirigido o Sindicato juntamente com a Associação quilombola, são maiores de 35 anos e solteiras. As atividades assumidas por todas tomam considerável tempo de suas vidas, ao ponto que suas vidas giram em torno dessas atividades.

No final de 1994, Ruimar Batista do movimento negro de Teresina, que conheceu Maria do Povo em encontros do movimento, foi para a comunidade Tapuio trabalhar a conscientização política do grupo. Em 1995, o trabalho de Ruimar continuou, segundo Maria do Povo, ele fazia pequenas reuniões com as pessoas que falavam sobre suas vidas, depois de escutar bastante conversava sobre os problemas sociais. Ela afirma que, *“outras pessoas foram reforçar o trabalho e intensificaram a questão da percepção de cada um sobre si mesmo”*.

Como resultado das ações do movimento negro na comunidade Tapuio, ainda em 1995, Maria do Povo, juntamente com outras pessoas, criaram a Associação de Desenvolvimento Comunitário do Tapuio, com a intenção de desenvolver a comunidade no seu aspecto político e social. Afirma Maria do Povo que,

a associação vêm lutando para a formação política da comunidade e o despertar da consciência negra, além de buscar a implementação de políticas públicas, como a construção de um centro de saúde e de uma escola na comunidade.

⁹ O quadro administrativo do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova está assim composto: Presidente, Maria Rosalina dos Santos; Vice-presidente, Sebastião Simplicio dos Santos (primo de Maria Rosalina por parte de pai); Secretário Geral, Raimundo Gomes; Secretária de Finanças, Maria Francisca Pereira Ferreira; Coordenação de Mulheres, Marlene Faustino dos Santos; Coordenação de Jovens, Severino José da Silva; o Conselho Fiscal é composto por Sebastião Domiciano dos Santos, Anísio Rodrigues de Assis e Isabel Maria de Souza.

Nesse ano começaram as primeiras reuniões que tinham o objetivo de discutir as origens da comunidade Tapuio e a conscientização da questão da negritude. Segundo Maria do Povo,

a partir da formação da Associação que começamos a buscar as raízes e origens da comunidade, e partindo dessa organização social tivemos oportunidade de participar de eventos fora da comunidade que discutiam a questão da negritude e os nossos direitos.

No ano seguinte, Maria do Povo participou de uma coordenação em Teresina e conheceu mais pessoas do movimento negro, a partir desse momento, buscou como organizar melhor a comunidade com relação a seus direitos. Ainda no mesmo ano, o tio de Maria do Povo, José Andreilino, participou de um encontro das CEBs em Santa Maria (RS) cujo o tema era a questão racial, quando voltou queria fazer um trabalho com os negros para se perceberem como negros. Segundo ele: “*Tem muito negro com espírito de branco nessas comunidades*”.

Ao trabalhar os múltiplos significados do termo luta no cotidiano dos trabalhadores rurais, Comerford (1999) analisa que as pessoas destacam o pertencimento a determinadas organizações e/ou situações sociais, que dão sentido à existência de uma comunidade. No campo simbólico a luta também reflete um projeto político, uma estratégia de atuação que extrapola o conflito localizado ou o sofrimento da população pobre do campo.

Em 1996, foi eleito para a prefeitura de Paulistana Luís Coelho da Luz Filho e na prefeitura de Queimada Nova assumiu Valdemar Dias de Amorim, sendo seu vice Daniel Rodrigues Coelho. Nessas eleições Maria do Povo concorreu ao cargo de vereador, entretanto não foi eleita, segundo ela por falta de recursos financeiros e infraestrutura ,

não tínhamos apoio no município. Em muitos momentos fui zombada e humilhada, passei fome. Teve um dia, na eleição de 1996, eu estava no povoado de Jacu, em busca de um apoio para meu partido o PT, aí subi num carro que passava que era de outro partido, pois eu como não tinha carro andava a pé, então a pessoa que dirigia (o prefeito da época) parou o carro e me mandou descer. Foi muito difícil dar o primeiro

passo para fortalecer o PT e sua luta, principalmente quando você é mulher e negra.

No ano de 1998, Maria do Povo participou de um encontro da Coordenação Nacional do Movimento Quilombola, que era provisória, em João Pessoa (PB). Segundo ela,

voltei de lá com o compromisso de levar a discussão a sério na comunidade, depois, com a discussão já encaminhada sobre a questão quilombola. Nesse encontro planejamos o 2º Encontro Nacional dos Quilombolas que iria acontecer em Salvador, no ano 2000. Foi aí que fiquei responsável por discutir as questões levantadas em todas as comunidades negras do Estado do Piauí até o 3º encontro. Assim que voltamos do encontro em Salvador, criamos uma pequena comissão para fazer esse trabalho e com isso outras pessoas dessa e de outras comunidades começaram a participar.

A partir desse encontro Maria do Povo abandonou outras coordenações das quais ainda participava, como a Comunidade Eclesiástica de Base e a coordenação da Pastoral da Juventude, para ficar apenas no Sindicato e trabalhar a conscientização e a organização das comunidades negras. Nos encontros do movimento negro nacional e estadual, Maria do Povo era chamada, e ficou conhecida como Maria Rosalina. Desse momento em diante, por meio das reuniões na comunidade Tapuio que estavam acontecendo desde 1995, a comunidade começou a ter mais consciência de sua origem ligada a escravidão e os direitos das comunidades remanescente de quilombo. Faltava para Maria Rosalina, “*passar essa conscientização que tem a comunidade Tapuio para as outras comunidades negras do Piauí*”. Nota-se que a memória de origem nesse caso está atrelada a constituição dos direitos.

A questão financeira tornou o processo de ida as comunidades negras rurais muito lento, pois não contavam com recurso nenhum. Maria Rosalina, mesmo sem recursos, conseguiu realizar um Encontro Intermunicipal sobre a questão quilombola na cidade de Paulistana. Cada pessoa, conta ela: “*colaborava com o que podia*”. Em julho de 1999 a preparação do 2º Encontro já contava com 80 representantes do Estado do Piauí. Maria Rosalina afirma que,

O encontro mexeu com muitas pessoas que passaram a se identificar e se aceitar como quilombolas. Voltamos para a comunidade e criamos um grupo de trabalho para discutir essas questões e assumir o compromisso de articular com outros municípios. No início contamos com o apoio da CPT – Comissão Pastoral da Terra – e da Cátira além da Igreja Católica, além desses não tivemos apoio de nenhum órgão público.

No final de 1999, Maria Rosalina começou a participar da Organização não Governamental “Coletivo de Mulheres”, isto porque, segundo ela: “*a maioria dos sócios do Sindicato eram mulheres*”, ela atualmente faz parte desse grupo, porém essa ONG está temporariamente paralisada por questões financeiras. Tendo como objetivo passar em todas as comunidades negras do Piauí, Maria Rosalina trabalhou, juntamente com Ruimar, nas áreas urbanas da cidade de Teresina, e posteriormente nas comunidades do interior.

No ano de 2000 Maria Rosalina já era conhecida nas esferas federais, que cuidavam da questão negra, como a Fundação Cultural Palmares. Dessa época em diante começou a ser freqüente, as idas e vindas a Brasília, para participar de reuniões e encontros sobre a questão quilombola. Nessa época também, a comunidade Tapuio discutia sobre os direitos das comunidades quilombolas estabelecidos pelo Art. 68 do Ato das Disposições Transitórias, da Constituição Federal.

Com o intuito de ainda tentar eleger uma pessoa que tivesse a preocupação com as comunidades rurais de Queimada Nova para o cargo de vereador, Maria do Povo apoia o candidato Edson Torres, natural da região. No final das eleições, mesmo não conseguindo eleger o prefeito de sua chapa, Edson Torres foi eleito. O prefeito eleito foi Valdemar Dias Amorim, sendo o seu vice Daniel Rodrigues Coelho.

Para fomentar a discussão sobre o direito a terra dos trabalhadores rurais no semi-árido nordestino, em 2001, retorna à cena na região, a Comissão Pastoral da Terra - CPT, ligada a Igreja Católica, que é representada, atualmente, pelas irmãs de Maria Rosalina, Oswaldina e Marilene. A função das duas é criar e fortalecer a organização dos trabalhadores rurais dos municípios de Queimada Nova, Paulistana, Lagoa do Barro e Acauã. A luta principal da CPT é contra a expulsão dos pequenos agricultores de suas terras, como no caso da comunidade Tapuio, ocorre que as pessoas não possuem o documento definitivo da terra, os grandes proprietários sabendo disso,

alegam por meio de documentos de posse, geralmente, falsificados, que a terra lhes pertence. Esse fato é apenas uma das conseqüências da Lei de Terras de 1850, como vimos no capítulo I.

A partir da memória de lutas fundiárias ocorridas na comunidade Tapuio, me foi relatado, por Seu Inácio que, “*no começo do ano de 2002, uma parte das terras da comunidade, foi invadida por um posseiro chamado “P”¹⁰, ele falou que serem as terras dele, mas nós moradores do Tapuio, que só possuímos documento de posse, e outros nem isso têm, não conseguiremos expulsá-lo daqui*”. Outra problemática fundiária, ocorria desde 1948, quando nessa época deu entrada na justiça (processo nº 22/1948) o pedido, de Marcelino Rodrigues Coelho, para demarcar em seu nome as terras da fazenda Brejo, cujo os sítios da comunidade Tapuio estão inseridos. Somente no dia 10 de dezembro de 2003 a ação foi julgada, a sentença foi pelo arquivamento do processo, conforme folhas 169 no já citado documento. Além disso, existem interesses dos Coelhos nas terras que compõem o território Tapuio. Segundo Oswaldina,

O interesse deles, não é somente na comunidade do Tapuio, é de laçar toda fazenda Brejo, e aí a fazenda Brejo não é pequena ela tem várias localidades situadas dentro dela, e aí dentro existem terrenos férteis, existem terrenos com terra boa, o interesse é esse. É eles se tornarem possuidor dessa área todo, porque eles se consideram a família predominante na região, ou seja, tudo que tem que estar ali tem que estar no domínio deles.

Independente da ação que tramitava na justiça, a comunidade Tapuio não querendo perder suas terras decidiu solicitar, por meio de Maria Rosalina, a Fundação Cultural Palmares, a regularização fundiária de seu território, fato que ocorreu no primeiro semestre de 2003. A Fundação Cultural Palmares, por meio do programa “Fome Zero”, assinou, no começo do segundo semestre de 2003, o convênio nº 006/2003 com o Ministério Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome, esse convênio tinha como objetivo a execução de ações estruturantes nas comunidades remanescentes de quilombos, com vistas à auto-sustentabilidade e superação da situação

¹⁰ A pedido de Maria Rosalina, irei designar essa pessoa apenas como “P”.

de insegurança alimentar dessas comunidades. Uma das ações desse convênio era a regularização fundiária do território Tapuio.

Em 20 de novembro de 2003 foi assinado o Decreto nº 4887, em seu artigo 3º e parágrafos, transfere a competência para identificar, reconhecer, delimitar, demarcar, titular e registrar as terras quilombolas da Fundação Cultural Palmares para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário. O Ministério da Cultura, através da Fundação Cultural Palmares ficou, pelo Decreto, responsável pelo registro cadastral geral dos remanescentes das comunidades de quilombos.

Em Janeiro de 2004, o INCRA, juntamente com a Fundação Cultural Palmares, encaminharam um grupo técnico de identificação e delimitação a comunidade Tapuio para proceder a identificação e a delimitação do território quilombola. Todos os levantamentos realizados por esse grupo tiveram a participação de Maria Rosalina, assim como dos moradores mais velhos da comunidade. Como parte do processo de reconhecimento a comunidade Tapuio fez sua autodefinição como remanescente das comunidades dos quilombos, sendo cadastrada no Livro de Registro Geral nº 001 da FCP, sob o nº 02, f. 3, bem como foi emitida respectiva Certidão, publicada no Diário Oficial da União nº 107, Seção 1, f. 19, de 04/06/2004.

De 1995, quando de fato começaram as discussões sobre a conscientização dos direitos da população negra na comunidade Tapuio, até 2004, quando houve a auto-identificação e o reconhecimento pelo Estado da comunidade Tapuio enquanto remanescente de quilombo, foi um trabalho de 9 anos. A identificação enquanto quilombola provocou também na comunidade, em 2004, a mudança do nome da associação local, antes era denominada de Associação de Desenvolvimento Comunitário do Tapuio, depois dessa data foi alterada para Associação Comunitária dos Remanescentes de Quilombo do Tapuio. Nesse período de discussão, em que as “regiões de memória” (Zonabend, 1980) da comunidade foram trabalhadas, por meio dos trabalhos de Maria Rosalina, emergiu a identidade quilombola Tapuio. A medida em que a memória da comunidade distanciou-se do presente, caminhando em direção aos casais fundadores, vários acontecimentos importantes situados nas regiões da memória do passado começaram a serem falados, dessa forma dando origem uma tradição oral local, que, acima de tudo, dá o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência ao mundo por eles vivido.

Nesse processo, ocorre também a memória do movimento de se buscar a memória de criação do grupo, segundo ela Maria Rosalina,

no começo foi muito difícil, tinham pessoas negras, que não se consideravam negros, aos poucos, depois de muita reunião, em que as pessoas falavam sobre a origem da comunidade, foi que as coisas começaram a melhorar. Os mais difíceis eram os mais velhos, eles não queriam mudança. Aí eu expliquei que não iria acontecer nenhuma mudança, as coisas iam continuar como eram, pois eles sempre foram quilombolas e nada disso ia mudar, não é uma lei que vai fazer com que eles mudem o que são, mudem a sua origem de escravos. O que é novo, são os direitos, este sim é novo.

Assim como Leach (1996), Cardoso de Oliveira (1976), destaca as *escolhas* dos sujeitos ante situações cambiantes, escolhas estas que definem os rumos da ação social moldada pela identidade social. Esse recorre a Fredrik Barth (1998) para sublinhar que, numa determinada situação de interação entre grupos sociais, os sujeitos têm de fazer escolhas estratégicas face ao fato de que as categorias étnicas são embebidas de valor. Ainda que existam limites estruturais a constranger as escolhas, mesmo assim alternativas identitárias podem existir. Esse caráter “transacional”, de “flutuação” da identidade social, implica que os sujeitos *manipulam* suas identidades (sociais) étnicas frente outrem com *status* diferenciais, no interior de uma “cultura do contato”¹¹ (1976: 24). Assim, a importância da noção de situação social está em que ela ilumina a forma como as mudanças sociais - conjunturais ou estruturais - afetam a identidade social dos sujeitos que as vivenciam, pois é diante de situações sociais particulares que os sujeitos fazem suas escolhas identitárias.

Dentro dessa lógica das identidades culturais, em Leach (1996), vemos como grupos sociais com atributos culturais distintos podem fazer parte de um mesmo sistema social. O caso etnográfico com o qual ocupa-se é interessante para se entender a dinâmica identitária. A estrutura do sistema social da Alta Birmânia comporta três subsistemas interdependentes - chan, kachin *gumsa* e kachin *gumlao* - que funcionam

¹¹ Cardoso de Oliveira (1976: XV) aponta que, algumas identidades étnicas são resistentes, afirmam-se face à mudança social ou cultural. Porém, não mudar é também uma escolha estratégica e envolve manipulação da identidade.

como modelos de organização social e política. Para falar do trânsito dos sujeitos entre esses modelos estruturais, Leach adota um “ponto de vista intertribal”, a partir do qual percebe que enquanto modelos, *gumsa*, *gumlao* e *chan* têm fronteiras rígidas, fixas. Porém, servindo na realidade prática de símbolos identitários de comunidades que fazem parte de um só sistema social, eles são bastante flexíveis: um grupo *gumsa* pode tornar-se *gumlao* e vice-versa, uma comunidade *gumsa* pode aproximar-se do modelo *chan* e retornar ao que era. Assim, a definição de uma comunidade kachin como sendo *gumsa*, *gumlao* ou *chan* depende em muitos casos das “*atitudes e idéias dos indivíduos num dado momento da história*”¹² (1996: 328).

Estudando uma sociedade segmentaria, Leach nota que o princípio de fusão-separação, além de tornar as identidades circunstanciais, faz com que a estrutura social seja passível de transformação mediante a ação de indivíduos imbuídos de determinados interesses e prontos a *manipular* as incoerências do sistema social fazendo certas escolhas (1996: 71; 146; 243). Assim, é a agência humana que provoca a mudança, não tanto o ambiente político externo ou a ecologia. Nesse sentido, a comunidade dos “negros do Tapuio” já era uma comunidade distinta das outras, antes mesmos da constituição de 1988, pois o que a legislação trouxe foi os direitos territoriais a essas comunidades quilombolas. Porém, esses fatos trouxeram mudanças para a comunidade, mudanças em sua visão de “si” e com relação ao “outro”.

Essas mudanças carregam consigo alterações nas identidades sociais, pois como vimos, *gumsa-gumlao* são também usados como símbolos no discurso identitário. As identidades dependem de cada situação específica, dos interesses em jogo num dado momento da história. As identidades no nível micro dos *htingaw* - segmentos de linhagem - afetam as identidades no nível macro - das comunidades estruturadas segundo os princípios *gumsa* ou *gumlao* e definidas com tais diacríticos. Além disso, a fluidez das identidades sociais *gumsa* e *gumlao* encontra respaldo na ambigüidade que o simbolismo ritual e mítico conferem às situações sociais (1996: 146-147).

Em fim, com Leach observamos que o jogo das identidades sociais, cambiantes segundo as situações, pode corresponder à instabilidade e mudança da estrutura social desencadeadas pelas escolhas estratégicas de indivíduos movidos por determinados interesses. Evans-Pritchard (2002), que pesquisou os Nuer, habitantes do

¹² Leach (Leach, 1996: 329) afirma que, “Os diferenciais que distinguem uma subcategoria (*gumsa-gumlao-chan*) da outra não são fixos”.

Sudão (África), também enfatiza a natureza situacional das identidades sociais. Porém, para ele a mudança das situações sociais afetam as identidades dos grupos sociais sem a transformação da estrutura.

A definição de Evans-Pritchard (2002) do que é um “grupo social”, no sistema social Nuer, pode ser lida como uma definição bastante atual de identidade social, passível, pois de ser aplicada em outros contextos etnográficos. Afirma ele (2002: 272),

por “grupo”, entendemos pessoas que se consideram como uma unidade distinta em relação a outras unidades, são assim encaradas pelos membros dessas outras unidades, e todos têm obrigações recíprocas em virtude do fato de pertencerem a ele.

É a auto-atribuição e a atribuição por outrem que vêm constituir a identidade social de um grupo. No entanto, essas identidades dependem da posição ocupada pelo grupo num “*sistema em situações de mudança*”. Como uma sociedade segmentar, o princípio fundamental da estrutura social Nuer, fusão-separação, faz com que as identidades sociais sejam função de cada situação específica, pois num caso os grupos A e B podem se fundir, constituindo C, para lutar contra D; em outra situação A e B podem se separar, contrastando suas identidades, por conta de conflitos entre si.

Evans-Pritchard atribui a natureza transitória das identidades sociais ao que ele chama de “valores”. Estes, determinando o comportamento numa esfera particular do sistema social, são relativos, pois “*a qualquer momento estão vinculados a uma determinada extensão de uma série em expansão de relações estruturais, sem estar inevitavelmente fixado a essa extensão*”. Se vemos essa “*extensão de relações estruturais*” como grupos sociais que conformam a estrutura social, então veremos que as identidades desses grupos surgem das relações que estabelecem entre si em “*determinadas situações sociais*”¹³ (2002: 161).

Desse modo, os grupos sociais constituem-se e agem conforme cada caso concreto, cada situação social, pois a lealdade é função da “distância estrutural” que um

¹³ Ponde os grupos não serem “parte de uma espécie de moldura fixa dentro da qual vivem as pessoas” (2002: 161). A lealdade de um homem aos segmentos territoriais de grande extensão ou mesmo à sua tribo manifesta-se em situações de luta. O sentimento de pertencimento, no fluxo da vida cotidiana, está ligado aos grupos locais, nos quais a pessoa está presa a teias de relacionamentos de parentesco.

homem mantém com os grupos políticos envolvidos numa situação de conflito na qual ela é posta à prova. Mas o trânsito das identidades sociais, movido pelo princípio segmentário, para Evans-Pritchard se dá com a continuidade da estrutura social. A mudança das situações sociais afetam as identidades dos grupos sociais, mas a estrutura de suas relações mútuas mantém-se em equilíbrio, sem transformações. Se mudanças há, estas são antes conjunturais que estruturais.

As perspectivas teóricas formuladas por Leach e Evans-Pritchard, constroem, a partir de realidades distintas, a dinâmica das identidades étnicas, que em alguns casos se aproxima do caso Tapuio e em outros se distancia, porém a compreensão dessa dinâmica, e aqui se insere a dinâmica identitária Tapuio, é melhor compreendida pelas teorias da identidade de Barth (1969). Por meio da identidade de situacional, que é uma identidade ativada a partir das interações sociais, e que existe no mesmo tempo e espaço, é ao mesmo tempo categoria política e social, que melhor traduz a identidade Tapuio.

Então quando os moradores da comunidade Tapuio se autodefinem quilombolas e/ou camponeses, estas identidades não são distintas elas estão imbricadas, deste modo podemos denominá-las de identidade situacionais, uma não nega a outra. Neste sentido não há uma passagem de uma identidade para outra, pois elas estão juntas no contexto da comunidade camponesa quilombola Tapuio.

Retornando ao quilombo Tapuio, paralelamente, as questões quilombolas Maria do Povo erguia mais uma luta, a de ser prefeita de Queimada Nova. Em 2004, Maria do Povo disputou as eleições para a prefeitura, ficando em terceiro lugar na classificação geral. Foi eleito para a prefeitura em Queimada Nova Edinaldo Alves dos Santos, apoiado pelo ex-prefeito Valdemar Dias Amorim, o vice-prefeito eleito foi Cirilo Benvindo de Sousa. Os vereadores eleitos foram Celso Nunes Amorim, Adélcio Evangelista Coelho, João Rodrigues, Florêncio Manoel da Mata, Gildemar José Neto, Geloleci Rodrigues, e Paulino Luiz Coelho. Em Paulistana Luís Coelho da Luz Filho, foi novamente eleito prefeito. Os candidatos da comunidade Tapuio que concorreram ao cargo de vereador, foram: Inácio Adriano dos Santos (primo por parte de pai de Maria do Povo) e Marinei Maria dos Santos (irmã de Maria do Povo). A avaliação de Maria do Povo, sobre sua candidatura a prefeitura de Queimada Nova, é a seguinte,

Já participei como candidata a vereadora e, na última eleição, como prefeita. Em nenhuma fui eleita, mas considero ter sido vitoriosa. Como

candidata a prefeita, mulher negra e sem nenhum centavo, enfrentei um sistema econômico estrondoso. Mesmo assim, coloquei nossa cara na rua e dizer que somos um grupo para defender a causa e a vida. Não ganhamos a prefeitura, incomodamos e ocupamos espaço.

Segundo o Jornal Destaque da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, de 4 a 10 de junho de 2005, Maria Rosalina, é a “Ponta de lança dos quilombolas do Piauí - Ela é um dos expoentes na luta pela regularização fundiária e serviços básicos nas áreas de saúde, educação, trabalho e renda das comunidades remanescentes de quilombos”. Nesse jornal Maria Rosalina afirma que,

Os prefeitos estão buscando projetos junto ao Governo do Estado e dizem que só recebemos porque eles buscaram para nós. Isso é uma forma de incluir, mas uma forma de continuar a escravidão, a exploração e a exclusão. É preciso que se trabalhe de forma integrada e respeitando a organização das comunidades quilombolas

Hoje, além de coordenar a Associação Comunitária dos Remanescentes de Quilombo do Tapuio, ser Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova, faz parte do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial - CNPIR e da Coordenação Nacional de Quilombos – CONAQ. Ela ainda representa todas as comunidades de remanescente de quilombo no estado do Piauí por meio da Associação Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Piauí, criada por ela, juntamente com o ex-vereador Edson Torres, em 2005.

Por causa das atividades políticas e das alianças desenvolvidas por Maria Rosalina, o quilombo Tapuio, juntamente com os quilombos Barroco, Jacú, Mucambo, Oitis, Pitombeira e Sumidouro do município de Queimada Nova, além dos quilombos Angical, Barro Vermelho, Cariço, Chupeiro, Extrema e São Martins, localizados no município de Paulistana, são hoje alvos das políticas públicas estaduais e federais. A Associação Comunitária dos Remanescentes de Quilombo do Tapuio conseguiu segundo Maria Rosalina,

Beneficiar o município de Queimada Nova com 100 cisternas, é a associação que viabilizou o projeto e que recebe os recursos para a

construção das cisternas. E um outro projeto que a gente está trabalhando é o da inclusão digital, a associação é a instituição proponente desse projeto. Conseguimos, além disso o apoio, e a participação de toda a comunidade Tapuio, hoje todas as famílias da comunidade é sócia da associação. Quando iniciou, somente parte da comunidade que fazia parte, hoje todas as famílias participam.

Consequentemente, as alianças também fortaleceram Maria do Povo, pois nas várias comunidades rurais da região de Queimada Nova e Paulistana, seu nome é sempre lembrado como uma pessoa que ajuda as pessoas.

Durante a minha estadia na comunidade Tapuio, em janeiro de 2004, Maria do Povo me convidou a ir, juntamente com ela e o vereador Edson Torres, no povoado Cantinho, que faz parte do município de Queimada Nova. Lá chegando Maria do Povo foi logo cercada por várias pessoas, todos queriam falar com ela sobre algum tipo de problema, a medida em que o tempo passava o grupo de mulheres e homens (adultos e idosos), só ia aumentando, o que era para ser uma visita a um povoado se tornou num grande “consultório” a céu aberto. Após cerca de duas horas em pé, fomos para uma casa, a pedido do proprietário, continuar as “consultas”, em seguida foi organizada uma fila para que todos pudessem, organizadamente, conversar com Maria do Povo. As conversas giravam em torno de: aposentadoria, auxílio maternidade, doenças, crédito para custeio de semente, questões relacionadas ao Sindicato, política do município, dentre outras questões. No final da tarde quando a fila já tinha terminado fomos na casa de uma pessoa que Maria do Povo queria conversar, porém num pequeno trajeto, cerca de 200 metros, ela era parada pelas pessoas para conversar foi quase uma hora só nesse percurso. Pude, em outras ocasiões, presenciar o grande carisma que ela possui perante a população, Todas as segundas-feiras Maria do Povo recebe todas as pessoas que queiram falar com ela no Sindicato.

Como consequência de suas alianças, em agosto de 2006, foi aprovado pela SEPIIR, em parceria com a Petróleo Brasileiro S.A. - PETROBRÁS e o Ministério do Desenvolvimento Social, um projeto de desenvolvimento sustentável, tendo como foco o beneficiamento de cerâmica vermelha, para a comunidade Tapuio, feito por Maria Rosalina, foram liberados R\$ 700.000,00. Tendo como objetivo também o desenvolvimento da comunidade e a geração de renda.

Quando defendemos a causa quilombola, as pessoas pensam que não é preciso estabelecer prioridade, temos que estabelecer sim, porque as comunidades rurais quilombolas sofrem mais. Todos somos negros, mas as comunidades quilombolas são mais excluídas do que os grupos negros que moram em área urbana, que são assistidos por rede de água, energia. Quem está na zona rural sobrevive da coragem e da resistência. Por outro lado, é bom porque trocamos experiência, aprendemos uns com os outros e compreendemos o diferente. É uma oportunidade de ouvir outros grupos também discriminados pela sociedade brasileira. Vejo os depoimentos dos ciganos e dos judeus de terem um espaço para serem vistos como cidadãos e cidadãs. É um espaço interessante de conhecimento e construção de propostas de políticas de inclusão social. Ou seja, se faz uma construção dentro do diferente.

A fala de Maria Rosalina, como liderança quilombola, faz o resgate da memória com inovações, pois ela junta, por meio de suas experiências, grupos excluídos das políticas públicas no Piauí, como as comunidades rurais e as comunidades quilombolas. Essas duas fazem parte do universo rural, a realidade dessas, apontada por ela, difere das áreas urbanas. Mesmo em relação aos grupos quilombolas, que trazem a unidade da negritude, suas realidades são diferentes, pois quem está na zona rural “sobrevive da coragem e da resistência” (Maria Rosalina). Essa diferença de realidades, assim como dos grupos de ciganos e judeus, constrói uma unidade no discurso pela inclusão social, ou como ela mesmo diz “se faz uma construção dentro do diferente”.

Ao analisar o papel dos Sindicatos de trabalhadores rurais na compreensão das chamadas novas etnias, Almeida (2002: 72) acredita que “estamos vendo que as organizações sindicais, em inúmeros contextos, se revelam limitadas, restritivas para contemplar todas as expectativas de direito das chamadas novas etnias”. Porém, analiso que Maria do Povo, como líder sindical e quilombola, congrega o que falta nas outras organizações sindicais, ou seja, a experiência de trabalhos com grupos étnicos associado à sua experiência com o movimento sindical. O Sindicato, nesse caso, é uma ferramenta para a luta quilombola e camponesa, assim como o inverso também é verdadeiro.

Como representante das comunidades quilombolas do Piauí, Maria Rosalina participa, geralmente, de todas as manifestações de apoio a essas comunidades,

em setembro de 2005, ela foi chamada pela liderança do quilombo sumidouro para ajudá-lo numa disputa com a prefeitura de Queimada Nova. Querendo se apossar de uma fonte de água da comunidade, o Prefeito da cidade, Sr. Edinaldo Alves dos Santos, mandou funcionários da prefeitura com caminhões pipa para o local, com o intuito de enchê-los, porém a terra e a escassa água pertencem a comunidade de Sumidouro. Não concordando com a atitude do prefeito, Maria Rosalina, juntamente com os moradores do quilombo, interditaram a entrada do quilombo. A polícia militar foi chamada pelo prefeito que, ao chegar na comunidade agrediu Maria Rosalina e alguns moradores do quilombo.

No dia 17 de outubro Maria Rosalina recebeu a visita da ministra Matilde Ribeiro, Ministra Chefe da SEPPIR, técnicos dessa instituição, acompanhados da cantora Sandra de Sá, e outras lideranças políticas do Estado, essa visita tinha como objetivo fazer um intercâmbio cultural para uma futura produção musical¹⁴, e a inauguração do salão comunitário do quilombo Sumidouro. Segundo Maria Rosalina, ela aproveitou a visita para divulgar a agressão sofrida a repórter Rose Silva, da Revista dos Bancários, que destacou a fala de Maria Rosalina,

um dia antes havíamos sido agredidos pela polícia porque reagimos à retirada de água da fonte da comunidade de Sumidouro, que é a única da região. Nos sentimos fortalecidos com a presença destas pessoas, mostra que não estamos sozinhos. Foi um dia de sonho realizado.

A vinda de uma ministra de estado a uma pequena cidade do semi-árido nordestino, aumentou ainda mais a visibilidade política de Tapuio e de Maria do Povo, segundo o ex-vereador Edson Torres, escutou pessoas dizendo que “*se a Maria do Povo conseguiu trazer uma ministra aqui no fim do mundo, que é Queimada Nova, imagina o que ela pode fazer para o bem da cidade*”. Na semana que antecedeu a visita da ministra, políticos da região, deputados estaduais, secretários do Governador ligavam para o Sindicato atrás de Maria do Povo, pois todos queriam marcar presença na solenidade. Quem não gostou dessa fato político, segundo a própria Maria do Povo,

¹⁴ Projeto Quilombo Axé, criado pela SEPPIR, idealizado para difundir a cultura dos quilombolas a partir de incursões de artistas consagrados em várias comunidades do país.

foi o atual prefeito de Queimada Nova, pois demonstrava a todos que era eu que estava trazendo os políticos para a cidade, fato que na história de Queimada Nova nunca aconteceu. O medo dele também, era que eu falasse sobre a agressão que nós sofremos, lá na comunidade de Sumidouro.

A secretária da Assistência Social e Cidadania do Piauí – SASC, Sr.^a Rejane Dias, representando o Governador do Piauí, no evento acima, afirmou que,

O governador Wellington Dias está empenhado com a luta da comunidade quilombola do Sumidouro, ao tempo em que adiantou que o Governo do Piauí já está realizando o diagnóstico para a aplicação de políticas públicas que possibilitem o aproveitamento do potencial econômico e social da comunidade remanescente dos quilombos em Queimada Nova, especialmente dos povos negros das localidades Tapuio e Sumidouro.

Esse fato político foi importantíssimo para dar continuidade aos projetos desenvolvidos pela Associação Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Piauí, que congrega 72 quilombos (dados da própria associação em 2005) do estado do Piauí. Cujas coordenação é realizada também por Maria Rosalina.

Uma das preocupações de Maria Rosalina é a formação de pessoas na organização quilombola e de Maria do Povo na organização sindical, por isso na direção do Sindicato trabalham seu primo Inácio, além de pessoas (homens e mulheres) das comunidades rurais da região. Já na Associação Comunitária dos Remanescentes de Quilombo do Tapuio e na Associação Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Piauí trabalham as quatro irmãs, além do ex-vereador Edson Torres.

No seminário sobre Mulheres quilombolas: “Gênero e Políticas Públicas para o etnodesenvolvimento”, promovido pelos Ministério do Desenvolvimento Agrário e Ministério do Desenvolvimento Social, ocorrido no mês de abril de 2005, em Brasília/DF. Quem representou as mulheres do quilombo Tapuio foi Marilene (irmã de Maria Rosalina). No total foram 21 mulheres no encontro representando seus quilombos, além de representantes de ministérios, secretarias governamentais ligadas ao tema e movimentos sociais.

De acordo com a entrevista que Marilene Rosalina concedeu a Rádiorbrás, em Brasília, no dia 7 de abril de 2005, ela afirmou que,

“São mais de quinhentos anos e ainda hoje nós sofremos com a exclusão social. E eu fico me perguntando até quando vamos ter que ficar pagando por isso”. Esse é o desabafo de Marilene Rosalina dos Santos, uma artesã moradora da comunidade quilombola de Tapuio que fica no município de Queimada Nova, no estado do Piauí. Marilene e outras 21 mulheres moradoras de quilombos vieram à Brasília discutir políticas públicas de combate às desigualdades e promoção de atividades produtivas. Para Marilene, o encontro é importante para adquirir conhecimento e expor o artesanato que produzem em suas comunidades. “Com esse encontro nós estamos adquirindo mais informação para sermos as multiplicadoras das ações do ministério na nossa comunidade. Com isso, nós estamos sabendo quais as secretarias e os parceiros que podem nos ajudar”.

Com um discurso bem pautado na questão da exclusão social, Marilene, assim como as outras irmãs de Maria Rosalina, Luzia, Oswaldina e Maria Marinei, têm quase a mesma formação religiosa e política de Maria Rosalina. As irmãs são “conselheiras” de Maria Rosalina nos momentos difíceis.

Geralmente, o que chama a atenção das pessoas de fora da região quando entram no Sindicato é o grande número de mulheres que o administram e também o grande número de mulheres que são filiadas. Durante um dia observando as atividades do Sindicato, pude perceber que das 72 pessoas que foram no Sindicato no dia 04 de novembro de 2005, 43 eram mulheres, perfazendo 60% do total, e 29 eram homens, cerca de 40%. De acordo com as “práticas e valores tradicionais”, as mulheres chegam, geralmente, acompanhadas de seus filhos, irmãs, ou suas mães idosas, nunca vão sozinhas. Já os homens, geralmente vão só, as vezes são acompanhados por um vizinho também sindicalizado. Como não pude realizar um levantamento de cada caso, suponho que ocorrem também “práticas e valores atuais”, como a grande migração de mulheres comum nessa região do nordeste, além também delas terem um papel que vai além do sítio, apesar de que, tudo que envolve o sítio faz parte também da vida da mulher rural.

O Sindicato possui, de acordo com o levantamento realizado em novembro de 2005 pela direção, 3.200 pessoas sindicalizadas, destas 2.054 são mulheres, ou seja, cerca de 64,18% são mulheres trabalhadoras rurais.

Um caso interessante é o de D. Maria Francisca Pereira Ferreira, que faz parte do quadro administrativo do Sindicato. Ela é agricultora e mora numa pequena localidade de Queimada Nova. Uma vez por semana ela vai trabalhar no Sindicato, pois todos tem uma programação de trabalho, nesse dia ela deixa seus filhos e os afazeres do chão de morada sob a responsabilidade do seu marido. Ela me disse que: *“foi o meu marido quem mais me apoiou para que eu entrasse na direção do Sindicato”*. Baseada em sua visão de inclusão de todas as pessoas dentro do Sindicato, Maria do Povo criou no quadro administrativo uma coordenação de jovens e outra coordenação de mulheres.

A casa onde está montado o Sindicato possui uma sala de espera, três escritórios da direção, dois banheiros, dois quartos (um para as mulheres e o outro para os homens) e uma cozinha. No fundo do terreno foi construído um galpão para ser um local de reuniões. Porém, o espaço ficou pequeno por causa do grande número de pessoas que passam para resolver algum tipo de problema, que pode estar ou não relacionado com o Sindicato. Como por exemplo, o filiado que vai fazer uma consulta no médico, ou mesmo somente pernoitar no Sindicato para seguir viagem em outro dia. O Sindicato também fornece, para as pessoas que estão de alguma forma trabalhando ou apenas passando pela casa, café da manhã, almoço e janta. Todo o semestre o Sindicato traz um oftalmologista para dar consultas aos seus filiados.

Bem próxima ao Sindicato, Maria Rosalina alugou uma outra casa onde funciona a sede da Associação Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Piauí, a coordenação é feita por Maria Rosalina e Edson Torres. Essa casa possui uma sala, dois quartos (um deles é escritório) uma cozinha e um banheiro.

Em novembro de 2005, como parte de seu projeto de inclusão e cidadania, Maria do Povo fez uma articulação com o Ministério do Desenvolvimento Agrário para que o Programa Nacional de Documentação da Trabalhadora Rural fosse implementado no município de Queimada Nova. O Projeto consiste em possibilitar as mulheres trabalhadoras rurais a aquisição de documentos como: registro de nascimento, carteira de identidade, carteira de trabalho, CPF, com o propósito delas poderem participar de programas sociais. Dias antes do evento, que iria acontecer no Sindicato, Maria do Povo, foi na rádio Ingazeira de Paulistana, e conclamou as mulheres da região para comparecerem no Sindicato. Porém, o prefeito de Queimada Nova, vendo que esse

ato poderia ser uma moeda política, resolveu anunciar por meio de um carro com altofalantes, que o projeto era dele e que todas as pessoas do município poderiam aparecer no Sindicato para tirar todos os documentos. A intenção do prefeito era causar confusão pois, o Projeto era destinado apenas as mulheres trabalhadoras rurais.

Maria do Povo, informada do ocorrido, foi novamente na rádio e explicou para todos os ouvintes o que estava ocorrendo, conseguindo com isso evitar um possível tumulto no dia marcado para tirar os documentos.

A maior parte dos povoados dos municípios de Paulistana e Queimada Nova não possuem energia elétrica por isso, praticamente em todas as casas, como é o caso da comunidade Tapuio, possuem pelo menos um rádio de pilha que fica ligado o dia todo. A rádio é o modo mais rápido e fácil de se chegar em muitas casas em pouco espaço de tempo, por meio dela as pessoas transmitem recados a parentes e recebem notícias diversas. O Sindicato tem um programa na rádio Ingazeira de Paulistana¹⁵, que vai ao ar todos os sábados de 12:15 até 13:15. Nele Maria do Povo fala, praticamente, em todos os programas (quando ela está viajando Ozenalia e/ou Edson a substituem no programa). Houve um que ela deu uma entrevista direto de Brasília. Segundo Maria do Povo,

O programa na rádio é um programa pago, a gente paga uma taxa por mês, o programa é do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do Município de Queimada Nova em conjunto com o Sindicato do município de Acauã. É um programa que a gente tem oportunidade de divulgar a demanda do Sindicato e a demanda do movimento quilombola. Todas as ações são coordenadas em parceria com o Sindicato e em parceria com a Associação Quilombola. E também, é um espaço que a gente tem para divulgar todos os programas tanto do governo federal, quanto do governo estadual, para inclusão das comunidades, ou seja, da população que é minoria e não tem oportunidade nas políticas públicas. No programa eu falo para os trabalhadores rurais e aí os quilombolas são também trabalhadores rurais.

¹⁵ Na cidade de Queimada Nova não há uma emissora de rádio.

Percebe-se pela fala de Maria do Povo, que a identidade trabalhadores rurais é diretamente associada pelo viés do trabalho à identidade quilombola, nesse momento quando se fala do trabalhador camponês e quilombola, ambos estão juntos, unidos pelo trabalho em comum, além de estarem articulados na preservação dos recursos escassos – terra e água. Nesse sentido, o trabalho com a terra¹⁶ da origem a uma identidade a de trabalhador rural, a terra é a categoria máxima nessa construção da identidade camponesa, as formas de se trabalhar nela são análogas, como afirmou no início dessa dissertação Baiocchi (1983: 143) e que me permito aqui reproduzir,

a não ser pela cor, não se pode perceber de forma clara, no estilo de vida do grupo, aspectos culturais que lhe sejam específicos e que não façam parte do universo cultural de largas camadas da população rural brasileira.

E como fica se do lado do território Tapuio existem várias famílias negras, como de fato existem. Que critério de diferenciação pode ser utilizado para se diferenciar quilombolas dos camponeses. O que afirmo, é que o critério não pode ser externo a comunidade estudada, e como vimos no Capítulo dois, dessa dissertação, a comunidade Tapuio utiliza critérios próprios de pertença, as categorias “de dentro” e “de fora”, construídas pelo parentesco¹⁷. É o parentesco, no Tapuio, que dá o pertencimento à comunidade.

Com relação a política nos municípios de Queimada Nova e Paulistana sempre foi comandada pelas famílias Amorim e Coelho, essa última é descendente do Capitão Valério Coelho Rodrigues. Essa família de ex-senhores de escravos que vêm se alternando no poder político da região durante décadas, mesmo com a emancipação de Queimada Nova, continua de forma direta ou indireta, administrando a cidade.

A disputa política que ocorre atualmente no município é entre Maria do Povo (descendentes de escravos) e integrantes da família Coelho (descendentes de senhores de escravos), de certa forma o passado escravagista ainda vive simbolicamente nos conflitos. Por isso, foi que as alianças conquistadas pela comunidade Tapuio

¹⁶ Segundo Woortmann K. (1990), A categoria ‘terra’ é parte de uma teia de significados e pode ser considerada, como em qualquer universo cultural camponês, uma ‘categoria nucleante’ de significados.

¹⁷ Estarei, após a defesa dessa dissertação, elaborando um artigo sobre a questão do parentesco na comunidade Tapuio.

tiveram que ser construídas fora da região, onde os Tapuio conseguiram visibilização política, afim de que as relações políticas locais fossem equilibradas. Segundo Maria Rosalina,

O Piauí é um dos Estados menos desenvolvidos em relação a administração política e quando a comunidade negra se organiza, a administração pública a abandona e a deixa desassistida. Se a comunidade não se organizar, ela tem que aceitar ser controlada e alienada pelo poder público. A comunidade Tapuio nunca se deixou levar pela alienação política e por isso ficou desamparada e marcada pelo município. Para o poder público municipal e no mapa do município, não existe a comunidade Tapuio. Pelo fato de ter a sua autonomia, tomar decisões próprias.

Desse modo, as alianças no Tapuio foram conquistadas e construídas pela própria comunidade. No município as alianças foram com as seis comunidades quilombolas, posteriormente foram costuradas alianças distante de Queimada Nova, para neutralizar ideologicamente a dominação, essas alianças deram visibilidade ao movimento quilombola na região. A história de vida de Maria, Maria do Povo e Maria Rosalina se confunde com o processo de conscientização político e social, não somente do quilombo, mais de várias comunidades negras rurais e comunidades rurais do semi-árido piauiense, marcadas pelas relações assimétricas, de dominação e dependência.

Porém, com a Constituição Federal de 1988, a comunidade Tapuio, dentre outras, passou por um processo de reconstrução identitária. Antes eram vistos e se identificavam como comunidades negras rurais, posteriormente, na década de 1990, principalmente pela luta do direito a terra, se reconhecem e são reconhecidos como quilombolas, fazendo. Ao afirmarem-se enquanto quilombolas a comunidade se baseia também, em sua memória, pautada nos casais fundadores, assim como em sua tradição, construída socialmente. Nesse sentido a tradição é parte de um habitus, uma estrutura estruturada e estruturante, que constitui o princípio gerador e unificador do conjunto de práticas e ideologias características da comunidade Tapuio (Bourdieu, 1972).

Como parte do processo identitário, na comunidade Tapuio ocorre a criação de categorias identitárias, como é o caso da categoria “Coelho” e “Nego”. Como nos explica Oswaldina, na comunidade uma palavra que é muito ouvida é “Coelho”,

Coelho são todas as pessoas brancas. No município existem duas famílias de grande poder aquisitivo. Uma dessas famílias é a “Coelho”. A outra família é a “Amorin”. A família “Coelho” é descendente de famílias de senhores de escravos. Eles são chamados Coelho ironicamente, porque também se dirigem com termos que inferiorizam nós negros do Tapuio. Os “Coelhos”, por serem brancos, têm um olhar que inferioriza o negro. E quando o negro tem consciência de sua história, ele “rebate”. Do mesmo jeito que eles o chamam de “nego” pejorativamente, eles os respondem chamando-os de “Coelho”. Coelho também tem uma conotação negativa, são pessoas brutas, rebeldes, etc.

O Seu Simplicio nos relata que a família Coelho,

essa família é grande, são hoje doutores que estudaram com, e querem tudo. Querem toda fazenda Brejo, os Coelhos querem essa fazenda por que tem muita terra que não tem dono, dono tem, não tem é documento, que comprova que é dono.

Por meio desta narrativa percebe-se que as fronteiras, históricas e identitárias, que foram criadas entre os negros do Tapuio e os brancos (famílias de senhores de escravos), os termos “Coelho” e “Nego” foram construídos como forma de se diferenciarem um do outro, cada grupo, ao seu modo, constroem os termos a partir de valores negativos, ora afirmando um e desprezando o outro.

Durante uma conversa com o Seu Vicente, sobre os fazendeiros da região, esse me disse que: *“a região está cheia de Coelhos”*. Já sabendo o sentido da palavra por intermédio de sua filha Maria, perguntei: *“Mas o senhor está ajudando a aumentar o número de coelhos, pois o senhor tem uma criação de coelhos”*. Seu Vicente mais que rapidamente respondeu: *“É que eu crio preso, pois se criar solto o coelho foge”*.

Na comunidade Tapuio “Coelho” é considerado quem é “de fora” ligado principalmente com a memória da escravidão, do cativo. No caso da narrativa do Seu Vicente existe uma inversão simbólica da escravidão, o coelho é o que vive preso. O

termo “coelho” esclarece também as estratégias da comunidade frente ao preconceito¹⁸ racial presente em suas relações com certas famílias brancas do município. Deste modo a memória do passado é tão mais importante quanto mais interfere nas relações sociais do presente (Woortmann E., 1998: 99).

Um fato que caracteriza bem a atual discriminação enfrentada pelo negro na região, e que envolve a família Coelho, foi encontrado no livro de Renato Luís Bandeira¹⁹ (1991), “*Fragments Históricos de Paulistana – Piauí*”, o autor assinala que os fatos de estritos preconceitos são apenas “casos curiosos” passados na cidade de Paulistana. O autor apresenta uma história ocorrida em Paulistana cujos os personagens principais são “o nego” Fulgêncio e o Coronel Raimundo Coelho Damasceno, descreve assim a história,

Em Paulistana o Coronel Raimundo Coelho Damasceno desempenhou o papel de autoridade máxima durante algumas décadas. Homem sério, conciso que não permitia insinuação ou comentários a seu respeito. Ele usava a franqueza para responder imediatamente tudo aquilo que lhe aborrecia, por vezes até com rispidez.

Certa ocasião, numa conversa de roda, onde se encontravam alguns vaqueiros do Coronel Raimundo, um moço de nome Fulgêncio afirmou ser mais do que ele.

No dia seguinte o Coronel mandou chamar o tal Fulgêncio à sua casa para apurar o fato. Lá chegando o coronel interpelou o moço: - Fulgêncio, soube que andou falando que é mais do que eu. Em que você é mais do que eu? – Sou sim Coronel. Sou mais que você. Porque sou mais pobre, mais preto, mais alto e mais besta do que o senhor.

O coronel Raimundo a essa hora, surpreso exclamou! – Vá embora, nego safado (1991: 71).

Em primeiro lugar o autor ao contar a história hierarquiza as relações sociais, entre o Coronel Raimundo Coelho que manda e desmanda e o “tal” Fulgêncio, que está ali somente para ser mandado. Ao falar sobre o Coronel Raimundo Coelho o

¹⁸ Vários trabalhos sobre comunidades negras rurais apontam a questão do preconceito nas relações com grupos, que de certa forma possuem algum tipo de poder, cito o caso dos quilombos do rio Trombetas e do Erepecuru-Cuminá, estudados por O’Dwyer (2004).

autor quase pede desculpas por ele ser grosseiro. Continuando a hierarquização dessa sociedade, o que deixou o Coronel Raimundo Coelho chateado foi alguém ter dito que era “maior” do que ele. Nesse sentido o Coronel Raimundo não estaria mais no topo da hierarquia sócio-militar local. Logo depois a história, já em seu desfecho, esclarece (por meio de uma piada preconceituosa) a hierarquia dessa sociedade, pois o “tal” Fulgêncio, seria “mais pobre”, “mais preto”, e “mais besta” do que o Coronel. Deste modo ocorre uma inversão da hierarquia, evidentemente pelo lado negativo, ligando os estereótipos da pobreza, da negritude e da ignorância ao indivíduo negro, no caso o Fulgêncio e o contrário ao Coronel Raimundo Coelho.

De acordo com Mireya Suárez (1992: 05), “a categoria “negro”, *constrói-se com base em características biológicas e em atitudes a ela associada.*”. Afirma ainda Suárez que, “no caso do negro, o estereótipo também fixa um arquétipo que contém elementos altamente negativos bem como outros positivos”. Não só o que afirma Suárez se aplica nesse caso como, também no relato feito por Maria Rosalina sobre a questão do uso do lenço na cabeça. Mais adiante Suárez aponta que,

O valor (sub-valor) atribuído às categorias sociais definidas em termos essencialistas, como mulheres e negros, têm raízes históricas profundas, particularmente no caso dos últimos. Entretanto, convém também tomar em consideração que a sociedade ocidental se organiza a partir de um princípio hierárquico em virtude do qual as diferenças parecem se tornar necessariamente desigualdades. Desse ponto de vista, as desigualdades de gênero e de raça são expressões fenomenológicas do princípio que faz de toda diferença uma desigualdade (1992: 18).

A história que nos foi narrada por Bandeira (1999) é uma memória de uma época, são imagens de um passado que por sua vez legitimam geralmente uma ordem social no presente (Connerton, 1999). Nesse sentido, a discriminação para com os negros hoje é legitimada pelo passado. Pois, segundo Connerton “as imagens do passado e o conhecimento dele recolhido são transmitidos e conservados através de performances mais ou menos rituais” (idem, 1999: 4). Como foi o caso da história sobre “o negro” Fulgêncio e o Coronel Raimundo Coelho Damasceno, que durante anos foi

¹⁹ Escritor, morador da cidade de Paulistana e descendente de famílias da região.

transmitida e conservada, pelas pessoas da cidade de Paulistana, como uma “piada”. Dessa forma o que é transmitido é uma memória da discriminação, essa é passada de geração a geração, mostrando a todos como a sociedade do passado tratava os negros e que esses “ensinamentos” devem continuar na atual.

Continuando a contar os considerados “casos curiosos” o autor descreve mais um, também ocorrido entre uma pessoa negra, chamada José Francisco da Silva, de alcunha “Zé Pial”, e o, já conhecido aqui, Coronel Raimundo Coelho Damasceno. Segundo o autor,

Alguns casos de preconceito racial aconteceram em Paulistana; aliás, no passado era muito comum esse procedimento, porém houve um caso que se tornou curioso pela maneira como se desenrolou.

José Francisco da Silva, o Zé Pial, homem de cor, alto, forte, alegre e bem falante, foi tentar a vida em São Paulo e conseguiu em pouco tempo acumular riqueza.

Sempre Zé Pial costumava passar dias em Paulistana; quando numa dessas visitas à cidade, recebeu um convite para almoçar com o Coronel Raimundo Coelho Damasceno, homem rico que desfrutava a posição de chefe político local. Zé Pial aceitou o convite e se dirigiu para a residência do Coronel. Lá chegando, vestido a rigor, de paletó e gravata como gostava de andar, iniciou alegre diálogo com o coronel. Durante o almoço, a certa altura, Zé Pial em animada conversa se referiu, “é Coronel nós brancos...”, interrompeu bruscamente o Coronel Raimundo Coelho, com a educação e a franqueza que lhe era peculiar dizendo: “Quer dizer nós ricos, diga, mas nós brancos, não” (1991: 72).

O autor, no começo, chama atenção ao afirmar que até hoje ocorre o preconceito racial no município de Paulistana, porém antigamente era maior. Sobre essa fala, ela somente aponta que, assim como no passado, no presente o preconceito existe, pois existe o “imaginário inteligível”, no qual as pessoas encontram sentido nessas relações (Suárez, 1992). Ao descrever José Francisco da Silva, o autor, assim como as notícias sobre negros fugidos divulgadas nos jornais no século XIX (capítulo 1), evidência as características físicas do negro Zé Pial, diferentemente do Coronel Raimundo Coelho, pois suas características são sociais. Posteriormente, como na

história anterior, o que deveria ser uma “piada”, é de fato a demonstração da relação hierárquica da diferença, pautada na relação cor, que é lembrada pelo Coronel. Desse modo, mesmo que o negro (Zé Pial) tenha conseguido ascender socialmente pelo viés financeiro, ele continua sendo inferior (na hierarquia dessa sociedade) pelo viés da cor. Para Suárez (1992: 11),

A dominação exercida sobre mulheres e negros é causada por interesses práticos e configura relações sociais substantivas. Entretanto, essas relações de dominação somente podem acontecer quando existe um imaginário inteligível e persuasivo o suficiente para as pessoas poderem encontrar nele sentidos para as relações sociais das quais participam, seja enquanto dominadoras, dominadas ou, como é mais freqüente, dos dois modos.

Sendo assim, a discriminação que os negros sofrem, não é vivenciada apenas em decorrência do processo mais abrangente de expropriação de sua autonomia e da subordinação política, social e econômica que marcaram e marcam suas relações com a sociedade. Ela apoia-se em características físicas, constituindo-se enquanto categoria inerente ao imaginário social, um instrumento cultural usado para tornar inteligíveis relações sociais hierarquizadas. Nesse sentido, a categoria *negro*, assim como a categoria *mulher*, constituem-se categorias subordináveis, sendo que as diferenças suas diferenças culturais são valorizadas diferenciadamente e hierarquizadas (Suárez, 1992).

Em alguns pontos deste capítulo Maria do Povo nos narra a batalha que foi travada no município para que sua luta, em prol da comunidade Tapuio e dos trabalhadores rurais, tivesse visibilidade, porém ela mesma afirma que foi difícil a luta, “*principalmente quando você é mulher e negra*”. Portanto, para ela a discriminação é dupla. Nesse caso, Suárez (1992: 8) afirma que,

Enquanto os homens brancos são classificados como seres culturais, as mulheres de todas as cores e os homens negros tem sido situados, em alguma medida, no campo da natureza que é o campo do "dado ao homem", do subordinável, do essencialmente imutável e, portanto, impermeável ao arbítrio da história.

Examinando a naturalização da qual as mulheres tem sido objeto, Ortner (1979:101) mostra que ela pode ser vista tanto como parte do campo da natureza quanto como intermediária entre os dois campos. Partindo do suposto discutível de que a dicotomia natureza/cultura existe na tradição intelectual de todas as sociedades, a autora afirma que: " ... as mulheres são identificadas ou simbolicamente associadas à natureza, em oposição aos homens que são identificados com a cultura. Uma vez que o plano da cultura sempre é submeter e transcender a natureza, se as mulheres são consideradas parte dela, então a cultura achará 'natural' subordiná-las para não dizer oprimi-las."

Na comunidade Tapuio a categoria “negros do Tapuio” foi construída, historicamente, como uma identidade negra camponesa coletiva com múltiplas dimensões sociais. O modelo presente na caracterização desta identidade coletiva é aquele revelado pela tradição e construída pela propriedade da terra e do trabalho familiar e, em consequência, da policultura e criação como condições para uma auto-suficiência idealizada, pois é uma construção ideal, na prática são camponeses “fracos²⁰”.

O próprio sufixo “negros do” demonstra um pertencimento étnico e a uma territorialidade específica, como visto também no caso de “Jamary dos Pretos”. Como afirma Carvalho (1998: 116),

JAMARY DOS PRETOS, ou ainda POVOADO DOS PRETOS – forma de qualificação que define, através da auto-atribuição, uma identidade afirmativa e uma territorialidade própria a um grupo social etnicamente organizado.

Quando eles são chamados, pelas pessoas da cidade de Queimada Nova, de “negros do Tapuio”, essas pessoas já estão, sem o querer, designando o território Tapuio e a identidade de seus moradores. Cria-se pela própria denominação fronteiras étnicas (Barth, 1969).

A identificação como “negros do Tapuio” inclui fatores culturais e sociais, delineadores de uma comunidade negra rural específica, estabelecida pelo

²⁰ Sobre a noção de forte e fraco no campesinato ver Woortmann E. (1997).

parentesco em comum. Esse termo estabelece também a condição camponesa e/ou quilombola de uma população que assume uma identidade, fundamentada nas diferenças de usos e costumes, que tanto podem delinear os limites da comunidade étnica como estabelecer os parâmetros da condição social.

Porém, mesmo que o processo de autodefinição tenha começado a partir de seus direitos sobre a terra, o processo de identificação desta comunidade enquanto grupo étnico existe e persiste ao longo de sua história como um grupo organizacional, segundo processos de exclusão e inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados “de dentro” e os “de fora” (O’Dweyr, 2002: 14). Nesse sentido Cardoso de Oliveira (1976: 06) afirma que “*o que funda a identidade étnica é a apreensão de si em situação*” e que “*a peculiaridade da situação que engendra a identidade étnica é a situação de contato interétnico*”. Adiante, completa (ibid, 09),

a identidade étnica não pode ser definida em termos absolutos, porém unicamente em relação a um sistema de identidades interétnicas, diferentemente valorizados em contextos específicos ou em situações particulares.

O que diz o autor sobre o fenômeno étnico se aplica perfeitamente ao caso Tapuio, especialmente no que se refere à dimensão não-absoluta da identidade, que encontra, pois, sua base de definição nas “situações particulares”. Se a identidade étnica é uma das manifestações de identidade social, “*a situação interétnica vivida é a responsável pelo teor da manipulação e da identificação*” (1976: 94).

Além do parentesco em comum, que é um dos critérios levantados na comunidade como diferenciador de outras comunidades quer seja constituída de grupos negros ou brancos, existem também as fronteiras étnicas, estabelecidas pelo critério da identidade negra. Segundo Maria Rosalina dos Santos,

A comunidade é cercada por famílias brancas, nós negros do Tapuio ficamos nesta região central, a comunidade sempre foi vista com um olhar negativo. Nas festas, nós não freqüentávamos festas de brancos porque não éramos aceitos, os que podiam ir eram apenas os negros que tocavam viola. Falavam os brancos que, festa de branco, os negros não participam. Os brancos viam os negros apenas como mão-de-obra. O reisado só é feito pelos negros, os brancos não fazem. Os tocadores

sempre foram negros e as cantigas de roda são cantadas por nós. Os negros que rezam a novena tradicional, os brancos não o fazem. Esses são alguns traços que diferenciam a cultura entre os brancos e os negros.

A diferenciação apresentada, entre branco e negro, na narrativa acima coloca em evidência os campos de oposição étnica, que são convertidos, em isolamento consciente em relação ao exterior, porém isso calcada nos sinais diacríticos, ou seja, “nas diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas” (O’Dwyer, 2002: 15). Ao discutir o poder das identidades Castells (1997) afirma que as construções sociais de identidades sempre ocorrem em um contexto marcado por relações de poder, que são originadas em relações, 1) introduzidas por instituições dominantes da sociedade que buscam ampliar e racionalizar sua dominação sobre grupos de atores sociais - identidades legitimadoras; 2) geradas por atores sociais que baseados em princípios diferentes de, ou opostos a, encontram-se em condição depreciada e/ou estigmatizada pela lógica da dominação, constroem trincheiras de resistência - identidades de resistências e, finalmente, 3) atores sociais que redefinem suas posições na sociedade, baseados no material cultural positivamente avaliado, transformando amplamente a estrutura social - identidades projetadas.

Nesse sentido, analiso que, com relação a comunidade Tapuio, ocorrem dois tipos de identidades, a de resistência e a projetada. A de resistência foi alicerçada, construída pela memória, contra a dominação política e econômica das famílias Coelho e Amorim, com isso a comunidade criou sua marca própria de resistência a esse tipo de dominação, construindo assim a identidade “negros do Tapuio”. A identidade projetada, que é a identidade quilombola, foi construída a partir de seus direitos, e principalmente na redefinição de sua imagem enquanto negros.

A identidade camponesa “negros do Tapuio” e a identidade “quilombola” estão imbricadas no contexto da comunidade Tapuio, segundo a fala dos membros desta comunidade, no que concerne a auto-identificação, são elaborados critérios de pertencimento e exclusão, que tanto servem para ambas identidades. Por isso, a passagem de uma identidade camponesa para uma identidade quilombola é norteadas por critérios específicos de cada comunidade negra rural ou quilombola, o que caracteriza a identidade situacional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Não queremos ser notícia, queremos fazer história”.

(Maria Rosalina dos Santos)

Ao eleger como temática a comunidade negra rural Tapuio e/ou comunidade quilombola Tapuio procurei, primeiro por meio da historiografia, traçar de modo introdutório, como se deu a colonização e a introdução do escravo negro no estado do Piauí, com o objetivo de visibilizar o início de um protocampesinato representado pelos sítios, arrendados ou aforados no interior das fazendas de gado. As lavouras e culturas dos sítios, cujos negros escravos e ex-escravos faziam parte, invisibilizadas pelas fazendas de gado, foram então aproveitadas e desenvolvidas na medida em que ocorria a transformação histórica da unidade produtiva básica do sertão, da divisão do trabalho e das relações de produção remanejadas no seu interior. Como suporte desse intento, realizei pesquisa bibliográfica, cartorial e documental, do período que vai do século XVI ao XIX, o que ficou explícito, na afirmação de Clóvis Moura (2004), que a história sobre a escravidão negra no estado do Piauí está por ser escrita.

Em segundo lugar, através da memória coletiva da comunidade Tapuio, que começa com os casais fundadores da comunidade, apresentei a formação do território Tapuio até os dias atuais. Nesse diálogo entre história e memória coletiva, nasceu a história oral dessa comunidade que é a expressão de uma cultura particularizada que representa uma identidade distinta, pois a memória é um fio condutor para se entender a identidade e a territorialidade. Sendo assim, a memória coletiva aparece como um discurso da alteridade, no qual a posse de uma história e de uma memória dão ao grupo sua identidade.

Por meio de algumas obras, escritas no século XX, que retratavam dentro de perspectiva distintas, o universo das comunidades negras e sobre a negritude, configura-se a invisibilidade das comunidades negras rurais.

Analiso que as comunidades negras rurais são possuidoras, enquanto grupos étnicos, de traços definidores de sua etnicidade que não eram vistos pelos pesquisadores. As categorias “de dentro” e “de fora” apontam para o limite étnico que definem esses grupos. Nesse processo de visibilização ocorreu de um lado a luta do movimento negro, e por outro de antropólogos, ligados a ABA, e ambos tiveram papel imprescindível na luta a favor dos direitos territoriais quilombolas. Principalmente, após 1995 quando vários trabalhos foram escritos sobre as comunidades quilombolas.

Como já havia percebido em algumas comunidades negras rurais em que estive, nos estados do Piauí, Maranhão, Pará e Amapá, o direito a propriedade efetiva da terra, advindo da Constituição Federal de 1988 em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias, causaram fortes alterações nessas comunidades. Principalmente, após o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Um caso interessante, e que merece ser aqui apresentado, é de uma comunidade ribeirinha, localizada no rio Tapajós, próxima ao distrito de Alter do Chão, município de Santarém/PA. Boa parte das comunidades ribeirinhas são assistidas por dois freis, que promovem a organização dessas comunidades. Segundo o Frei Alex, numa reunião, ocorrida em março de 2004, a comunidade acima, que reivindicava a regularização fundiária de seu território como terra indígena, quando tomou conhecimento da legislação que regulariza a situação fundiária das terras de quilombo, começou a se identificar enquanto quilombola, pois segundo a comunidade, por meio da legislação quilombola a regularização de suas terras seria mais rápida. Outra comunidade rural, no mesmo município, que foram assentados pelo INCRA na década de 1970, estava reivindicando também a regularização de suas terras como território quilombola. Esses casos, que se juntam com centenas de outros, são apenas exemplos das alterações internas que a nova legislação gerou. Durante séculos várias comunidades, foram invisibilizadas em seus direitos sobre a terra¹, principalmente após a Lei de Terras de

¹ Gusmão assinala que “a situação de contato entre grupos sociais [rurais] diversos são, então, ‘situações históricas que ainda que aparentemente regida pelos mesmos princípios sociais (...) tem uma história própria. Nesse sentido, a territorialidade em todos os contextos rurais negros já analisados tem revelado diferentes conteúdos, apesar dos elementos comuns que os une. A despeito, portanto, dos nexos comuns, cada realidade torna-se um caso particular, exigindo de

1850. Hoje, após cem anos, a malha fundiária do país começa a ser revolver, primeiro com a Lei nº 6.001/73 – Estatuto do Índio, e posteriormente com a Lei nº 4887/03, essas comunidades começaram a entrar num processo de visibilização, como no caso dos índios da região do Nordeste e agora com os quilombolas, advinda de direitos fundiários.

Pelas observações feitas ao longo dessa dissertação, pode-se perceber que independente do reconhecimento oficial pelo Estado, as comunidades indígenas e quilombolas passaram por um processo de reconstrução identitária. Pois, a afirmação deles enquanto grupo étnico, diferencial dos “outros”, implica na construção de discursos de auto-afirmação étnica. Tendo como preocupação a passagem de uma identidade para outra, procurei por meio da comunidade Tapuio, compreender a passagem de uma comunidade negra rural “negros do Tapuio” para comunidade “quilombola Tapuio”, através das narrativas de seus moradores. Utilizo nesse caso a lógica da natureza situacional das identidades sociais, inserindo na discussão Leach (1996) e Evans-Pritchard (2002).

Em muitos momentos dessa dissertação introduzo a temática memória, creio que o “trabalho da memória” é o elemento condutor fundamental para o entendimento da campesinidade quilombola. Trabalhar a temática memória, consubstanciada com a identidade, como ponto de aplicação dos quadros sociais permitiu olhar o objeto de estudo por meio de uma ótica diferente, revelando novas categorias.

Nesse sentido, ao começar essa dissertação, chamou atenção o fato de que a memória coletiva da comunidade Tapuio iniciava-se pelo ponto mais ressaltado por eles, ao manifestar os traços de sua identidade, que é a fundação da comunidade, pelos casais fundadores, na denominada Data Brejo, antiga fazenda de criação de gado do século XVIII. A memória sobre o surgimento da comunidade Tapuio, e conseqüentemente de seu território, foi durante décadas mantido em “silêncio”, porém foi transmitida seletivamente até aflorar, quando foi necessária, passando do “não-dito” para a contestação e a reivindicação (Pollak: 1989). A memória Tapuio mais do que um discurso sobre o passado é um discurso sobre o presente, ela dá presença ao passado para construir o presente.

cada estudo um esforço etnográfico e, ao mesmo tempo, uma preocupação analítica de tipo macro-social que integre as especificidades (1995: 15).

O território Tapuio é constituído por 17 sítios, onde reproduzem socialmente as 22 famílias de parentes, descendentes dos casais fundadores. Todo esse espaço é definido pela descendência e pelas trocas matrimoniais. São os laços de parentesco que caracterizam estes sítios. Nesse sentido, a conclusão que cheguei foi que, de acordo com essa lógica interna, esse território está dividido em três sub-regiões, delimitadas simbolicamente, pelo parentesco. Cada sub-região é constituída pelos descendentes dos casais fundadores, ou seja, a família Santos representa o grupo A, o grupo B é constituído pela outra família Santos e o grupo C pela família Silva. A sub-região é a onde os laços de parentesco são mais fortes, constituindo um grupo de recursos para um indivíduo ou uma família. É por meio da interação dessas sub-regiões que também se dá o sentido de uma “grande família” à comunidade. Certos elementos como a disposição dos sítios no território e a genealogia da comunidade indicam que as sub-regiões influenciam no compadrio e também nos casamentos preferenciais².

Identificamos que o acesso à terra na comunidade Tapuio obedece aos princípios do parentesco, ou seja, descendência, filiação e aliança matrimonial. Porém, por causa do grande número de pessoas que migram o que legitima o direito a terra, que é bilinear, é a descendência somada à residência e o trabalho na terra. Nesse território o que se percebe é o sistema de terras de herança, comungado com terras de parente, porém ocorre que esse território é parcelado por sítios, onde cada sítio tem seu dono. Os sítios que estão inseridos nesse território vem de uma lógica interna de apropriação dos espaços, baseadas no parentesco em comum.

No processo de campo e de realização desta dissertação, foi constatado que, não poderíamos falar da visibilização da comunidade Tapuio sem mencionar também, a visibilização da mulher negra rural, por meio da trajetória de vida de Maria Rosalina dos Santos. No Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova Maria Rosalina, além dos trabalhos administrativos normais, ela realiza projetos de reconhecimento e valorização das mulheres trabalhadoras rurais. A luta desenvolvida por ela, em prol dos direitos dos trabalhadores rurais e quilombolas de Queimada Nova e Paulistana no Piauí, é muito parecida com a que foi desempenhada por Margarida Alves (1943 - 1983), que durante 12 anos presidiu o Sindicato Rural de Alagoa Grande (PB), e foi uma das fundadoras do Centro de Educação e Cultura do Trabalhador Rural,

² Pretendo, posteriormente, realizar pesquisa mais aprofundada sobre o parentesco na comunidade Tapuio.

lutando contra as injustiças sociais do campo. Um de seus lemas era “*Da luta não fujo, na luta continuaremos!*”.

A trajetória de vida de Maria Rosalina, é a história de uma mulher, Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova há dez anos, líder quilombola, que se confunde com a história da comunidade Tapuio e a dos movimentos sociais em Queimada Nova. Desse modo, procurei apresentar as três identidades de Maria Rosalina dos Santos, ou seja, Maria Rosalina – liderança quilombola, Maria do Povo – líder sindical e política, e Maria – liderança do Tapuio, três nomes que designam uma mulher, que são formadas e transformadas no interior da representação social. Nesse caso, conforme precisamos, existem três Marias, cada uma delas representa uma identidade própria em seus “campos sociais”. Cada identidade por sua vez foi construída de forma distinta, porém se complementa e se reforça. Nesse sentido, a identidade contrastiva foi utilizada, pois segundo Cardoso de Oliveira (1976) ela, “*Implica a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente (op. cit, 05)*”.

Percebe-se então, nessa dissertação, que as estratégias de alianças desenvolvidas por Maria Rosalina dos Santos foi fundamental para conseguir sair da subordinação secular imposta pelos políticos locais. Elas tiveram início em 1985 quando Maria Rosalina começou a participar da Comunidade Eclesiástica de Base, posteriormente em 1995, continuaram por meio das discussões sobre a conscientização dos direitos da população negra na comunidade Tapuio, e em 2004, culminou com a auto-identificação e o reconhecimento pelo Estado da comunidade Tapuio enquanto remanescente de quilombo. Durante esses 19 anos de trabalho, em que as “regiões de memória” da comunidade foram trabalhadas, por meio dos trabalhos de Maria Rosalina, emergiu a identidade quilombola Tapuio. As alianças conquistadas pelos quilombolas tiveram que ser construídas portanto, fora da região de Queimada Nova e Paulistana, onde os Tapuios conseguiram visibilização política, afim de que as relações políticas locais fossem simétricas e não hierarquizadas.

Quadro análogo foi descrito por Soares (1981) em que uma liderança da comunidade negra rural de Bom Jesus, localizada no município de Lima Campos/MA, teve que sair dessa região, chegando até São Luís para poder costurar alianças com

políticos do estado, com intuito de conseguir, desse modo, reaverem suas terras. Nesse caso, dentro do contexto da época, a atuação do Sindicato rural local foi inexpressiva. Outra instituição, que Soares aponta como ausente em Bom Jesus, é a Igreja Católica, que só a partir de 1979 com a entrada da Comissão Pastoral da Terra, começou de fato a atuar na região. Também nesse caso, o processo de visibilização ocorreu na luta por novas alianças, longe da região de origem.

No caso específico por nós estudado, as alianças costuradas foram maiores, assim como também os caminhos percorridos por Maria Rosalina, pois além de conseguir a aliança da Igreja Católica, ela levou para sua comunidade a Comunidade Eclesiástica de Base, a Pastoral da Criança e a Pastoral da Terra, nestas três os coordenadores são atualmente pessoas da comunidade Tapuio, além disso, houve a ligação político partidária com o Partido dos Trabalhadores, introduzido no município por ela. Acompanhando essa dinâmica política foi, ao mesmo tempo, quando da emancipação do município de Queimada Nova, criado o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Queimada Nova, como ela mesmo afirmou: *“se perdesse-mos as eleições, para a prefeitura, estaríamos pelo menos com o Sindicato”*. Posteriormente, as alianças internas, entre as comunidades quilombolas do município, foram ampliadas para as outras comunidades do estado do Piauí, conseqüentemente foi criada a Associação Estadual das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Piauí. Nesse processo de visibilização das comunidades quilombolas, que tem início com os Tapuios na figura de Maria Rosalina, ganhou força com as alianças realizadas em Brasília, por meio dos órgãos federais, SEPPIR, FCP, FUNASA, INCRA, Ministério do Desenvolvimento Social, e outros ministérios, pois esses são os órgãos que gerenciam os recursos destinados as comunidades quilombolas.

Com base nesse trabalho, analisamos que é necessário compreender como as formas de dominação são internalizadas e respondidas pelas diversas comunidades negras rurais, e que estratégias demonstram para lutar contra elas e reconverter suas posições na sociedade.

Como vimos, a categoria nativa “negros do Tapuio” inclui fatores culturais e sociais, delineadores de uma comunidade negra rural específica, estabelecida pelo parentesco em comum. Esse termo estabelece também a condição camponesa e quilombola de uma população que assume uma identidade, fundamentada nas

diferenças de usos e costumes, que tanto podem delinear os limites da comunidade étnica como estabelecer os parâmetros da condição social.

Soma-se a isso o fato de que, mesmo que o processo de autodefinição tenha se iniciado por meio dos direitos sobre a terra, o processo de identificação dos Tapuio enquanto grupo étnico existe e persiste ao longo de sua história como um grupo organizacional. Pois, segundo O'Dwyer (2002), esse tipo organizacional segue *“processos de exclusão e inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados “de dentro” e os “de fora”*”. Ou seja, a diferenciação entre uma comunidade camponesa e uma comunidade quilombola, obedece a critérios internos da comunidade estudada, e como vimos nesta dissertação, a comunidade Tapuio utiliza critérios próprios de pertença, as categorias “de dentro” e “de fora”, construídas pelo parentesco. É o parentesco, na comunidade Tapuio, que dá a pertença Tapuio.

A identidade camponesa “negros do Tapuio” e a identidade “quilombola Tapuio” estão imbricadas no contexto da comunidade Tapuio, ou seja, no que concerne a auto-identificação, são elaborados critérios de pertencimento e exclusão, que servem para ambas identidades. Por isso, a passagem de uma identidade camponesa para uma identidade quilombola é norteadas por critérios específicos de cada comunidade negra rural ou quilombola, pautada numa identidade situacional.

Em síntese, quando os moradores da comunidade Tapuio se autodefinem quilombolas e/ou camponeses, estas identidades não são distintas elas estão imbricadas, deste modo podemos denominá-las de identidade situacional, uma não nega a outra. Neste sentido não há uma passagem de uma identidade para outra, pois elas estão juntas no contexto da comunidade camponesa quilombola Tapuio.

Utilizando a noção de “lugar de fala” (Woortmann E. 1998) nesta dissertação, procurei discorrer sobre a comunidade camponesa quilombola Tapuio, que é um “lugar de memória”, ou seja, uma “terra de memória”.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, J. Capistrano de. 1930. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro.
- ABREU, Regina. 2003. *A cidade das mulheres*. Mana, Apr., vol.9, no.1.
- ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. 1998. *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. 2ª ed. Cejup/UFPA-NAEA. Belém.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. 1989. *Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito*. Revista do NAEA, nº 10. UFPA. Belém.
- _____. (1996). *Quilombos: Sematologia Face a Novas Identidades*. In: PVN (Org.), Frechal: Terra de Preto – Quilombo reconhecido como reserva extrativista. SMDDH/CCN. São Luís.
- _____. 2002a. *Os quilombos e as novas etnias*. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- _____. 2002b. *Laudo antropológico de identificação das comunidades remanescentes de quilombo em Alcântara/MA*. Vol. I. PPGACP/Universidade Federal Fluminense. Procuradoria Geral da República.
- ALMEIDA, Rita Heloísa. 1997. *O diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Editora Universidade de Brasília. Brasília.
- _____. 2003. *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros Tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983*. FUNAI/CGDOC, Brasília.

- ANDRADE, Tania (Org.). 1997. *Quilombos em São Paulo: Tradições, direitos e lutas*. IMESP. São Paulo.
- ANJOS, José Carlos G. dos & SILVA, Sérgio B. da (Orgs.). 2004. *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares. Porto Alegre.
- ARAÚJO, Leonor Franco. 1995. *O projeto quilombo: Estudos de caso em Cacimbinha e Boa Esperança, Município de Presidente Kennedy/Espírito Santo*. Revista de História, nº 4.
- ARRUTI, José Maurício Andion. (2004). *A árvore Pankararu: Fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco*. In: OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.). 2004. *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Contra Capa Livraria/LACED. RJ.
- BAIOCCHI, Mari de Nazaré. 1983. *Negros de Cedro*. São Paulo. Ed. Ática.
- _____. 1999. *Kalunga: o povo da terra*. Ministério da Justiça. Brasília/DF.
- BANDEIRA, Renato Luís S. 1991. *Fragmentos históricos de Paulistana – Piauí*. Editora Palmeirense. Salvador/Bahia.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes, 1988. *Território negro em espaço branco*. Editora Brasiliense. São Paulo.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes & DANTAS, Triana de V. S. e. 2002. *Furnas de Dionísio*. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- BAPTISTA, João Gabriel. 1986. *Mapas geohistóricos*. Projeto Petrônio Portella. Teresina.

- BAPTISTA, Angela M. & CARREIRA, Elaine de Amorim. 1997. *Laudo antropológico de identificação dos remanescentes de quilombos do Curiaú/Amapá*. Procuradoria Geral da República. Brasília.
- BARBOSA, Mara Fabiana. 2003. *Terra de negócios: O comércio e artesanato na Curitiba da segunda metade do século XVIII*. Dissertação de mestrado, Departamento de História da UFPR.
- BARRETTO Fº, Hênio Trindade. (2004). *Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste*. In: OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.). 2004. *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Contra Capa Livraria/LACED. RJ.
- BARROS MOTT, Maria Lúcia de. 1988. *Submissão e resistência: A mulher na luta contra a escravidão*. Editora Contexto. São Paulo.
- BARROS, Myriam M. de. 1989. *Memória e Família*. In: Estudos Históricos, vol. 10. Rio de Janeiro.
- BARTH, Fredrik. 1969. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget; London: George Allen & Unwin.
- _____. 1998. Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. In: Poutignat, Ph. & Streiff-Fenart, J. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Edunesp.
- _____. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Contra Capa Livraria. Rio de Janeiro.
- BASTOS, Cláudio de Albuquerque. 1994. *Dicionário Histórico e Geográfico do Estado do Piauí*. Fundação cultural Monsenhor Chaves. Teresina/PI.
- BEZERRA NETO, José Maia. 2001. *Escravidão negra na Amazônia (Sécs. XVII – XIX)*. Paka-Tatu, Belém.

- BORGES PEREIRA, João B. 1981. Estudos antropológicos das populações negras na Universidade de São Paulo. In: Revista de Antropologia. V. 24. FFLCH/USP. São Paulo.
- _____. 1988. *Prefácio*. In: BANDEIRA, M^a de Lourdes. Território negro em espaço branco. Ed. Brasiliense. São Paulo.
- BORJAS, Manuel Chavez. 1995. *Comunidade de memória. Memória metafórica de una localidad em el sertão brasileiro*. Tese de doutorado em Antropologia. PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- BOSI, Ecléa. 1994. *Memória e sociedade: Lembranças dos velhos*. 12^a edição. Companhia das Letras. São Paulo.
- BOURDIEU, Pierre. 1972. *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Drog. Genebra.
- _____. 1982. *Les sens pratique*. Les Editions de Minuit. Paris.
- _____. 1984. *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Cambridge: MA, Harvard University Press.
- _____. 1995. *The Logic of Practice. Book 1: Critique of theoretical reason*. Stanford: Stanford University Press.
- _____. 2004. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Editora Perspectiva, 5. ed. Coleção Estudos. São Paulo.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1977. *Peões, pretos e congos*. Editora da Universidade de Brasília.
- BRANDÃO, Tanya Maria Pires. 1995. *A elite colonial piauiense: família e poder*. Fundação Cultural Monsenhor Chaves. Teresina.

- _____. 1999. *O escravo na formação social do Piauí: perspectivas do século XVIII*. Editora da Universidade Federal do Piauí. Teresina.
- BRASIL. Ministério das Minas e Energia. Secretaria Geral. 1982. *Projeto RADAMBRASIL* : Folha SD. 23. Rio de Janeiro. (Levantamento de Recursos Naturais).
- BRASIL, Constituição. 1988. *Constituição da República Federativa do Brasil: 1988*. Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações. Brasília.
- BRASILEIRO, Sheila & SAMPAIO, José A. 2002. *Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano*. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- BUENO, Francisco da Silveira. 1985. *Dicionário escolar da língua portuguesa*. 11 ed./9ª tiragem. Fundação de Assistência ao Estudante – FAE/MEC. Rio de Janeiro.
- CALMON, Pedro. 1950. *O segredo das minas de prata. Noite*. Rio de Janeiro.
- CÂNDIDO, Antônio. 2001. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Duas Cidades Ed. 34. 9ª edição. São Paulo.
- CANTANHEDE Fº, Aniceto. 1996. *Aqui nós somos pretos: um estudo de etnografias sobre negros rurais no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- CARDEL, Lídia Maria P. Soares. 1992. *Os olhos que olham a água: Parentes e herdeiros no "mundus" camponês*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

- CARDOSO, Ciro Flamarion. 1987. *Escravo ou Camponês – O protocampesinato negro nas américas*. Ed. Brasiliense. São Paulo.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- CARNEIRO, Maria José. 1998. *Camponeses, Agricultores e Pluriatividade*. Rio de Janeiro: Editora Contra Capa.
- CARON, Patrick & SABOURIN, Eric. 2003. *Camponeses do Sertão: mutação das agriculturas familiares no Nordeste do Brasil*. Embrapa, Cirad. Brasília.
- CARVALHO, José Jorge de (Org.). 1996. *O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas*. EDUFBA. Salvador.
- CARVALHO, José Paulo F. de. 1998. *O Jamary dos Pretos*. In: *Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros*. Projeto Vida de Negro. Coleção Negro Cosme Vol. II. SMDDH/CCN-PVN. São Luís.
- CARVALHO, José P. F. de & O'DWYER, Eliane Cantarino. 2002. *Jamary dos Pretos, município de Turiaçu (MA)*. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). 2002. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1967. *História da alimentação no Brasil*. Primeiro volume. Brasiliense. São Paulo.
- CASTELLS, Manuel. 1999. *O poder da identidade*. São Paulo: Terra e Paz.
- CASTRO, Hebe Maria Mattos de. 1995. *Das cores do silêncio*. Arquivo Nacional. Rio de Janeiro.

- CHAVES, Mons. Joaquim. 1993. *A escravidão no Piauí*. In: Cadernos Históricos. Fundação Cultural Monsenhor Chaves. Teresina/PI.
- CNBB. 1986. *As comunidades eclesiais de base na Igreja do Brasil*. Editora Paulinas, 4 ed. nº 1. São Paulo.
- COMERFORD, John Cunha. 1999. *Fazendo a Luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Relume Dumará/Núcleo de Antropologia da Política (Coleção Antropologia da Política). Rio de Janeiro.
- CONNERTON, Paul. 1999. *Como as Sociedades Recordam*. Celta Editora. Oeiras.
- CORRÊA, Mariza (Org.). 1987. *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. Vértice/Ed. da Unicamp. São Paulo.
- _____. 2001. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. 2ª ed. Ver. – Editora da Universidade de São Francisco. (Coleção Estudos CDAPH. Série Memória). Bragança Paulista.
- COSTA, Francisco A. P. da. 1974. *Cronologia Histórica do Estado do Piauí*. 2ª ed. Rio de Janeiro. Ed. Artenova, 2v.
- COSTA, João Batista de Almeida. 1997. *A cultura sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas*. In Santos, G. R. (Org) Trabalho, cultura e sociedade no Norte/Nordeste de Minas. Considerações a partir das Ciências Sociais. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing.
- _____. 1999. *Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

- DARNTON, Robert. 1986. *O grande massacre de gatos, e outros episódicos da história cultural francesa*. Ed. Graal. Rio de Janeiro.
- DELEUZE, Gilles. 1985. *L'Image-Temps*, Cinéma 2, Paris, Éd. Minuit.
- DIAS, Claudete Maria Miranda. 2000. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, nº 161. Julho a setembro. Rio de Janeiro.
- DUMONT, Louis. 1975. *Introducción a los teorías de la antropología social*. Anagrama Barcelona.
- DURKHEIM, Émile. 1996. *As formas elementares da vida religiosa. O sistema totêmico na Austrália*. Martins Fontes. São Paulo.
- EDUCANDÁRIO St^a M^a GORETTI. 1990. *Considerações sobre a escravidão negra no Piauí*. 2º ano do ensino médio.
- EMATER. s. d. *Estudo da realidade: visão global do município*.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 2002. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva. 2ª ed.
- FALCI, Miridan Britto Knox. 1995. *Escravos do sertão*. Fundação Cultural Monsenhor Chaves. Teresina.
- _____. 1997. *A mulher no sertão do nordeste*. In: Cadernos de Teresina. Fundação Cultural Monsenhor Chaves. Teresina. Maio a agosto.
- _____. 2001. *Fronteiras de liberdade: Ser escravo no sertão*. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 162 (413): 77-86, out/dez.
- FARAGE, Nádia. 1991. *As muralhas dos sertões: Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro. Editora Paz e Terra. ANPOCS.

- FERNANDES, Florestan. 1978. *A Integração do Negro na Sociedade de Classe*. 3ª Edição. Editora Ática. São Paulo.
- FERREIRA, Jurandyr Pires. 1957. *Enciclopédia dos municípios brasileiros*. IBGE. Rio de Janeiro.
- FREYRE, Gilberto, 1994. *Casa-Grande e Senzala*. 29ª edição. Editora Record. Rio de Janeiro.
- FRIED, Gabriela. 2001. *Memorias que Insisten: la intersubjetividad de la memoria y los hijos de detenidos desaparecidos por la dictadura*. In: GROPPA, B. & FLIER, P. – *La Imposibilidad del Olvido*. Ediciones Al Margen. La Plata.
- GARDNER, George. 1975. *Viagem ao interior do Brasil: Principalmente nas províncias do norte e nos distritos do ouro e do diamante nos anos de 1836 – 1814*. Itatiaia. Belo Horizonte.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Ed. LTC. São Paulo.
- GARCIA Jr. Afrânio R. 1989. *O sul: caminho do roçado: estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo: Marco Zero; Brasília, DF: Editora da UnB: MCT-CNPq. Coleção pensamento antropológico.
- GLUCKMAN, Max. 1982. *Rituais de rebelião no Sudeste da África*. Textos de aula, Antropologia 4. Editora da Universidade de Brasília. Departamento de Imprensa Nacional. Brasília/DF.
- GOBINEAU, Le Comte de. s.d.. *Considérations préliminaires: définitions, recherche et exposition des lois naturelles qui régissent le monde social* (livre premier). In: *Essai sur l'inégalité des races humaines*. 3. ed. Librairie de Paris. Paris. [Primeira edição de 1854].

- GOMES, Nilma Lino. 2003. *Education, black identity, and teacher education: a look upon the black body and hair*. Educ. Pesqui., Jan./June, vol.29, nº 1.
- GUSMÃO, Neusa Maria M. de. 1995. *Caminhos transversos: território e cidadania negra*. In. Terra de quilombos. Associação Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro.
- _____. 1995. *Terra de preto, terra de mulheres: Terra, mulher e raça num bairro rural de negros*. Fundação Palmares/MinC. Brasília/DF.
- HALBWACHS, Maurice. 2004. *A Memória Coletiva*. Vértice Editora. São Paulo.
- HALL, Stuart. 1990. *Cultura identity and diaspora*, in: RUTHERFORD, J. (Org.). Identity: community, culture, difference. Londres: Lawrence and Wishart.
- _____. 1997. *The work of representation*. In: HALL, S. (Org.). Representation: cultural representations and signifying practices. Sage/The Open University. Londres.
- _____. 2001. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 6ª ed. DP&A. Rio de Janeiro.
- HEREDIA, Beatriz Maria Alásia. 1977. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Museu Nacional - UFRJ. Rio de Janeiro.
- HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (Orgs.). 1997. *A invenção das tradições*. Paz e Terra. Rio de Janeiro.
- ILLANES OLIVA, M. A. 2002. *La Batalla de la Memoria*. Planeta/Ariel, Santiago do Chile.
- LANDES, Ruth. 2002. *A Cidade das Mulheres*. Editora da UFRJ. Rio de Janeiro.

- LANNA, Marcos P. D. 1995. *A dívida divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Coleção Momento. Editora da UNICAMP. Campinas, SP.
- LEACH, E.R. 1996. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.
- LEAL, Hermes. 1995. *Quilombo: Uma aventura das Almas*. Mercury Ed. São Paulo.
- LEITE, Boaventura Ilka. 1996. *Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*. Editora UFMG. Belo Horizonte.
- LEITE, Yonne de F. & OLIVEN, Ruben G. 2002. *Apresentação*. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- LIMA, Maria Helena de M. 2002. *A inserção do povo afro-brasileiro no Piauí*. In: Carta CEPRO. Fundação CEPRO – V. 21, n. 1. Teresina/PI.
- LITTLE, Paul E. 1994. *Espaço, memória e migração. Por uma teoria de reterritorialização*. Textos de História. v. 2, n. 04.
- _____. 2002. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia nº 322. UnB/ICS/DAN. Brasília.
- MAIO, Marcos Chor. 1999. *O projeto Unesco e a agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. Associação Nacional de pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. ANPOCS 41, Vol. 14.
- MALHEIRO, Perdígão. 1979. *A escravidão africana no Brasil*. In: Cadernos de História. Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, da Academia Paulista de Letras e da Academia Paulista de História. Editora Parma Ltda. São Paulo.

- MARIN, Rosa Elizabeth A. 2004. *Julgados da Terra: cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na Ilha de Colares, Pará*. UFPA/NAEA/UNAMAZ. Belém.
- MAUSS, Marcel. 1974. *Sociologia e Antropologia*. Vol. I e II. EPU/Edusp. São Paulo.
- MELO, Cláudio. 1992. *Novas aventuras de uma sesmaria*. Universidade Federal do Piauí. Teresina/PI.
- MENDRAS, Henri. 1978. *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro. Zahar Editores.
- MOLLE, F. 1991. *Caracterização e potencialidades dos açudes do Nordeste brasileiro*. Tese de Doutorado. Universidade Montpellier II. Montpellier.
- MONTEIRO, Anita Maria de Queiroz. 1985. *Castainho: etnografia de um bairro rural negros*. Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana. Recife.
- MONTEIRO DE SANTANA, R. N. (Org.). 1995. *Piauí: Formação, desenvolvimento e Perspectivas*. Teresina, Halley. FUNDAPI.
- MOTT, Luiz. 1976. *Fazendas de gado do Piauí: 1698-1762*. In: Anais da Revista de História. Piauí.
- _____. 1977. *Descrição da Capitania da São José do Piauí*. In: Revista de História nº112. Piauí.
- _____. 1978. *Estrutura demográfica das fazendas de gado do Piauí Colonial: Um caso de povoamento rural centrífugo*. In: Ciência e Cultura, vol. 30.
- _____. 1979. *Uma escrava do Piauí escreve uma carta*. In: Mensário do Arquivo Nacional, nº 5.

- _____. 1985. *Piauí Colonial: população, Economia e Sociedade*. Teresina, Secretaria de Cultura do Piauí.
- MOURA, Clóvis. 2004. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- MOURA, Margarida. 1978. *Os Herdeiros da Terra*. São Paulo: Hucitec.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1944. *Mapa Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. IBGE. Museu Nacional. Rio de Janeiro.
- NUNES, Odilon. 1974. *Pesquisas para a História do Piauí*. 2. ed. Volume de 1 a 4. Rio de Janeiro: Artenova.
- _____. [s.d.]. *Os primeiros currais*. Monografias do Piauí. Série Histórica. COMEPI, Teresina.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). 1995. *Terra de quilombos*. ABA/CFCH-UFRJ. Rio de Janeiro.
- _____. (Org.). 2002. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- _____. 2002. *Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá*. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- _____. 2004. *Territórios negros na Amazônia: Práticas culturais, espaço memorial e representações cosmológicas*. In: WOORTMANN, Ellen (Org.). *Terra: Significados da terra*. Editora Universidade de Brasília. Brasília/DF.
- _____. 2005. *Laudos antropológicos: Pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?*. In: LEITE, Ilka Boaventura. *Laudos*

periciais antropológicos em debate. Co-edição NUER/ABA. Florianópolis.

OLIVEIRA, João Pacheco. (Org.). 2004. *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2ª ed. Contra Capa Livraria/LACED. RJ.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. 1988. *O liberto: o seu mundo e os Outros*. Corrupio/Minc. Salvador.

OLIVEIRA, Oswaldo Martins de. 2002. *Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES)*. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Editora FGV, Rio de Janeiro.

O'NEILL, B. 1983. *Proprietários, Lavradores e Jornaleiros*. Lisboa: Publicação Don Quixote.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. 1998. *O Sistema do lugar: história, território e memória no sertão*. In: PIETRAFESA DE GODOI, Emília Pietrafesa & NIEMEYER, Ana Maria de (Orgs.). *Além dos Territórios: Para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Mercado de Letras, Campinas, SP.

_____. 1999. *O Trabalho da Memória: Cotidiano e história no sertão do Piauí*. Editora da UNICAMP. Campinas/SP.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. 2004a. *Quilombo Santa Maria dos Pretos, município de Itapecuru-Mirim (MA)*. Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura. Brasília.

_____. 2004b. *Quilombo Saracura, município de Santarém (PA)*. Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura. Brasília.

_____. 2004c. *Quilombo Tapuio, município de Queimada Nova (PI)*. Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura. Brasília.

- _____. 2005. *Ser Kaiowá: algumas reflexões sobre o processo identitário*. In: Pós: Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Instituto de Ciências Sociais. Ano VIII. Brasília/DF.
- POLANYI, Karl. 2000. *A Grande transformação: As origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Editora Campus/Elsevier.
- POLLAK, Michael. 1992. *Memória e Identidade Social*. In: Estudos Históricos, vol. 10. Rio de Janeiro.
- _____. 1989. *Memória, Esquecimento e Silêncio*. In: Estudos Históricos, vol. 02, nº 03. Rio de Janeiro.
- PORTO, Liliana de Mendonça. 1997. *A reapropriação da Tradição a partir do presente: um estudo sobre a Festa de Nossa Senhora do Rosário de Chapada do Norte (MG)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- POUTIGNAT, Philippe. 1998. *Teorias da etnicidade*. Seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth. Fundação Editora da UNESP.
- QUEIROZ, Renato da S. 1983. *Caipiras negros do Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP. São Paulo.
- RAMOS, Arthur. 1943. *Guerras e relações de raça*. Departamento Editorial da União Nacional dos Estudantes. Rio de Janeiro.
- REIS, A. 1995. *Gurguéia: o vale da esperança. A maior bacia artesiana do mundo*. Brasília: INCRA.
- RICOEUR, Paul. 1996. *Entre mémoire et histoire*. In: Projet. Paris: nº 248.

- RIOS, Ana Lugão. & MATTOS, Hebe Maria. 2005. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro.
- RODRIGUES, Nina. 1988. *Os africanos no Brasil*. 7ª ed. Editora Nacional – São Paulo. Editora Universidade de Brasília – Brasília.
- RODRIGUES, Joselina Lima P. 2004. *Estudos Regionais: Geografia e História do Piauí*. Piauí: Gráfica e Editora Halley S.A.
- ROSA, Miriam Virgínia R. 2000. *Espinho: A desconstrução da racialização negra da escravidão*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS/Departamento de antropologia, Universidade de Brasília.
- SAHLINS, Marshall. 1970. *Sociedades tribais*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.
- _____. 1990. *Ilhas de História*. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.
- SCHUMAHER, Schuma & BRAZIL, Érico Vital. 2000. *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade*. Biográfico e Ilustrado. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.
- SELLANI, Juliana. 1996. *Isso tudo os velhos sabiam: representações da velhice na comunidade rural negra de Rio das Rãs*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. PPGAS/Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- SEPPIR. 2005. *Perfil das comunidades quilombolas: Alcântara, Ivaporunduva e Kalunga: instrumento facilitador para o agenciamento de políticas públicas*. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Governo Federal.
- SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. 1988. *Negros na rua: a nova face da escravidão*. HUCITEC. CNPq. Brasília

- SILVA, Helenice Rodrigues da. 2002. *Rememoração/comemoração: As utilizações sociais da memória*. In: Revista Brasileira de História. São Paulo. Vol. 22, nº 44, pp. 438-438.
- SILVA, Lígia Osório. 1996. *Terras devolutas e latifúndio: efeitos da Lei de 1850*. Coleção repertórios. Editora da UNICAMP. Campinas, SP.
- SILVA, René Marc da Costa. 1998. *Por onde o povo anda: a construção da identidade quilombola dos negros de rio das Rãs*. Tese de doutorado em História. Departamento de História. Universidade de Brasília.
- SOARES, Luis E. 1981. *Campesinato: Ideologia e Política*. Zahar Editores. Rio de Janeiro.
- SOBRINHO, Barbosa Lima. 1977. *História de uma sesmaria e suas aventuras*. In: Revista de História. Abril – Junho. Vol. LV. Nº 110. Ano XXVIII. São Paulo.
- SOUZA, Vânia R. F. de Paiva. 2002. *Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE)*. In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Editora FGV, Rio de Janeiro.
- STEIL, Carlos Alberto. 1996. *O Sertão das Romarias: Um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Editora Vozes. Petrópolis.
- STURKEN, Marita. 1997. *Tangled Memories: the Vietnam War, the AIDS Epidemic and the Politics of Remembering*. Univ. of California. Cap. 2. The Wall and the Screen Memory.
- SUÁREZ, Mireya, 1992. “*Desconstrução das categorias ‘Mulher’ e ‘Negro’*”. In: Série Antropológica 133. Departamento de Antropologia. Brasília/DF.
- TELES, José. 1985. Valério Coelho Rodrigues. Edição.

- TELLES, Maria Otília da C. 1977. *Produção camponesa em Lagoa da Pedra: etnia e patronagem*. Dissertação de Mestrado/DAN/ICS/UnB.
- THOMPSON, Paul. 1992. *A voz do passado*. Paz e Terra. Rio de Janeiro.
- VAINFAS, Ronaldo. 2000. *Dicionário do Brasil Colonial (1500 – 1808)*, Ed. Objetiva. Rio de Janeiro.
- VOGT, Carlos & FRY, Peter. 1996. *Cafundó a África no Brasil: linguagem e sociedade*. Companhia das Letras, São Paulo.
- WALL, Karin. 1998. *Família do Campo: Passado e presente em duas freguesias do Baixo Minho*. Ed. Don Quixote, Lisboa.
- WOLF, Eric R.. 1976. *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.
- _____. 1982. *Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas*. Texto de aula, Antropologia 7. Editora da Universidade de Brasília. Departamento de Imprensa Nacional. Brasília/DF.
- WOODWARD, Kathryn. 2005. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tomaz T. da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Editora Vozes. 4ª edição. Petrópolis, Rio de Janeiro.
- WOORTMANN, Ellen. F. 1983. *O Sítio Camponês*. In: Anuário antropológico 81. UFC/Tempo Brasileiro. Fortaleza/Rio de Janeiro.
- _____. 1995. *Herdeiros, Parentes e Compadres: Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste*. Brasília: Editora UnB/Hucitec.

_____. 1998. *Homens de Hoje, Mulheres de Ontem: Gênero e memória no seringal*. In: FREITAS, C.: Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG. Editora UCG, Goiânia.

_____. 2001. *Identidades e Memória entre Teuto-Brasileiros*. In: Horizontes antropológicos, UFRGS. Nº 14. Porto Alegre.

_____. (Org.). 2004. *Terra: Significados da terra*. Editora Universidade de Brasília. Brasília/DF.

_____. 2004. *O saber tradicional camponês e inovações*. In: OLIVEIRA, Ariovaldo U. & MARQUES, Marta Inez (Orgs.). O campo no século XXI: Território de vida, de luta e de construção da justiça social. Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra. São Paulo.

WOORTMANN, Ellen. F. E & Woortmann, Klaas. 1997. *O Trabalho da Terra: A lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora UnB.

WOORTMANN, Klaas. 1988. *Com Parente Não se Negueia*. Série Antropológica nº 69. Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Sociais/Universidade de Brasília.

ZONABEND, Françoise. 1980. *La Mémoire Longue*. Paris, PUF.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

Manuscritos:

- 1) Documento do Sr. José Ildefonso de Sousa Ramos, Presidente da Província do Piauí –7 de julho de 1844. (pág. 58).
- 2) Mapa dos Batizados, Casamentos e Óbitos, que tiveram lugar na província do Piauí, ano de 1845. Freguesia Nossa Senhora das Mercês (Jaicóz) - Secretaria da Província do Piauí, em 1 de julho de 1845, Secretario de Governo Balduino José Coelho.
- 3) Mapa dos Batizados, Casamentos e Óbitos, que tiveram lugar na província do Piauí, ano de 1845. Freguesia Nossa Senhora das Mercês (Jaicóz) - Secretaria da Província do Piauí, em 06 de julho de 1847, Secretario de Governo Balduino José Coelho.
- 4) Mapa dos Batizados, Casamentos e Óbitos, que tiveram lugar na província do Piauí, ano de 1855. Secretaria da Província do Piauí, em 1856, Secretario de Governo Balduino José Coelho.
- 5) Nossa Senhora das Mercês – Jaicóz. Secretaria da Presidência da Província do Piauí, 22 de junho de 1858.
- 6) Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo XX, 1857, p. 5.
- 7) Coleção Escravidão, 6 volumes.
- 8) Documentos produzidos pelas Juntas de Classificação de Escravos por Manumissão; Códices de Registro de Passaportes/1874 a 1879.
- 9) Códices do Rol dos Culpados, 1863/1869.
- 10) Códices de Correição, Oeiras, 1808/1812.
- 11) Códices de Lançamentos de Bilhetes da Casa de Feira, Oeiras, 1850/1855.
- 12) Códices de Correspondência da Secretaria da Presidência com diversas autoridades da Província 1866/1868.
- 13) Códices de Registro de Ordens da tesouraria de Fazenda ao Inspetor da Fazendas Nacionais.
- 14) Departamento de Nazaré, 1841/1846.
- 15) Códices de Exposição da C. de Doentes, 1879.

- 16) MELO, Cláudio. 1983. Os primórdios de nossa história. Texto não publicado do Padre Cláudio Melo. Arquivo Público do Piauí. Sala de reservas relativas ao Poder Executivo e Legislativo.
- 17) Censo agropecuário. IBGE. 1975.
- 18) Arquivo Público Estadual, documento avulso (1822 a 1889).
- 19) Arquivo Público Estadual, inventário pasta 15 E (1901 a 1909).

JORNAIS E REVISTAS

- 1 – Jornal Destaque SEPPIR, de 4 a 10/06/2005, nº 40, Ano I, matéria de Isabel Clavelin.
- 2 – Revista dos Bancários, edição nº 108 – janeiro de 2006, matéria de Rose Silva.

ENTREVISTAS REALIZADAS

- 1 Vicente Francisco dos Santos
- 2 D. Rosalina Ana dos Santos
- 3 Luzia Rosalina dos Santos
- 4 Oswaldina Rosalina dos Santos
- 5 Maria Rosalina dos Santos
- 6 Maria Tereza da Silva
- 7 Inácio Adriano dos Santos
- 8 Tereza Matilde da Silva
- 9 Ozenaria Tereza da Silva
- 10 Patrocínio José da Silva
- 11 Alano Guilherme dos Santos
- 12 Marilene Rosalina dos Santos

A N E X O S

A N E X O

I

(Relação dos domicílios na Comunidade Tapuio - nov/2005)

Relatório dos domicílios em TAPUIO (novembro/2005)

Casa 01 – Ponto GPS (S 08° 30' 46.2" / W 41° 21' 49.0")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Edimilson Patrocínio da Silva	17/09/1970	Pai
02	Diana dos Santos Silva	04/12/1976	Mãe
03	Lucas dos Santos	14/06/1995	Filho
04	Janaina dos Santos	15/09/1998	Filha

Casa 02– Ponto GPS (S 08° 31' 51.4" / W 41° 22' 02.9")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Francisco Patrocínio da Silva	-	Pai (falecido)
02	Maria Tereza da Silva	14/07/1956	Mãe
03	Maria do Carmo da Silva	11/04/1981	Filha
04	Eliodoro Francisco da Silva	06/05/1982	Filho
05	José Ribeiro da Silva	16/06/1986	Filho
06	Moises Francisco da Silva	14/02/1990	Filho
07	Juliana Maria da Silva	24/05/1992	Filha
08	Edinaldo Milton da Silva	26 anos	Casado com nº 03
09	Edinam Edinaldo da Silva	18/07/2002	Filho da nº 03 com nº 08
10	Josiane da Mata Santos	17 anos	Casada com nº 04
11	Rafaela da Mata Santos Silva	30/11/2003	Filha do nº 04 com nº 10

Casa 03 – Ponto GPS (S 08° 31' 50.1" / W 41° 22' 02.4")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Gabriel José da Silva	27/02/1949	Pai
02	Maria dos Santos Silva	07/06/1957	Mãe
03	Marina dos Santos Silva ¹	31 anos	Filha
04	Maria Aparecida dos Santos Silva	29/08/1981	Filha
05	Edilaura Elisa da Silva	11 anos	Filha
06	Cleverson dos Santos Silva	17/02/2001	Filho nº 06
07	Jenife dos Santos	08/06/2004	Filha nº 06

¹ Mora em São Paulo/SP.

Casa 04 – Ponto GPS (S 08° 31' 46.8" / W 41° 22' 01.8")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Patrocínio José da Silva	21/04/1933	Pai
02	Maria Josefa da Silva	10/02/1937	Mãe
03	Luiza Maria da Silva ²	23 anos	Filha
04	Maria da Paz da Silva ³	Sem inf.	Filha
05	Gilsa Maria da Silva ⁴	Sem inf.	Filha
06	Genivaldo Patrocínio da Silva ⁵	Sem inf.	Filho
07	Adalberto Patrocínio da Silva ⁶	Sem inf.	Filho
08	Luzinete Maria da Silva ⁷	Sem inf.	Filha
09	Sônia Maria da Silva ⁸	Sem inf.	Filha
10	Luis Antônio P. da Silva ⁹	Sem inf.	Filho
11	Heleno Patrocínio da Silva ¹⁰	Sem inf.	Filho
12	Sofia Maria da Silva ¹¹	Sem inf.	Filha
13	José Marciano Neto ¹²	Sem inf.	Filho

Casa 05 – Ponto GPS (S 08° 31' 40.5" / W 41° 22' 03.3")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Maria Eva dos Santos	24/06/1924	Avó
02	José Inácio dos Santos	10/10/1981	Neto
03	Anastácio Adriano dos Santos ¹³	Sem inf.	Filho nº 01
04	Januário Adriano dos Santos ¹⁴	Sem inf.	Filho nº 01

² Mora em São Paulo.

³ Mora em São Paulo.

⁴ Mora em São Paulo.

⁵ Mora em São Paulo.

⁶ Mora em São Paulo.

⁷ Mora em São Paulo.

⁸ Mora em São Paulo.

⁹ Mora em São Paulo.

¹⁰ Mora em São Paulo.

¹¹ Mora em Petrolina/PE.

¹² Mora em Uraça/BA.

¹³ Mora em São Paulo.

¹⁴ Mora em São Paulo.

Casa 06 – Ponto GPS (S 08° 31' 08.5" / W 41° 22' 04.3")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	José Hermógeno dos Santos	15/01/1936	Pai
02	Maria Carmina dos Santos	-	Mãe (falecida)
03	Maria da Paz dos Santos	24/01/1962	Filha
04	Nivaldo José dos Santos	07/07/1973	Filho
05	Eliane Maria dos Santos	25/01/1987	Neta

Casa 07 – Ponto GPS (S 08° 31' 06.8" / W 41° 22' 03.0")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Anastácio José dos Santos	05/05/1965	Pai
02	Maria Jacinta Neta	12/12/1968	Mãe
03	Gilvan de Jesus Santos	12/03/1988	Filho
04	Reginaldo Anastácio dos Santos	23/01/1991	Filho
05	Paulo Henrique de Jesus Santos	17/07/1994	Filho

Casa 08 – Ponto GPS (S 08° 31' 05.8" / W 41° 21' 55.8")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Alano Guilherme dos Santos	09/06/1950	Pai (Viúvo)
02	Maria Filha dos Santos	-	Mãe (Falecida)
03	Wanderlei Alano dos Santos ¹⁵	28 anos	Filho
04	Wanderlândia Maria dos Santos ¹⁶	27 anos.	Filha

Casa 09 – Ponto GPS (S 08° 31' 02.6" / W 41° 21' 56.6")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Antônio Miguel dos Santos	13/06/1958	Pai
02	Marlândia Maria dos Santos	25/12/1957	Mãe
03	Maria das Dores dos Santos ¹⁷	24 anos	Filha
04	Márcia Marlinda dos Santos ¹⁸	22 anos	Filha

¹⁵ Mora em São Paulo.

¹⁶ Mora em Paraíso, Munic. de Queimada Nova/PI.

¹⁷ Mora em São Paulo.

05	Marília Aparecida dos Santos	21/08/1987	Filha
06	Magna Madalena dos Santos	22/07/1993	Filha
07	Josilene da Paixão dos Santos	02/04/1998	Filha nº03
08	Almirelles Aparecida dos Santos da Mata	26/10/2003	Filho nº05
09	Cláudio Rodrigues da Cruz	20 anos	Casado com nº 06
10	Antônia Valéria Santos Cruz	13/06/2005	Filha de nº 06 com nº 09

Casa 10– Ponto GPS (S 08° 31' 05.9" / W 41° 21' 55.9")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Guilherme Severo dos Santos	10/02/1928	Pai
02	Maria do Socorro dos Santos	03/05/1930	Mãe
03	Maria Madalena dos Santos ¹⁹	Sem inf.	Filha
04	Brígida Maria dos Santos ²⁰	Sem inf.	Filha
05	Máximo Alano dos Santos	29/05/1982	Neto
06	Sebastiana Maria dos Santos ²¹	Sem inf.	Filha
07	Maria Nazaré dos Santos	Sem inf.	Filha
08	André Guilherme dos Santos	-	Filho (falecido)
09	Alberto Guilherme dos Santos ²²	Sem inf.	Filho
10	Raimundo Guilherme dos Santos ²³	Sem inf.	Filho
11	Damião Alano dos Santos	27/09/1988	Neto

Casa 11 – Ponto GPS (S 08° 31' 04.3" / W 41° 21' 54.6")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Sebastião Guilherme dos Santos	23/04/1976	Pai
02	Edimar dos Santos Souza	30/03/1976	Mãe
03	Bruna Souza Santos	31/07/2001	Filha
04	Beatriz Souza Santos	23/01/2000	Filha

Casa 12– Ponto GPS (S 08° 30' 58.7" / W 41° 21' 39.9")

¹⁸ Mora em São Paulo.

¹⁹ Mora em Brasília/DF.

²⁰ Mora em São Paulo.

²¹ Mora em São Paulo.

²² Mora na cidade de Queimada Nova/PI.

²³ Mora em São Paulo.

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Abrão Miguel dos Santos	16/03/1956	Pai
02	Maria Rosa de Fátima	13/03/1954	Mãe
03	Lozeniro José dos Santos	06/01/1978	Filho
04	Marcos da Conceição dos Santos	08/12/1992	Filho
05	Rosa Mariana dos Santos	04/09/1919	Mãe nº 02

Casa 13– Ponto GPS (S 08° 30' 35.4" / W 41° 21' 54.0")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Simplício Francisco dos Santos	-	Pai (falecido)
02	Maria Jacinta dos Santos	03/07/1925	Mãe
03	Francisco Simplício dos Santos	27/11/1942	Filho
04	Abraão Simplício dos Santos ²⁴	60 anos	Filho
05	Gilson Simplício dos Santos ²⁵	39 anos	Filho
06	Marinei Maria dos Santos	18/11/1966	Filha
07	Raimundo José Vicente	17/06/1928	Primo nº 01
08	Maria Jacinta dos Santos	-	Filha (falecida)
09	José Simplício dos Santos	-	Filho (falecido)

Casa 14– Ponto GPS (S 08° 30' 40.9" / W 41° 21' 57.2")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Miguel Francisco dos Santos	09/09/1929	Pai
02	Belonísia Maria dos Santos	-	Mãe (falecida)
03	Francisco Miguel dos Santos	28/09/1964	Filho
04	Maria Dalva dos Santos	02/07/1968	Filha (adotada)
05	Maria da Luz dos Santos ²⁶	45 anos	Filha

Casa 15 – Ponto GPS (S 08° 31' 05.8" / W 41° 21' 55.8")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Vicente Francisco dos Santos	02/02/1925	Pai

²⁴ Mora na comunidade Quilombola Pitombeira/Munic. Queimada Nova/PI.

²⁵ Mora na cidade de Queimada Nova/PI

²⁶ Mora na cidade de Queimada Nova/PI.

02	Rosalina Ana dos Santos	17/09/1926	Mãe
03	Egídio Vicente dos Santos	-	Filho (falecido)
04	Luzia Rosalina dos Santos	13/12/1952	Filha
05	Oswaldina Rosalina dos Santos	01/12/1955	Filha
06	Abraão Vicente dos Santos	16/03/1958	Filho
07	Crispino Vicente dos Santos ²⁷	25/10/1960	Filho
08	Maria Rosalina dos Santos	03/09/1964	Filha
09	Marilene Rosalina dos Santos	18/11/1968	Filha
10	Edson Vicente dos Santos	23/12/1970	Filho
11	Maria Ramos dos Santos	24/06/1973	Casada nº 06
12	Welísio Pedro dos Santos	6 anos	Filho nº 06
13	Airam dos Santos	2 anos	Filho nº 06

Casa 16 – Ponto GPS (S 08° 31' 13.4" / W 41° 21' 44.3")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Manoel Conceição dos Santos	08/12/1946	Pai
02	Germana Maria Damasa Pereira da Mata Santos	10/12/1948	Mãe
03	Simplicio Neto dos Santos ²⁸	25 anos	Filho

Casa 17 – Ponto GPS (S 08° 31' 21.8" / W 41° 21' 44.7")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Sebastião Simplicio dos Santos	04/01/1951	Pai
02	Maria de Lurdes dos Santos	30/03/1956	Mãe
03	Sandra Maria dos Santos ²⁹	32 anos	Filha
04	Reginaldo Patrocínio da Silva	22/10/1982	Casado com nº 06
05	Terezinha Maria dos Santos	03/09/1977	Filha
06	Maria Aparecida dos Santos	01/09/1983	Filha
07	Adriano Severo dos Santos	-	Filho (falecido)
08	Hidelfonso Sebastião dos Santos	-	Filho (falecido)
09	Maria dos Humildes dos Santos	20/09/1986	Filha
10	Mateus dos Santos	14/06/1995	Filho nº 05

²⁷ Mora em São Paulo/SP.

²⁸ Mora em São Paulo/SP.

²⁹ Mora na comunidade Cigano/Munic. Queimada Nova/PI.

11	Wellington dos Santos	14/05/1997	Filho nº 05
12	Sara dos Santos	24/07/2001	Filho nº 05
13	Thiago Henrique dos Santos Silva	14/05/2002	Filho nº 06
14	Símplicia Vitória dos Santos Silva	26/03/2005	Filha nº 06
15	Antônia Adriana dos Santos	11/06/2005	Filha nº 05

Casa 18 – Ponto GPS (S 08° 31' 23.3" / W 41° 21' 42.6")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	José Sebastião dos Santos	20/12/1975	Pai
02	Elister Pereira dos Santos	31/12/1977	Mãe
03	Erlândia dos Santos	28/01/1995	Filha

Casa 19 – Ponto GPS (S 08° 31' 28.8" / W 41° 21' 44.8")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Auto Guilherme dos Santos	10/10/1967	Pai
02	Elza Maria da Silva	27/08/1972	Mãe
03	Elismara da Silva Santos	24/04/1991	Filha
04	Edmara da Silva Santos	06/10/1992	Filha
05	Ailton da Silva dos Santos	20/07/1995	Filho
06	Rodrigues da Silva Santos	21/12/1997	Filho
07	Raílson da Silva Santos	07/06/2002	Filho
08	Luciana da Silva Santos	21/02/2001	Filha

Casa 20 – Ponto GPS (S 08° 31' 39.3" / W 41° 21' 49.2")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Inácio Adriano dos Santos	01/02/1946	Pai
02	Lucídia Maria do Socorro dos Santos	18/10/1951	Mãe
03	Maria Aparecida dos Santos	-	Filha (falecida)
04	Maria Lucídia Neta dos Santos ³⁰	32 anos	Filha
05	Alzenir Lucídia dos Santos	-	Filha (falecida)
06	Nielza Lucídia dos Santos ³¹	29 anos	Filha

³⁰ Mora na cidade de Queimada Nova/PI.

³¹ Mora na cidade de Queimada Nova/PI.

07	Manoel Inácio dos Santos	-	Filho (falecido)
08	Carlos Inácio dos Santos	11/07/1980	Filho
09	Cláudio Inácio dos Santos ³²	21 anos	Filho
10	Cleuson Inácio dos Santos	-	Filho (falecido)
11	Aldenir Lúcidia dos Santos	-	Filha (falecida)

Casa 21 – Ponto GPS (S 08° 31' 41.2" / W 41° 21' 43.6")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Pedro Adriano dos Santos	16/09/1962	Pai
02	Josefa Maria da Silva Santos	16/09/1962	Mãe
03	Patrícia da Silva Santos ³³	17 anos	Filha
04	Maria dos Milagres da Silva Santos	08/08/1989	Filha
05	Israel da Silva Santos	16/02/1991	Filho

Casa 22 – Ponto GPS (S 08° 31' 27.1" / W 41° 21' 38.2")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Sebastiana Maria dos Santos ³⁴	Sem inf.	Mãe
02	Esperdião dos Santos	Sem inf.	Pai
03	Diego dos Santos	Sem inf.	Filho
04	Danilo dos Santos	Sem inf.	Filho
05	Daniel dos Santos	Sem inf.	Filho

Casa 23 – Ponto GPS (S 08° 31' 28.5" / W 41° 21' 40.2")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Alberto Guilherme dos Santos ³⁵	39 anos	Pai
02	Cristina dos Santos	Sem inf.	Mãe
03	Alcilene dos Santos	Sem inf.	Filha
04	Alcilania dos Santos	Sem inf.	Filha
05	Adeilton dos Santos	Sem inf.	Filho

Casa 24 – Ponto GPS (S 08° 31' 59.9" / W 41° 21' 39.5")

³² Mora na cidade de Queimada Nova/PI.

³³ Mora na cidade de Queimada Nova/PI.

³⁴ Toda a família Mora em São Paulo/SP.

³⁵ Toda a família mora na cidade de Queimada Nova/PI.

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Elísio Ananias da Silva ³⁶	Sem inf.	Pai
02	Hilda Maria da Conceição	Sem inf.	Mãe
03	Josicleide Hilda da Silva	Sem inf.	Filha
04	Ana Paula da Silva	Sem inf.	Filha

Casa 25 – Ponto GPS (S 08° 32' 00.5" / W 41° 21' 53.9")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Ananias José da Silva	-	Pai (falecido)
02	Tereza Matilde da Silva	10/10/1935	Mãe
03	Florêncio Ananias da Silva ³⁷	48 anos	Filho
04	Carmelita Tereza da Silva ³⁸	47 anos	Filha
05	Edivaldina Tereza da Silva ³⁹	46 anos	Filha
06	Terezinha Matilde da Silva ⁴⁰	44 anos	Filha
07	José Ananias da Silva ⁴¹	43 anos	Filho
08	Elísio Ananias da Silva ⁴²	41 anos	Filho
09	Manoel Ananias da Silva ⁴³	38 anos	Filho
10	Cirilo Ananias da Silva ⁴⁴	33 anos	Filho
11	João Ananias da Silva ⁴⁵	31 anos	Filho
12	Maria dos Humildes da Silva ⁴⁶	39 anos	Filha
13	Ozenaria Tereza da Silva	37 anos	Filha
14	Ozenir Tereza da Silva ⁴⁷	36 anos	Filha
15	Telma Tereza da Silva ⁴⁸	30 anos	Filha
16	Antônio Ananias da Silva	14/04/1979	Filho
17	Paulo Ananias da Silva ⁴⁹	27 anos	Filho

³⁶ Toda a família mora na cidade de Queimada Nova/PI.

³⁷ Mora em São Paulo/SP.

³⁸ Mora em Petrolina/PE.

³⁹ Mora em Petrolina/PE.

⁴⁰ Mora no povoado Jacú/Munic. de Queimada Nova/PI.

⁴¹ Mora em São Paulo/SP.

⁴² Mora na cidade de Queimada Nova/PI.

⁴³ Mora em São Paulo/SP.

⁴⁴ Mora em São Paulo/SP.

⁴⁵ Mora em Queimada Nova/PI.

⁴⁶ Mora em São Paulo/SP.

⁴⁷ Mora em Petrolina/PE.

⁴⁸ Mora em Petrolina/PE.

18	Lucília Tereza da Silva ⁵⁰	25 anos	Filha
19	Ana Paula da Silva	-	Filha (falecida)
20	Marciano José da Silva	24/06/1988	Filho nº 16

Casa 26 – Ponto GPS (S 08° 32' 00.6" / W 41° 21' 53.5")

Nº	Nome	Data de nascimento ou idade	Grau de parentesco na família
01	Edivaldina Tereza da Silva ⁵¹	46 anos	Mãe
02	Aparício José da Silva	22 anos	Filho
03	Laiane Tereza da Silva	14 anos	Filha

⁴⁹ Mora em São Paulo/SP.

⁵⁰ Mora em São Paulo/SP.

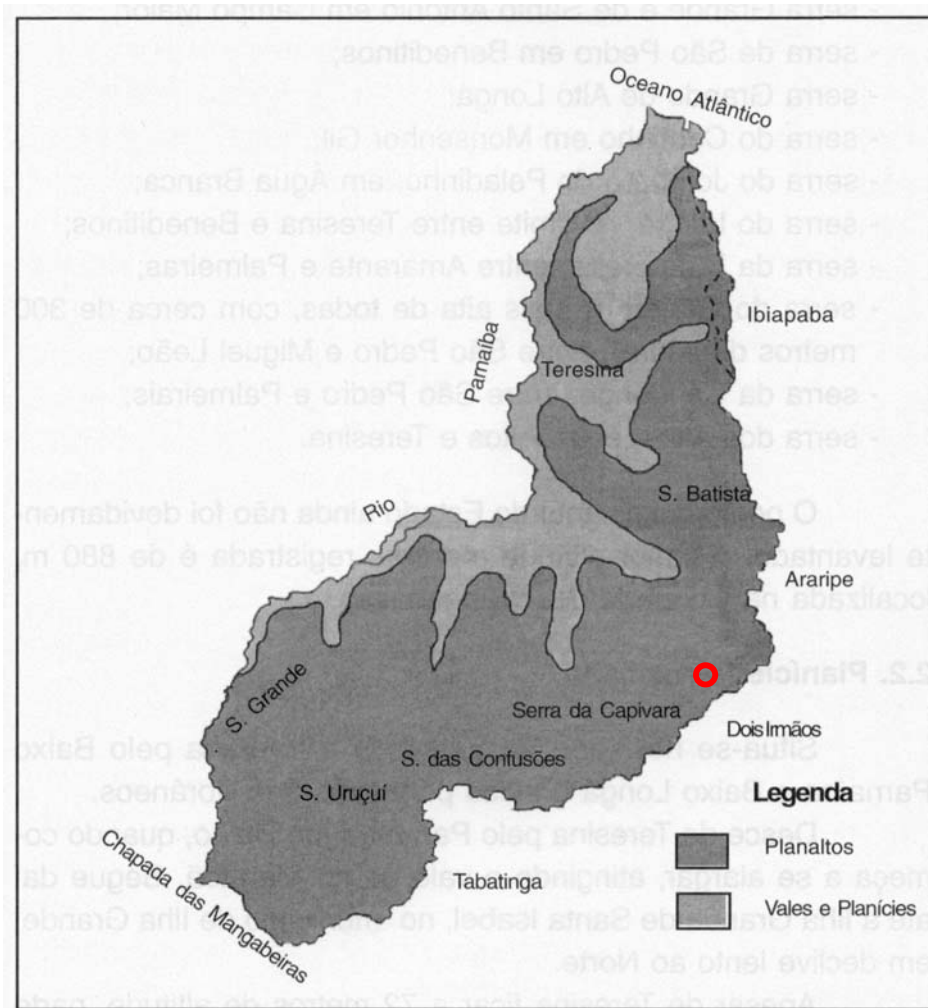
⁵¹ Toda família mora em Petrolina/PE

A N E X O

II

(MAPA DO RELEVO)

MAPA DO RELEVO - ESTADO DO PIAUÍ



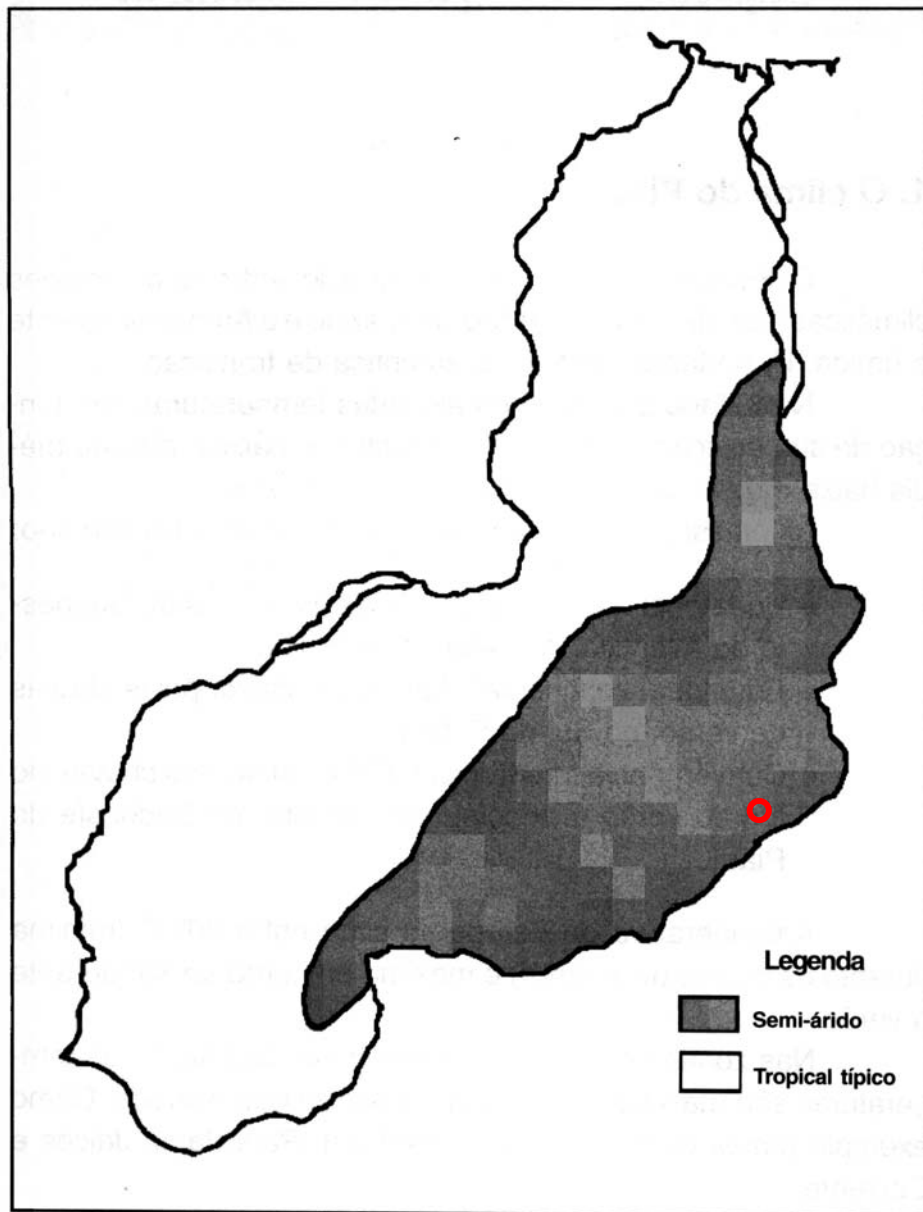
○ = Localização aproximada da comunidade Tapuí.

A N E X O

III

(MAPA CLIMÁTICO)

MAPA CLIMÁTICO - ESTADO DO PIAUÍ



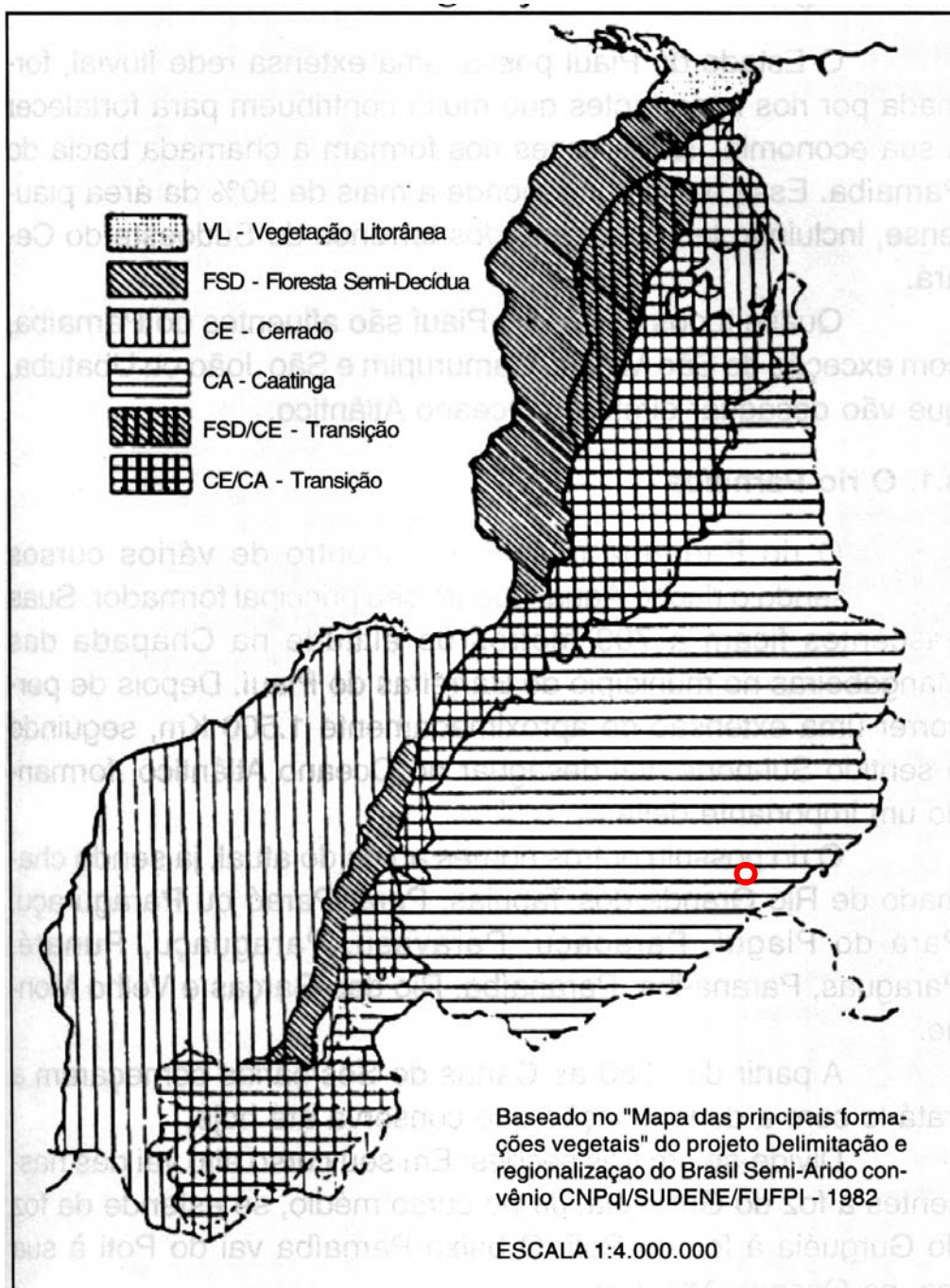
○= Localização aproximada da comunidade Tapuio.

A N E X O

I V

(MAPA DA VEGETAÇÃO)

MAPA DA VEGETAÇÃO - ESTADO DO PIAUÍ



○ = Localização aproximada da comunidade Tapuio.

A N E X O

V

(MAPA HIDROGRÁFICO)

A N E X O

V I

(LISTA DOS QUILOMBOS NO ESTADO DO PIAUÍ)

Abaixo lista dos 72 quilombos localizados no estado do Piauí.

Nº	NOME DO QUILOMBO	MUNICÍPIO
1	ALDEOTA	CAMPO MAIOR
2	ANGICAL	PAULISTANA
3	ANGICAL DE CIMA	ACAUÃ
4	ANGICOS	VALENÇA
5	AROEIRA DO MATADOURO	PICOS
6	AROEIRAS	SIMPLÍCIO MENDES
7	ATRÁS DA SERRA	PAQUETÁ
8	BAIXÃO	BETÂNIA
9	BARRA DO MEIO	ACAUÃ
10	BARRO VERMELHO	PAULISTANA
11	BARROCÃO	QUEIMADA NOVA
12	BOA ESPERANÇA	CAMPO LARGO
13	BREJÃO	REDENÇÃO DO GURGUÉIA
14	CABACEIRA	CURIDADE DO PIAUI
15	CALDEIRÕES	AMARANTE
16	CAMPO ALEGRE	JACOBINA
17	CAMPO GRANDE	JACOBINA
18	CAMPO GRANDE	SIMPLÍCIO MENDES
19	CANABRAVA DOS AMAROS	PAQUETÁ
20	CARIÇO	PAULISTANA
21	CATITU	CURRAL NOVO DO PIAUI
22	CHAPADA	JACOBINA
23	CHAPADA	PAULISTANA
24	CHAPADA DO ENCANTO	CURIDADE DO PIAUÍ
25	CHUPEIRO	PAULISTANA
26	CURRALINHO	ESPERANTINA
27	CUSTANEIRA	PAQUETÁ
28	ESCONDIDO	ACAUÃ
29	EXTREMA	PAULISTANA
30	FERRAMENTA	JACOBINA
31	FORTALEZA	PATOS
32	GARAPA	CURRAL NOVO DO PIAUÍ
33	JACARÉ	PAQUETÁ
34	JACU	QUEIMADA NOVA
35	LAGES	ACAUÃ

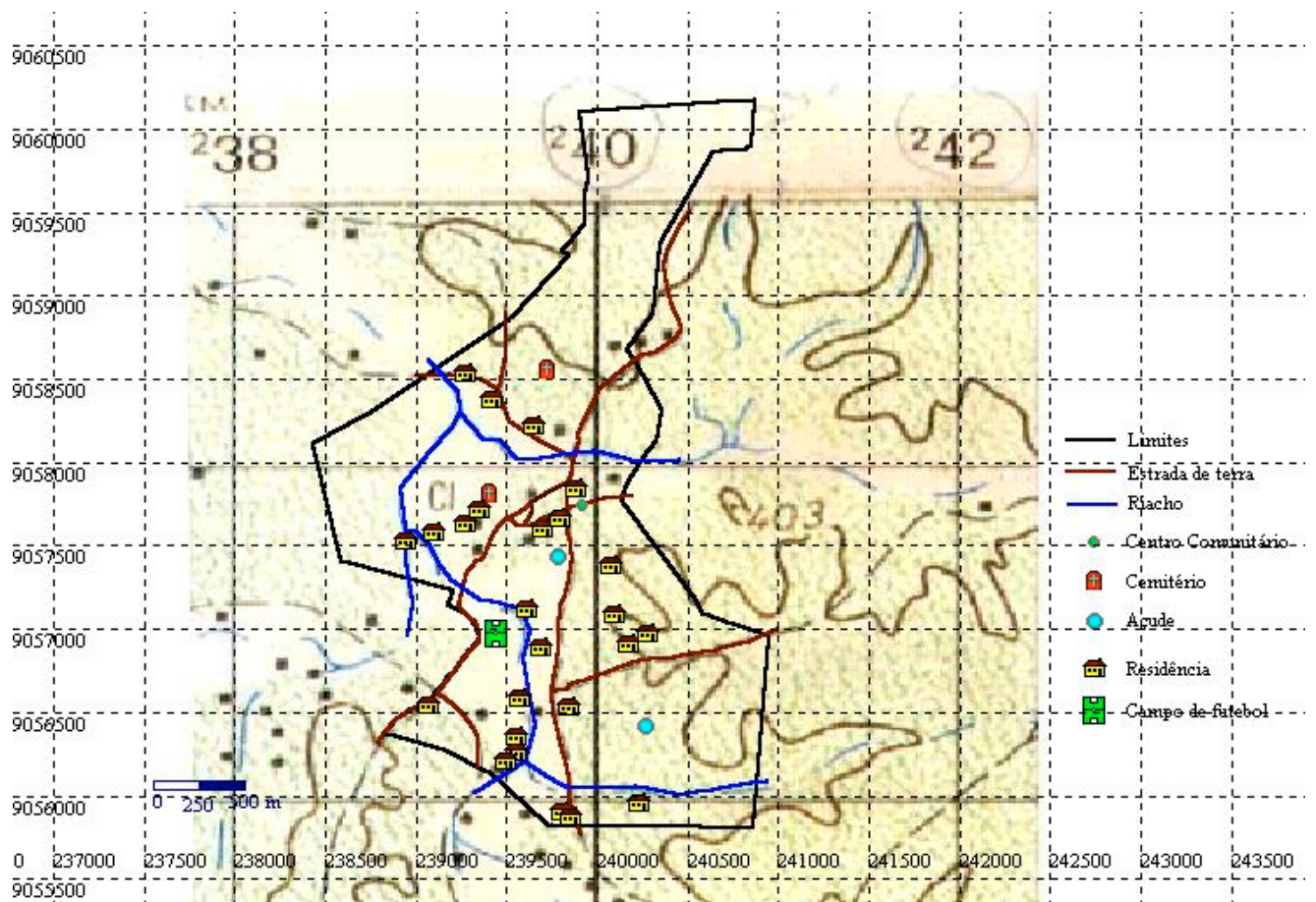
36	LAGOA DO CANTO	JACOBINA
37	LARANJO	BETÂNIA
38	MACACOS	SÃO MIGUEL DOS TAPUIOS
39	MACAMBIRA	ACAUÃ
40	MARIA	JACOBINA
41	MENDES	SÃO MIGUEL DOS TAPUIOS
42	MIMBÓ	AMARANTE
43	MIMBÓ	ASSUNÇÃO
44	MIMBÓ	FLORIANO
45	MIMBÓ	REGENERAÇÃO
46	MOQUEM OU MUQUEM	LAGOINHA
47	MUCAMBO/PI	QUEIMADA NOVA
48	NEGO DO MATO OU AMARRA NEGO	SIMPLÍCIO MENDES
49	OITIS	QUEIMADA NOVA
50	OLHO D'ÁGUA DOS NE / PRETOS	ESPERANTINA
51	OLHO D'ÁGUA	ASSUNÇÃO
52	PAQUETÁ	OEIRAS
53	PEADOR	SIMPLÍCIO MENDES
54	PINTADINHA	
55	PITOMBEIRA	QUEIMADA NOVA
56	QUILOMBOS	ALTO
57	SALINAS	SIMPLÍCIO MENDES
58	SÃO DOMINGOS	ISAIAS COELHO
59	SÃO FÉLIX DOS PRETOS	AROAZES
60	SÃO MARTINS	PAULISTANA
61	SILVINO	BETÂNIA
62	SITIO VELHO	ASSUNÇÃO
63	SUMIDORO QUEIMADA NOVA	QUEIMADA NOVA
64	SUMIDOURO	QUEIMADA NOVA
65	TANQUE DE CIMA	ACAUÃ
66	TAPUIO	QUEIMADA NOVA
67	TIMBÓ	EM IDENTIFICAÇÃO
68	TITARA DOS PIRES	PORTO
69	TRONCO	PAQUETÁ
70	VARGEM DOCE	ISAIAS COELHO
71	VILA SÃO JOÃO (CAVALOS)	ASSUNÇÃO
72	VOLTA	CAMPINAS

A N E X O

V I I

(CROQUI DO TAPUIO)

Comunidade Tapuio



A N E X O

V I I

(LEGISLAÇÕES SOBRE QUILOMBO UTILIZADAS NO TEXTO)

CONSTITUIÇÃO FEDERAL

ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS

“Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos.”

- Da Cultura

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes grupos étnicos nacionais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003.

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

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea "a", da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias,

DECRETA:

Art. 1º Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

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

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos

remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 7º O INCRA, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

I - denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;

II - circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;

III - limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e

IV - títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação do edital será afixada na sede da prefeitura municipal onde está situado o imóvel.

§ 2º O INCRA notificará os ocupantes e os confinantes da área delimitada.

Art. 8º Após os trabalhos de identificação e delimitação, o INCRA remeterá o relatório técnico aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, opinar sobre as matérias de suas respectivas competências:

I - Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN;

II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

III - Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI - Fundação Cultural Palmares.

Parágrafo único. Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o conteúdo do relatório técnico.

Art. 9º Todos os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7º, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. Não havendo impugnações ou sendo elas rejeitadas, o INCRA concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 10. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título.

Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado.

Art. 12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.

Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.

§ 1º Para os fins deste Decreto, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, operando as publicações editalícias do art. 7º efeitos de comunicação prévia.

§ 2º O INCRA regulamentará as hipóteses suscetíveis de desapropriação, com obrigatória disposição de prévio estudo sobre a autenticidade e legitimidade do título de propriedade, mediante levantamento da cadeia dominial do imóvel até a sua origem.

Art. 14. Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o INCRA acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber.

Art. 15. Durante o processo de titulação, o INCRA garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras.

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e

sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 134 da Constituição.

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, *caput*, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Art. 19. Fica instituído o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias, plano de etnodesenvolvimento, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos, integrado por um representante de cada órgão a seguir indicado:

I - Casa Civil da Presidência da República;

II - Ministérios:

a) da Justiça;

b) da Educação;

c) do Trabalho e Emprego;

d) da Saúde;

e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;

f) das Comunicações;

g) da Defesa;

h) da Integração Nacional;

i) da Cultura;

j) do Meio Ambiente;

k) do Desenvolvimento Agrário;

- l) da Assistência Social;
- m) do Esporte;
- n) da Previdência Social;
- o) do Turismo;
- p) das Cidades;

III - do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome;

IV - Secretarias Especiais da Presidência da República:

- a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;
- b) de Aquicultura e Pesca; e
- c) dos Direitos Humanos.

§ 1º O Comitê Gestor será coordenado pelo representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º Os representantes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos referidos nos incisos I a IV e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 3º A participação no Comitê Gestor será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 20. Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura.

Art. 21. As disposições contidas neste Decreto incidem sobre os procedimentos administrativos de reconhecimento em andamento, em qualquer fase em que se encontrem.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares e o INCRA estabelecerão regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação deste Decreto.

Art. 22. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pelo INCRA far-se-ão sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.

Parágrafo único. O INCRA realizará o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais.

Art. 23. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas neste Decreto correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação e empenho e de pagamento.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revoga-se o Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001.

Brasília, 20 de novembro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Gilberto Gil

Miguel Soldatelli Rossetto

José Dirceu de Oliveira e Silva