



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-
BRASILEIRA

INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS

BACHARELADO EM HUMANIDADES

**IDENTIDADE QUILOMBOLA E TERRITORIALIDADE NA COMUNIDADE
DE ALTO ALEGRE/CE: UMA REFLEXÃO ETNOGRÁFICA SOBRE OS
PROCESSOS DE RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO E TERRITORIAL NA
DÉCADA DE 2005-2015.**

ANTONIO JOOVANE DA SILVA FERREIRA

REDENÇÃO – CE

2017

ANTONIO JEOVANE DA SILVA FERREIRA

IDENTIDADE QUILOMBOLA E TERRITORIALIDADE NA COMUNIDADE DE ALTO ALEGRE/CE: UMA REFLEXÃO ETNOGRÁFICA SOBRE OS PROCESSOS DE RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO E TERRITORIAL NA DÉCADA DE 2005-2015.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades, pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, sob a orientação da Prof^a Dr^a. Vera Regina Rodrigues da Silva.

REDENÇÃO – CE

2017

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Ferreira, Antonio Jeovane da Silva.

S578i

Identidade quilombola e territorialidade na comunidade de Alto Alegre/CE: uma reflexão etnográfica sobre os processos de reconhecimento identitário e territorial na década de 2005-2015 / Antonio Jeovane da Silva Ferreira. - Redenção, 2017.
139 f: il.

Monografia - Curso de Humanidades, Instituto De Humanidades, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, 2017.

Orientador: Prof. Dra. Vera Regina Rodrigues da Silva.

1. Etnografia. 2. Identidade Étnica. 3. Identidade quilombola. I. Título

CE/UF/BSCL

CDD 572.8

ANTONIO JEOVANE DA SILVA FERREIRA

IDENTIDADE QUILOMBOLA E TERRITORIALIDADE NA COMUNIDADE DE ALTO ALEGRE/CE: UMA REFLEXÃO ETNOGRÁFICA SOBRE OS PROCESSOS DE RECONHECIMENTO IDENTITÁRIO E TERRITORIAL NA DÉCADA DE 2005-2015.

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Humanidades, pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, sob a orientação da Prof^a Dr^a. Vera Regina Rodrigues da Silva.

APROVADA EM: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA:

Prof^a. Dr^a. Vera Regina Rodrigues da Silva (UNILAB)

Prof^a. Dr^a. Maria Zelma de Araújo Madeira (UECE)

Prof^a. Dr^a. Janaína Campos Lobo (UNILAB)

Aos troncos Bento, Agostinho, Ramalho, Alves, Silva.

AGRADECIMENTOS

Chegamos ao fim de uma primeira e significativa etapa acadêmica cujo resultado é fruto de um trajeto coletivo que envolve sentimentos, afetos, companheirismo, que juntos me fortaleceram nesta caminhada – foram grandes encontros até aqui.

Gratidão,

Antes de tudo, aos *Quilombolas de Alto Alegre* que me acolheram muito antes desta pesquisa. Foram muitos caminhos trilhados, com muita reciprocidade, afeto, onde aprendi a enfrentar e resistir. Não poderia deixar de fazer referência a Tio Cirino e Tio Vicente, bisnetos de Negro Cazuzá e, portanto, guardiões da memória quilombola – suas trajetórias de vida inspiram e fortalecem a luta quilombola.

Aos interlocutores que compartilharam sentimentos e confiaram suas trajetórias de vida a este “aprendiz de etnógrafo”: Tatiana Ramalho, Dasdores, Paulo César, Dona Isabel, “Seu” Nascimento e família, Cícero, Ana (que mesmo estando no Rio Grande do Sul se dispôs a contribuir com a pesquisa), Tia Soiza e as meninas que me acompanharam durante alguns momentos em campo – Mariana, Isabelle, Milena, Raylka.

A minha querida orientadora, Prof^ª Vera Regina Rodrigues da Silva, a quem com esforço, dedicação e paciência me auxiliou com todo afeto e compromisso a alcançar meus primeiros voos.

Em especial à minha família, especialmente aos meus pais Missias e Maria/Fátima, este trabalho também é dedicado a vocês que sempre acreditaram que eu poderia ir longe, estou indo por vocês!

Por fim, aos amigos (as) e colegas que estiveram acompanhando direto ou indiretamente esta produção, sempre questionando “*vai defender quando?*”, “*já terminou?*”. Bom, todos vocês foram meu alicerce. Gratidão!

*Queria ver você negro
Negro queria te ver
Se Palmares ainda vivesse
Em Palmares queria viver.
(...)*

*Negro correndo livre
Colhendo, plantando por lá
Se Palmares ainda vivesse
Em Palmares queria ficar.
(...)*

*Te vejo meu povo feliz
Teu sonho querendo sentir
Se Palmares ainda vivesse
Pra Palmares teria que ir
(...)*

*Por menos que conte a história
Não te esqueço meu povo
Se Palmares não vive mais
Faremos Palmares de novo
(...)*

*Saudades das Tuas noites
Fogueiras que eu não vi
Palmares, Estado Negro...
(vivo pensando em ti)
(...)*

Carlos Alberto Limeira
"Quilombos" /
Para Abdias do Nascimento
e Lélia Gonzalez (in memoriam)
Repertório, Salvador, nº 17, p. 195-197, 2011.2

RESUMO

O presente trabalho se insere, a partir de uma perspectiva antropológica, no conjunto de estudos científicos que se debruçaram a analisar a temática das comunidades quilombolas no Ceará. Destarte, esta pesquisa tem como escopo principal, através do método etnográfico, investigar o processo de construção da identidade étnica/quilombola, bem como as demandas de reivindicação por direitos territoriais, que surgem no contexto de aplicação do Art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), estabelecido na Constituição Federal de 1988. Para isso, tomamos como universo de pesquisa a comunidade quilombola de Alto Alegre, situada no município de Horizonte/CE, cujo são atores sociais que por gerações vem construindo uma trajetória de luta e resistência negra no território que ocupam, ao mesmo tempo em que sua existência ressignifica a historiografia do Ceará que sustentou um senso comum de que aqui “*não havia negros*”, logo, quilombolas. Neste sentido, efetuamos um recorte temporal desta trajetória que compreende de 2005-2015, cujo marca uma década de seu reconhecimento como quilombo/las e também do pleito de reivindicação de posse territorial.

Palavras-chave: Reconhecimento, Identidade Étnica, Território, Quilombos, Ceará.

ABSTRACT

The present work, inserts itself from an anthropological perspective, from the scientific studies that dealt reviewing the theme of quilombolas communities in Ceará. Thus, this research has as main scope through the ethnographic method to investigate the construction of ethnic identity/quilombola, as well as the demands of a claim for territorial rights that arise in the context of implementation of article 68 in Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), established in the Federal Constitution of 1988. For this, we take the search universe the quilombo community of Alto Alegre, located in the municipality of Horizonte/CE, which are social actors who for generations been building a history of struggle and black resistance in the territory they occupy, while your existence resignifies historiography of Ceará that maintained a common sense that there "there was black" soon, quilombolas. In this sense, we have carried out a timeframe of this trajectory that comprises of 2005-2015, which marks a decade of your recognition as a quilombo and also the matter of territorial ownership claim.

Keywords: Recognition, Ethnic Identity, Territory, Quilombos, Ceará.

LISTA DE FOTOS E FIGURAS

Figura 1. Familiares nos visitando em Alto Alegre.....	23
Figura 2. Coroação do casal afro durante a Semana da Consciência Negra.	29
Figura 3. Dançando Maculelê na Semana da Consciência Negra.	29
Figura 4. Isabelle indo conosco conversar com Tio Vicente na Base/Pacajus.....	66
Figura 5. Grupo dando uma pausa durante a caminhada.....	66
Figura 6. Tio Vicente nos recebendo em sua residência em Base/Pacajus-CE.....	67
Figura 7. Tia Soiza compartilhando seus conhecimentos acerca das plantas medicinais..	69
Figura 8. Moradores de Alto Alegre trabalhando na “casa de farinha”.	72
Figura 9. Primeiro prédio onde a ARQUA desenvolveu suas atividades.....	81
Figura 10. Tio Cirino descansando em sua rede enquanto conversamos..	84
Figura 11. Trajetória de Negro Cazuzá..	85
Figura 12. Mapa de referência em relação ao núcleo da comunidade de Alto Alegre e as áreas de domínio dos latifundiários.....	102
Figura 13. Canal do Trabalhador na entrada principal de Alto Alegre e o Canal da Integração na parte sul.....	104
Figura 14. Principais plantas medicinais cultivadas por Tia Soiza..	105
Figura 15. Ana auxiliando no processo de construção da delimitação do território quilombola.....	107
Figura 16. Crescimento no número de empresas industriais no Estado do Ceará entre 2010-2015.....	114
Figura 17. Mapa de referência que focaliza as empresas mais próximas da comunidade de Alto Alegre.....	117
Figura 18. Casa de taipa em Alto Alegre.	121
Figura 19. Entrada principal do Centro Cultural Quilombola Negro Cazuzá..	122
Figura 20. CEI Maria José Alves da Silva.	123
Figura 21. Entrada principal do NUPPIR.....	123
Figura 22. Contação de história através do projeto “Memórias de Cazuzá”	124
Figura 23. Primeiro desfile da “Miss Negra” em 2006.	125
Figura 24. Evento “Miss Negra 2016”, realizado no Centro Cultural Quilombola.	125
Figura 25. Realização do Chá de Memórias.....	126
Figura 26. Algumas das bonecas criadas por Tia Soiza..	127

Figura 27. Audiência Pública realizada na Assembleia Legislativa do Ceará sobre a situação das comunidades quilombolas no Ceará..	128
Figura 28. Tio Cirino durante a entrega oficial do decreto presidencial para a desapropriação do território quilombola..	129

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1. Genealogia básica da ascendência de Tio Cirino, cujo aponta a sua descendência a partir de Cazuzá.....	91
Gráfico 2. Casamentos intrafamiliares entre primos da mesma geração e também subsequente.	94

LISTA DE QUADROS E TABELAS

Quadro 1. Quadro de certificação, por ano, das 43 comunidades quilombolas no Ceará entre 2004-2016.....	65
Quadro 2. Primeiros agrupamentos negros no Ceará.....	66
Quadro 3. Crescimento demográfico de Horizonte (1989-2015).....	115

LISTA DE ABREVIACOES E SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ARQUA	Associação dos Remanescentes de Quilombos de Alto Alegre e Adjacências
ARQUIBA	Associação dos Remanescentes Quilombolas de Base
BA	Bahia
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econmico e Social
BR	Brasil
CE	Ceará
CEI	Centro de Educação Infantil
CEPPIR	Coordenadoria Especial de Políticas Públicas para a Promoção da Igualdade Racial
CEQUIRCE	Comissão Estadual dos Quilombolas Rurais do Ceará
CESE	Coordenadoria Ecumênica de Serviço
COMPPIR	Conselho Municipal de Promoção das Políticas de Igualdade Racial
CONAMA	Conselho Nacional do Meio Ambiente
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
FCP	Fundação Cultural Palmares
FNB	Frente Negra Brasileira
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IC	Instituto do Ceará
IFAN	Instituto da Infância
IMOPEC	Instituto da Memória do Povo Cearense
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPECE	Instituto de Pesquisa e Estratégia Econmica do Ceará
IPHAN	Instituto do Patrimnio Histórico e Artístico Nacional
MUCDR	Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial
NUPPIR	Núcleo de Promoção das Políticas de Igualdade Racial
NUTRA	Núcleo de Psicologia do Trabalho

PAN	Projeto Agrupamentos Negros
PDT – RJ	Partido Democrático Trabalhista do Rio de Janeiro
PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PT	Partido dos Trabalhadores
RIMA	Relatório de Impacto Ambiental
RS	Rio Grande do Sul
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
TEN	Teatro Experimental do Negro
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UFC	Universidade Federal do Ceará

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. Olhar, ouvir e escrever: especificidades da prática etnográfica	17
1.1 Vivências e Escutas: interposição e trajetória no campo	21
1.2 Narrativas etnográficas: a ética na escrita e no fazer antropológico	30
2. De “kilombos” a “remanescentes”: origens, trajetos e acepções contemporâneas .	36
2.1 <i>Gênesis</i> e histórico do “kilombo” em África.....	38
2.1 Formação quilombola no Brasil: resistência e articulação negra	43
2.3.1 Quilombo, política e contemporaneidade: marcos dos anos 30 a 90.....	47
2.3 Afrodescendência no Ceará: “ausência” e “invisibilidade negra”	53
2.3.1 Trajetória Negra/Quilombola no Ceará	58
3. Memórias de Cazua: a construção e trajetória identitária de Alto Alegre	63
3.1 Identidade e memória entre os Quilombolas de Alto Alegre	64
3.2 Trajetória coletiva: origem e a identificação como Quilombo.....	76
3.3 “Somos todos primos”: entre família, parentesco e descendência negra	90
4. O caso Quilombola de Alto Alegre	97
4.1 “ <i>Pra quê mais terra?</i> ”: entre a abertura do processo de regularização territorial e a decretação presidencial.	99
4.2 “ <i>Veio escapar aqui?</i> ”: a relação entre os “ <i>da gema</i> ” com os “ <i>de fora</i> ”.....	109
4.3 Uma década pós-certificação (2005 – 2015): conquistas e impasses atuais	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133
ANEXOS	138

INTRODUÇÃO

Este trabalho é alicerçado e construído a partir dos “olhares, escutas e vivências” (RODRIGUES, 2006) junto à comunidade quilombola de Alto Alegre, situada no município de Horizonte, metropolitana de Fortaleza/CE. A sua construção, em termos de vivência, tem um início bem anterior à pesquisa, momento em que coincidentemente me vi situado neste território negro/quilombola mesmo sem compreendê-lo, inicialmente, como tal. Isso se deu, também, pelo fato de que naquela altura, em meados de 2002, estes atores sociais não haviam construído uma “autoconsciência” – para além dos seus próprios fenótipos marcadores da alteridade e dos apontamentos nas relações sociais – de que configuravam um grupo social e culturalmente diferenciado, o que define a emergência da identidade quilombola (ARRUTI, 1997). Assim, enquanto sujeito social ali inserido os compreendia apenas enquanto os moradores de Alto Alegre, percepção esta que mais tarde seria ressemantizada.

Estando em âmbito acadêmico, cursando ainda os primeiros trimestres do Bacharelado em Humanidades, ouvi recorrentemente do corpo docente a preocupação para conosco, recém-ingressos, em estabelecermos um objeto de estudo inicial pautado, *a priori*, nas experiências e nos anseios pessoais e por fim estabelecê-lo no desenvolvimento e na escrita do trabalho final. Para tanto, estas inquietações não me atemorizavam, pois a temática das comunidades quilombolas em consonância com as experiências já vivenciadas me fortalecia na busca por sua compreensão à luz da Antropologia.

Neste primeiro momento, a única certeza que tinha era acerca do “objeto” de estudo, mas ainda enquanto sujeito social participante da vida e realidade destes atores sociais sentia a necessidade de compreender, com profundidade, quem eram os *Quilombolas de Alto Alegre*. Então, alguns questionamentos intrínsecos ao grupo me incitavam e serviram de base para pensar a construção da pesquisa, a saber: qual a formação e trajetória histórica do grupo? Em que contexto se dava a construção da identidade quilombola? E quanto à reivindicação de um território? Perguntas que naquele momento, sem carga teórica suficiente, se tornavam complexas e sem respostas. Então, pensando nestas questões chegamos ao escopo principal desta pesquisa, portanto, efetuar uma abordagem relativa ao processo de construção identitária e as demandas por direitos territoriais, tendo como um recorte temporal a autodefinição, o reconhecimento e o pleito reivindicatório territorial, durante uma década de luta e resistência que compreende de 2005-2015.

Para alcançar este propósito foi imprescindível construir o objeto de estudo com base nas investigações em campo, nas entrevistas com os mais velhos da comunidade, com as lideranças e membros da diretoria da Associação dos Remanescentes de Quilombos de Alto Alegre e Adjacências (ARQUA), bem como na participação nos eventos de ordem comunitária e nos referenciais teóricos que fundamentaram as problematizações formuladas ainda no projeto inicial de pesquisa. Esta empreitada em campo seguiu uma linha cronológica que compreendeu de Abril/2015 á Dezembro do mesmo ano, ocorrendo uma pausa na pesquisa¹, cujo foi retomada de Setembro á Dezembro de 2016, o que equivale, portanto, há 01 ano e um mês.

Quanto à metodologia, manuseamos nesta pesquisa instrumentos teóricos do campo de estudo da Antropologia, realizando assim uma etnografia, recuperando ainda as experiências já vivenciadas e aquelas que com o exercício do campo provieram. Neste sentido, a etnografia é o fruto da relação dialética entre “Eles” e “Nós”, mas de tal forma que esta seja conduzida pela experiência vivida, tendo como pressuposto principal dar voz a história, trajetória e as demandas que permeiam a vida destes atores sociais (PIMENTEL, 2009). Em síntese, “etnografia é uma experiência, uma experiência do Outro para captar e compreender, depois interpretar, a sua alteridade” (URIARTE, 2012, p. 07).

É por esta razão que para um “aprendiz de etnógrafo” fazer uma abordagem sobre o pleito quilombola é desafiador, visto que nas últimas décadas, em um contexto pós-constitucional de 1988 onde os “*remanescentes das comunidades dos quilombos*” foram reconhecidos enquanto sujeitos de direito, este tema passou a ser debatido com engajamento no âmbito acadêmico, mobilizando pesquisadores, entidades governamentais, além do próprio movimento negro brasileiro que por sua vez foi um grande difusor na emergência deste movimento. Contudo, ainda há muito o que refletir no âmbito desta temática, e é assim que esta investigação surge, objetivando contribuir para a produção científica no viés dos estudos afro-brasileiros e dos debates que giram em torno do pleito quilombola, especialmente no contexto cearense.

É diante deste cenário preliminar que descortinamos o primeiro capítulo, efetuando uma leitura que se dá tanto empírica quanto teoricamente. Isto, pois, o primeiro se conecta as especificidades do fazer antropológico, portanto, o “olhar”, “ouvir” e “escrever” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000). Esse exercício preliminar

¹ A pausa mencionada se deu em decorrência da aprovação no edital de mobilidade acadêmica Andifes/Unilab/Santander, razão pela qual cursei o primeiro semestre de 2016 na Universidade Federal da Bahia (UFBA) – *campus* Ondina/Salvador.

retoma a inserção e trajetória na comunidade de onde elencamos uma radiografia mais básica a respeito do primeiro momento de chegada em Alto Alegre, ainda em 2002. Nesta ocasião, realço olhares, sentimentos, estranhamentos, as primeiras amizades, enfim, as muitas perguntas e as poucas respostas, o que passaram a ganhar também outros significados na relação de reciprocidade que foi sendo construída neste percurso.

O “escrever” que ainda está inserido neste capítulo, se dá no contexto de discussão do fazer antropológico e etnográfico, que na grande área de estudo das populações afro-brasileiras perpassa questões éticas e políticas. Em síntese, discuto “Ética e Antropologia”, tomando também o posicionamento da ABA – Associação Brasileira de Antropologia e ainda aproximando a realidade encontrada em campo no que diz respeito às ausências das produções acadêmico-científicas já realizadas sobre esta comunidade quilombola.

No capítulo seguinte efetuamos três principais recortes, sendo eles teóricos e históricos, para introduzir a trajetória de luta e resistência negra frente à escravidão. Perfazemos um caminho que vai em África, buscando encontrar o fio condutor que embasa o próprio sentido do termo “kilombo, aportuguesado: quilombo” (MUNANGA, 1995) e da influência que este sistema forneceu para a formação dos quilombos brasileiros. Por conseguinte, nos enveredamos pela articulação e resistência negra africana que embalou a história do Brasil Colonial e Imperial, alcançando os debates mais contemporâneos que trazem à tona os intelectuais e os militantes do movimento negro, cujo apontaram um caminho para a ressemantização conceitual e inclusive política sobre os quilombos/las.

Assim, refletimos sobre este traçado histórico culminando com a realidade em que se encontra o Estado do Ceará. Por sua vez, a própria produção historiográfica cearense nutriu um discurso da ausência negra na sua composição étnica (BEZERRA, 2009), surtindo efeito acerca do senso comum de que no Ceará não há negros, logo, quilombo/las. Entretanto, por volta das décadas de 1980-90 iniciou-se o longo processo de “descoberta” destas comunidades (RATTS, 2000) e também os seus primeiros mapeamentos no Estado, onde a comunidade de Alto Alegre despontou ressignificando a história do Ceará no viés da resistência negra aqui existente.

Já no terceiro capítulo elencamos as falas destes atores sociais, destacando primeiramente os mais velhos que narram a “*carrera do Alto Alegre*”, portanto, sua formação, trajetória, alcançando ainda a figura protagonizada por Cazusa, sendo este o ancestral-fundador de Alto Alegre. A memória, neste caso, exerce um papel

fundamental neste processo, pois é a sua descendência negra/africana um dos elementos centrais que é incorporado na sua emergência étnica, alicerçando assim sua identidade e a relação que desde Cazusa é mantida com este território.

Assim, estes sujeitos passaram a evidenciar suas experiências de vida, que contornam o individual e o coletivo, que por sua vez é fortemente marcada pelo trabalho e as relações de poder que nelas prevaleciam, pelos “*tempos ruins*” que viveram, perpassando momentos de fome, secas etc., constituindo pontos frágeis da vivência coletiva e que mesmo diante destas situações conseguiram “*escapar*” – no sentido de sobreviver. Entrecruza-se ainda o início do pleito político de seu reconhecimento enquanto quilombo/las, o parentesco, as famílias, em suma, os elementos que estabelecem as fronteiras dessa identidade e sua manutenção no processo de reconhecimento e pertença étnica.

O capítulo final analisa o pleito de reivindicação do território quilombola composto por Alto Alegre, Adjacências e Base, porém, efetuamos um recorte geográfico sobre Alto Alegre especificamente, visto que é o espaço com maior predominância das famílias-tronco, bem como o local de moradia de grande parte dos interlocutores da pesquisa. Por sua vez, no que diz respeito a este território, lançamos um olhar guiado pelos próprios interlocutores no sentido de alcançar os processos mais contemporâneos que tomaram o seu território, levando ao estreitamento das áreas agricultáveis da comunidade, bem como por intermédio de empreendimentos hídricos por parte do Governo do Estado, por volta da década de 90, cujo cercearam também parcelas significativas do território.

Além disso, no aspecto social, o território tem sofrido grande influência do estabelecimento de sujeitos “*de fora*” ou ainda “*diferenciados*”, motivados pela forte expansão econômica e industrial do município de Horizonte – o que também analisamos. Esta presença leva a tensionamentos e a percepção de que hoje o seu território é “*invadido*” devido estes sujeitos terem “*escapado*” lá. Como fechamento, apontamos algumas das principais conquistas da comunidade desde seu reconhecimento, sejam ações e projetos que objetivam, principalmente, fortalecer a identidade quilombola e ainda impasses quanto ao seu território e o processo de regularização.

CAPÍTULO I

OLHAR, OUVIR E ESCREVER: ESPECIFICIDADES DA PRÁTICA ETNOGRÁFICA

No intuito de perquirir acerca do processo de construção identitária, demandas territoriais e demais especificidades das “*comunidades negras rurais*” ou ainda dos “*remanescentes de quilombos*”, neste contexto específico-local, é que descortinamos este primeiro capítulo buscando compreender teórica e metodologicamente o método que por sua vez será o elo condutivo entre estes atores sociais e o pesquisador que resulta, deste modo, na construção e no resultado deste trabalho antropológico.

Esta pesquisa, portanto, vem se estruturar em uma dicotômica visão lançada sob o “Outro” a partir de um olhar externo – porém próximo – neste caso o de um “*outsider*” ou um “*de fora*”, que exerce a prática do “*olhar*”, “*ouvir*” e “*escrever*”, proposto por Cardoso de Oliveira (2000). Perpassar esta tríade (olhar, ouvir e escrever) partindo de um exercício metodológico que busca efetivar uma reflexão etnográfica contígua destes atores sociais é também realizar uma explanação mesmo que sucinta na formação tanto do campo de estudo da Antropologia, como do procedimento metodológico que a distingue dos demais campos de produção científica.

Nesta perspectiva, em “*Aprender Antropologia*” Laplantine (2003) nos aponta que a Antropologia desenvolvida no século XXI é uma verdadeira admoestação se comparada com a forma como ela era conduzida no século XIX, pois, as análises lançadas sobre os povos nativos “encontrados” durante as expedições, eram desenvolvidas pelos antropólogos da época de forma distanciada e eram realizadas “por trás de seus gabinetes”, ou seja, desenvolviam teorias e argumentações acerca daquilo que sequer tinham um contato direto na esfera social.

Como ainda enfatiza o autor, é nesta fase da Antropologia que o fazer antropológico dividiu-se em dois principais sujeitos sendo o primeiro o observador, desde os “*viajantes*” do século XVIII, que por sua vez efetivaram uma busca de caráter cosmográfico, pois suas observações centralizavam-se nos elementos naturais (céu, flora, fauna) e quando retratavam o homem em si, abordavam questões que não ultrapassavam essencialmente o ser físico, e neste âmbito ainda existiam os “*missionários*” e “*administradores*” do século XIX, estes que por sua vez tinham o “papel subalterno” de coletar “curiosidades” referentes aos nativos. Já o segundo sujeito era o próprio pesquisador erudito que equidistante destes povos recebia as

“curiosidades”, analisava-as e interpretava tais informações, outrora, coletadas.

Porém, este pesquisador passa a compreender que a forma como este fazer antropológico estava sendo conduzido deveria romper com este percalço entre as interpretações produzidas e a prática (campo) e assim desenvolver uma antropologia *in loco* como afirma Malinowski, “ao vivo” na plenitude de uma “natureza imensa, virgem e aberta” (LAPLANTINE, 2003, p. 76). Assim, conforme Laplantine (2003), a etnografia passa a se constituir a partir da percepção de que o trabalho de/e no campo é parte integrante da pesquisa antropológica. Portanto, teórico e observador outrora sujeitos distintos, fundem-se em um. Em suma, presencia-se assim o nascimento de uma verdadeira etnografia profissional, embasada não mais na simples coleta de informações à “moda dos antiquários”, mas no intuito de compreender “o que faz a unidade da cultura” expressa através destes diferentes materiais obtidos (LAPLANTINE, 2003).

Sublinha Uriarte (2012) que desde então, e mais recentemente nas últimas décadas, termos como “fazer etnografia” ou adotar “uma perspectiva etnográfica” surgiram com grande e louvável força no campo teórico das humanidades, em especial no campo antropológico. Segundo a autora, o processo de construção de uma etnografia está intrinsecamente ligado a dois fatores em sua elaboração: a teoria aliada à prática.

Uriarte (2012) nos enfatiza os passos que o pesquisador (a) / etnógrafo (a) deve percorrer entre a teoria e a prática, entrelaçando-os ao perpassar a inserção no campo, momento este que resultará na produção do conhecimento referente à temática e objetivos específicos que serão abordados durante a pesquisa e até a posterioridade desta inserção, onde se ordenará as informações e fatos outrora coletados. Sendo que, enquanto pesquisador (a) nossos sentidos, olhar, ouvir, sentir etc., serão continuamente conduzidos e disciplinados pela teoria, o que proporcionará a decodificação destes dados que serão posteriormente emoldurados em uma teoria interpretativa.

Com este embasamento é possível inferir que o método etnográfico proporciona um verdadeiro estreitamento nas relações entre o pesquisador e seus interlocutores, de forma que, através de uma descrição densa, como proposta por Geertz (1989) em “*A interpretação das Culturas*”, o (a) antropólogo (a) poderá perceber a dinâmica dos elementos culturais, sociais etc., pertinentes ao objeto/tema em estudo e assim observar as especificidades do grupo em questão. Para tanto, nos adverte o autor que se faz necessário perceber a complexidade e densidade do método etnográfico, conforme destaca que:

“a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais

automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares, implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico...escrever seu diário. Fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado”. (GEERTZ, 1989, p.20).

Como sublinhado por Geertz, o etnógrafo, mesmo aquele já habituado com as especificidades metodológicas da Antropologia, enfrenta uma conjuntura complexa de estruturas que necessitam de um olhar atencioso para que assim possam ser compreendidas e para isso será necessário servir-se dos mecanismos de coleta de dados, seja através de entrevistas, observação, dedução dos termos de parentescos entre outros.

Todavia, como destaca Cardoso de Oliveira (2000), este caminho percorrido no exercício do campo, especificamente via a utilização do método etnográfico, deverá alcançar estreitamentos e proximidades com os atores sociais. O que se espera é que um canal dialógico seja aberto entre ambos os sujeitos, já que ambos partem de realidades e perspectivas opostas, de maneira que se chegue a um “encontro etnográfico”, espaço este que viabilizará ao pesquisador (a) a captura de vozes, vivências e a trajetória destes sujeitos.

No contexto desta pesquisa, o fazer etnográfico se dá de uma forma diferenciada, pois, as ordenações existentes entre o dualismo “teoria – campo” aqui se estabelecem inicialmente de forma invertida e serão novamente retomadas para a composição das narrativas etnográficas. Em suma, poderíamos sintetizar temporalmente esta tríade processual através da seguinte formulação: “campo – teoria – campo”, salientando, portanto, que o pesquisador está inserido em dois momentos distintos em si.

Primeiramente, estabeleço este parâmetro enquanto um sujeito social e observador, pois já estava situado no interior desta comunidade quilombola, como veremos adiante, vivenciando os fatos, ouvindo os diálogos, observando as movimentações internas ao grupo, porém, sem a carga teórica e metodológica necessária para a interpretação e compreensão de todas estas percepções que embalavam meu cotidiano. E agora, enquanto um “aprendiz de etnógrafo” munido de um aparato teórico, revisões literárias e toda a conjuntura necessária para o exercício da etnografia, entro em campo “oficialmente” com dois principais pressupostos: o de pedir “a permissão formal

do nativo”, para que a sua trajetória e realidade social possa ser observada como “objeto/tema de produção de conhecimento em antropologia [...] os quais passam a aceitar se deixar observar pelo (a) etnógrafo (a)” (ECKERT; ROCHA, 2008, p. 5) e o segundo que baseia-se em um pleito de extrema relevância para o contexto em que esta pesquisa se dá, que é o de me “familiarizar com o estranho e estranhar o familiar” (DAMATTA, 2000, p. 4). Este último, por excelência, contrasta diretamente com a essência e as especificidades da Antropologia e de seu procedimento metodológico, diferindo-a das demais disciplinas que compõem o campo das ciências sociais, visto que,

Essa experiência, de fato estranha, que consiste em nos espantar com aquilo que nos é mais familiar (aquilo que vivemos cotidianamente na sociedade em que nascemos) e tornar mais familiar aquilo que nos parecia inicialmente estranho e estrangeiro (os comportamentos, as crenças, os costumes das sociedades que não são as nossas, mas nas quais poderíamos ter nascido) é por excelência a da etnografia ou, como se diz ainda, a experiência “do campo”. (LAPLANTINE, 2004, p. 15)

Portanto, para conduzir este processo da experiência “do campo” foi conveniente estabelecer todas as condições epistemológicas necessárias para a construção desta etnografia, logo que “o antropólogo não pode se transformar em nativo”, e tão pouco “submergir em seu *ethos* e visão de mundo” ou ainda utilizar de “valores de sua própria cultura” para interpretar a cultura do nativo (ECKERT; ROCHA, 2008, p.3). Sendo assim, adotar uma perspectiva etnográfica parte do princípio de afastar-se de uma zona de estabilidade na qual o (a) pesquisador (a) se encontra, muita vezes academicamente, indo assim de encontro com as relações existentes no “além-muro” das teorias e revisões literárias acadêmicas, portanto, vivenciando a realidade do “outro” em suas máximas especificidades cotidianas.

E é sob este parâmetro de estar sensível e atento a esta multiplicidade de elementos que minuciosamente se revelam no exercício da pesquisa, que me debruço, objetivando analisar uma comunidade negra, situada na zona rural do município de Horizonte/CE. São, portanto, os *Quilombolas de Alto Alegre*, com os quais passaria a ter não somente um primeiro contato enquanto sujeito social, vigilante em face da realidade, como agora “aprendiz de etnógrafo” sedento pela compreensão dos fenômenos que me circundam.

Destarte, como um andarilho já munido de embasamentos teóricos e arquétipos etnográficos, iniciamos esta caminhada dialógica aspirando emergir as vozes da resistência negra, outrora silenciadas em nossa historiografia, fundamentando-me nos

“processos experienciais, interpretativos, dialógicos e polifônicos através dos quais se problematiza hoje a prática etnográfica” (RODRIGUES, 2006, p.14), perpassando assim desde a inserção em campo até a produção textual resultante neste trabalho.

1.1 Vivências e Escutas: interposição e trajetória no campo

Nesta abordagem inicial procuro instigar minha própria memória e recuperar minhas experiências de vida para (re) construir estes primeiros passos na comunidade *Quilombola de Alto Alegre*, localizada no Distrito de Queimadas². Tal exercício será um processo demasiadamente intrincado visto que esta trajetória inicia-se em 2002 – quando tinha somente 07 anos de idade – e conseqüentemente não anelava analisar o que hoje estabeleço por intermédio deste trabalho, portanto, muito dessas vivências e escutas foram perdidas por não fazerem sentido naquele momento. Isso se dá, também, pelo fato da memória ser seletiva, ou seja, “Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado” (POLLAK, 1992, p.203). Todavia, existem episódios que nossa memória faz questão de fazer o registro por terem um expressivo significado, neste caso foram às narrativas, as observações, os diálogos, as escutas e dentre outras variantes sensitivas que me situaram neste primeiro momento dentro desta comunidade quilombola.

Portanto, este contato inicial tem sua origem com o surgimento de uma oportunidade de trabalho (em 2002) oferecida a minha família por parte de um dos latifundiários existentes na própria comunidade no que consistia em cuidar da propriedade e em sua manutenção. Como morávamos no município de Pacajus³ e as condições socioeconômicas da época não eram favoráveis à nossa permanência, optamos por enfrentar este novo desafio baseado tanto na mudança de município, na ambientação com seus moradores e nos obstáculos que conseqüentemente poderiam sobrevir com estes novos rumos a serem trilhados.

Bagagens postas no caminhão, seguimos via BR 116 até a divisa dos municípios de Pacajus – Horizonte onde seguimos por estradas esburacadas, com péssimas condições de tráfego e de um notório isolamento geográfico, até chegarmos à localidade que agora residiríamos: Alto Alegre. Neste momento seria inevitável não revelar o

² O distrito de Queimadas fica distante 5km da sede de Horizonte. Tem uma população de aproximadamente 2.500 habitantes com características predominantemente rurais. As principais atividades econômicas do distrito são a agricultura e a pecuária. (SOUSA, 2006).

³ Pacajus é um município da região metropolitana e que está localizado há 51km da capital Fortaleza/CE, fazendo fronteira com o município de Horizonte.

contraste e o impacto visual logo na chegada a esta comunidade. Aqui será de grande valia abirmos um parêntese mais detalhista e reportarmos algumas principais características que marcaram esta primeira radiografia visual.

À primeira vista todos eram negros. Talvez esta observação seja um dos principais apontamentos utilizados por pesquisadores e residentes circunvizinhos quando se referem a esta comunidade. Muitas aloquções me envolveram durante estes anos, algumas em tons que oscilavam entre a ironia e o preconceito em termos como “*Deus me livre morar no Alto Alegre, só tem negro*” ou “*nem de negro eu gosto*”. Em outra ocasião, alguns familiares vieram nos visitar e o surgimento de algumas indagações como “*por que aqui só tem negros?*” foram inevitáveis, e as respostas a estas interrogações quase nunca ultrapassavam o “*eu não sei*” ou “*aqui é terra de negro mesmo*”. Portanto, o que pairava naquele momento era o completo desconhecimento acerca da existência de grupos rurais negros descendentes de uma ancestralidade africana no território brasileiro pós-abolição.

Esta radiografia primária alcançava ainda a situação de precariedade das moradias, já que uma grande maioria das casas eram de taipa⁴ e as poucas de tijolos que existiam ou pertencia a alguém *de fora* ou este (a) já estava sendo inserido (a) enquanto operário (a) nas indústrias conferidas pelo processo de industrialização de Horizonte. Relevando algumas poucas exceções, esta situação revelava uma verdadeira independência, não proposital, mas em decorrência do meio e das circunstâncias, ao viverem excetuados de políticas públicas básicas, seja na esfera municipal, estadual e/ou federal e as moradias eram uma comprovação disso.

Um último fator que foi observado ainda neste episódio relacionava-se com as ruas que compunham a localidade. Estas eram bem indefinidas, na realidade eram muitas vezes simples veredas e extremamente arenosas, portanto, para se ter um deslocamento interno geralmente caminhávamos entre um terreno e outro, isto na minha concepção, já que uma grande maioria destas casas não possuíam “cercas” que proporcionassem esses limites estabelecidos entre o que é meu (individualmente) e o que é nosso (coletivamente), sendo assim, a comunidade apresentava características de que era um território originalmente coletivo, entretanto, naquele período, já se mostrava em processo de fragmentação⁵.

⁴ Casa construída de maneira rústica com barro e água além da estrutura de madeira.

⁵ Os fatores observados preliminarmente não se encontram distantes do panorama que Pimentel (2009) observou e descreveu em sua dissertação. Caminhando pelo território ele aponta alguns elementos que

Diante deste cenário inicial e dos olhares atentos que vinham ao nosso encontro, seguimos até a entrada da propriedade onde os fatos outrora vistos seriam novamente impactados pelo diferencial que nossa nova residência nos proporcionava. Esta por sua vez era bem delimitada por muros altos e de uma extensão que fugia ao alcance de minha visão. Logo no acesso principal era possível visualizar uma casa simples, velha e aparentemente desativada, nela observei uns maquinários de madeira que posteriormente saberia que na verdade ali era uma casa de farinha e que contribuiu significativamente para o desenvolvimento local, quando ainda pertencia a família Nogueira. Já no lado direito havia uma admirável casa na qual me arriscaria a dizer que apresentava um padrão “luxuoso” se comparada às habitações circunvizinhas. E para não me delongar nesta descrição ainda farei menção a um grande lago no centro da propriedade e uma piscina junto a casa.

Esta narrativa é conveniente no momento, pois por meio desta é que posteriormente alcançaria os primeiros laços de amizade e de companheirismo. Apesar de ser uma propriedade particular ela passou a ser recorrentemente frequentada por membros do grupo, na medida em que as relações se estreitavam e os vínculos sociais também, ressaltando ainda que alguns vínculos surgiram a partir dos serviços que a propriedade fornecia que ia desde a venda de capim para o gado, cana-de-açúcar, castanha de caju até mesmo leite e derivados.



Figura 1. Familiares nos visitando em Alto Alegre. **Fonte:** Ferreira (2017).

Este processo de adaptação e inserção na comunidade, diga-se, no território quilombola, deu-se de forma gradativa. De minha parte levo a crer que isso ocorreu a partir das relações sociais estabelecidas em âmbito escolar e talvez este seja o principal fator que gerou este elo. Neste mesmo ano (2002) fui matriculado na Escola de Ensino

também observei, a exemplo da carência de recursos básicos, as péssimas condições de tráfego principalmente no período chuvoso e a precariedade nas habitações.

Fundamental Olímpio Nogueira Lopes a única instituição mais próxima de nossa atual residência e que atendia a comunidade, entretanto nos moldes da escola tradicional.

Portanto, estas relações sociais e de companheirismo se estabeleciam através das brincadeiras rotineiras e do convívio escolar. Entretanto, sempre permanecia nas dependências da residência em que vivíamos e excepcionalmente tinha a possibilidade de sair sozinho, mas sempre convidava alguns poucos amigos para juntos tomarmos banho no açude, dentre outras atividades recreativas típicas desta fase da infância e que estreitavam ainda mais nossas relações. Mas esta rotina brevemente iria ser rompida por intermédio de um simples convite que consistia em ir até sua casa, que partiu de um destes companheiros da comunidade. Portanto, de prontidão e na euforia de ultrapassar estes limites e de conhecer outros ambientes próximos, aceitei-o e lá fomos.

Recordo que para chegarmos até sua residência caminhávamos entre as casas nas condições já retratadas e neste ponto seria inevitável não fazer referência aos olhares direcionados a mim, talvez questionassem a minha origem já que estava ali na condição de desconhecido, além de uma sucessão de questionamentos como veremos a seguir, estabelecidos por uma fronteira entre nós. Enquanto caminhávamos em estreitas veredas, ao longe avistei uma mulher negra, de estatura mediana, parada como se esperasse por nossa chegada, logo saberia que era sua mãe Sousa – mais conhecida como Soiza. Ao nos aproximarmos, ela sorridente, me direcionou um: “*ele é moreninho também!*”. Em seguida algumas perguntas me foram feitas como “*onde você mora?*” e “*é filho de quem?*”. O interessante destas situações é que de tão recorrentes, acabei até criando uma resposta automatizada e a cada nova interrogação já respondia que minha família não era dali e isso já era o suficiente para interromper os questionamentos.

Com base nesta primeira comunicação fica evidente o processo de reconhecimento desta interlocutora como sendo negra, apesar da transfiguração existente no termo, pois o “ser negro/quilombola aparece aqui como algo que não é dito, mas transfigurado em uma categoria de ‘moreno’. Acionando as suas identidades pela não incorporação de uma carga pejorativa ou esvaziada de sentido em suas vidas” (RODRIGUES, 2006, p.123). Este fator ainda revelava a capacidade de identificar um distinto “Outro” e assim buscar aproximá-lo por meio dos traços comuns observados entre ambos os sujeitos, neste caso específico através da cor da pele.

Também por este meio é que Santos (2010) é enfático ao efetivar uma análise sobre o tripé “Território, Direito e Identidade” tendo como estudo a comunidade quilombola da Olaria em Irará - BA, apontando que estes quilombolas “se diferenciam

das outras que estão ao seu redor, sabendo quais são as que fazem parte do grupo e quais não fazem parte” (SANTOS, 2010, p.225). Assim, são capazes de estabelecer limites étnicos em meio à sociedade na qual estão inseridos, e não só estes fatores, como também “alguns critérios são acionados pelos nativos na afirmação da identidade do grupo como: sobrenome, memória do cativo, fenótipos raciais, locais de moradia, parentesco e situação econômica” (SANTOS, 2010, 225-226). Desta forma, os questionamentos outrora expostos buscavam encontrar algum vínculo de proximidade entre nós, quer de parentesco ou mesmo através do local de moradia.

Com base ainda no episódio anterior, pude notar que na lateral esquerda da casa de Dona Soiza existia uma grande quantidade de plantas das mais variadas espécies, tamanhos e colorações, posteriormente compreenderia que ela utilizava estas ervas na fabricação de chás, garrafadas (junção de diversas plantas para fins específicos) e lambedores (xaropes) e muito recorri a este último. Mas, como não estava naquela situação propositalmente buscando compreender e interpretar fatos à luz da Antropologia, estas informações “passaram em branco”.

Destaco ainda outro episódio bem singular neste trajeto. Em frente a nossa residência existia uma frondosa mangueira que se tornou um verdadeiro ponto de encontro durante as tardes. Em períodos frutíferos, um grupo entre crianças e adolescentes ia até lá e pediam permissão para subir na árvore e retirar alguns frutos⁶, como tínhamos em excesso também no interior da residência já separávamos uma quantidade significativa para contribuir naquele momento. Como não os conhecia me restringia a ficar somente em cima do muro, literalmente, compartilhando daquela verdadeira “festa”.

Com certa rotina e já familiarizados, uma integrante do grupo me direcionou um “*ei, bixim!*”⁷, entre risos, fui convidado a fazer parte daquele momento. Quando questionado se já havia comido manga “*de vez*”⁸ com sal, a única expressão que pude esboçar foi a de indiferença e negação, já que nunca havia comido o resultado dessa junção. E em meio a um coro e risos, ouvi um “*valha*” que naquele momento representava as divergências culturais ali em confronto. Enquanto isso me direcionava uma fatia de “manga de vez” e um saquinho com sal. Como se aguardassem contemplar

⁶ É importante ressaltar que a árvore não se encontrava dentro da propriedade em que residíamos e mesmo nestas condições havia este distanciamento em não ultrapassar os limites impostos aquele ambiente por eles mesmos.

⁷ Expressão tipicamente cearense utilizada quando não se sabe o nome de determinada pessoa.

⁸ Expressão comumente utilizada para designar o estado de maturação no qual o fruto se encontra, entre o estado verde e maduro da fruta.

esta primeira experiência, todos fitos em mim, esperavam os elogios ou reprovações diante desta situação. No fim das contas eles tinham completa razão, foi uma experiência singular. O que podemos inferir a partir destas experiências é que o ambiente em que estava me inserindo moldava minha conduta, costumes e hábitos entre uma variada gama de experiências que me envolvia através dos laços de amizade.

No ano de 2005, minha família decidiu sair da respectiva propriedade onde até então morávamos e que nos colocava em posição diferenciada em relação à própria comunidade e por definitivo passamos a morar mais próximos e assim interagir mais intimamente. Esse foi um período difícil, em questões econômicas, pois não tínhamos uma casa própria e a que estávamos era cedida, chegando a um momento em que a mesma foi vendida e fomos despejados. Diante desta situação, Dona Isabel Bento e seu esposo o Sr. Nascimento Agostinho, nos cederam uma casa de taipa que estava desocupada para que morássemos no terreno deles.

E assim ocorreu por quase dois anos até que neste intervalo de tempo conseguimos comprar um pequeno terreno na comunidade – o que também nos foi facilitado por um valor simbólico. Todavia, estávamos sem condições financeiras para construir uma casa de tijolos e foi aí que alguns membros da família de Dona Isabel e “Seu” Nascimento nos ajudaram a construir uma casa, mesmo que taipa.

Então, recebemos a colaboração do grupo, a madeira utilizada, por exemplo, foi retirada das matas próximas à comunidade e as telhas nos foram doadas e outras até compradas por eles mesmos. Um período depois, conseguimos participar de um projeto de casas populares que beneficiou a comunidade e a nossa foi substituída por uma de tijolos. Se por um lado grandes transformações ocorriam em minha família, do outro a comunidade comemorava, pois foi neste mesmo ano (2005) que ela foi oficialmente reconhecida e certificada como “*remanescente de quilombo*” pela Fundação Cultural Palmares.

Neste momento a comunidade passou a vivenciar um momento de inserção de atividades culturais e artísticas. Tais atividades foram implementadas por contribuições que partiram da Academia de Artes Vânia Dutra e demais parceiros da Prefeitura Municipal de Horizonte, com o intuito de fortalecer a identidade cultural da comunidade de Alto Alegre a partir da formação de grupos de danças afro-indígenas-brasileiras, como o maculelê, capoeira, dança do fogo, facão e o samba de roda.

Desta maneira,

Aspectos da cultura negra que estavam esquecidos nesse cotidiano estão ganhando destaque, especialmente com relação à dança. Há alguns anos, para se praticar capoeira, as pessoas tinham que se dirigir ao centro de Queimadas, mas atualmente há grupos treinando todos os dias nas mediações de Alto Alegre, no pátio do Posto Municipal de Saúde e nas escolas. O maculelê e a dança do fogo contam com grupos que se apresentam nas festividades e em outras cidades. (PIMENTEL, 2009, p. 70)

É a partir desta imersão neste novo contexto que a comunidade de Alto Alegre estava buscando efetivar um resgate histórico e a construção de sua identidade cultural, cujo contaram com parceiros sensibilizados com este pleito o que passaram a contribuir para a consolidação deste processo. Conforme nos aponta Pimentel (2009), a introdução destes ritmos afro-brasileiros, em especial o maculelê, foi transmitido através de uma comitiva de senegaleses que visitaram Alto Alegre no primeiro semestre de 2008, objetivando estimular o orgulho negro através da afirmação identitária advinda da cultura africana. Portanto, muitas das manifestações aqui retratadas foram repassadas por eles, ratificando estes dados conforme relatou Valdiglécia Candido Rodrigues Silva⁹ em entrevista:

A nossa cultura africana foi passada por professores de fora porque foi um pouco perdida com o tempo. Ela não foi repassada como as vezes algumas comunidades têm. Foi passada de pai pra filho, mas a nossa não foi, né? Estamos ainda tentando resgatar a nossa origem. Veio gente de outros países, até de fora do Brasil já veio aqui. Vinham explicar a origem deles, o significado, que a gente tinha de se orgulhar de ser negro, por ter sido pessoas guerreiras, ter lutado pela sua própria vitória, aí veio estimulando a gente, veio estimular e a ter um conhecimento mais do que é ser negro, de dá o seu próprio valor, coisa que não tinha. (PIMENTEL, 2009, p.88)

Como observado logo acima, o primeiro passo para a efetivação destas ações estava na maximização do orgulho em ser negro (a) o que como ela própria afirma não havia. Outra ação também na perspectiva de inserção de valores culturais no cotidiano da comunidade se deu por meio da organização de aulas de capoeira. Em meados de 2008 fui convidado por um amigo quilombola, Paulo César da Silva (P.C), até então participante do grupo “Cordão de Ouro” desde 2005, (na época dirigido pelo professor/mestre Gildásio), a ser integrante tanto do grupo de capoeira, quanto de dança Afro, que seria formado a partir daquela ocasião e que representaria a comunidade quilombola sempre que requisitado – o que aceitei.

Inicialmente o grupo formou-se apenas com rapazes, que durante as tardes

⁹ Moradora da comunidade de Alto Alegre. Naquele período presidia um grupo de maculelê e de capoeira juntamente com seu marido e muitos dos ensaios eram realizados em sua residência.

reuniam-se na casa da Valdiglécia e em muitas ocasiões embalados ao som de Carolina Soares montávamos a coreografia embasada em nossos enraizamentos e ancestralidade, e a cada movimento revelava a força dos orixás, a singularidade da cultura afro-brasileira e o legado negro na formação étnico-cultural do Brasil.

Sua canção guiava e nos levava a refletir enquanto negros (as) e também quilombolas. As letras de suas canções focavam a situação abusiva na qual o negro foi submetido e que acima de tudo não esqueceu suas origens e nas suas palavras aqui “fez nascer o quilombo e o quilombola”. Reescrevo um trecho bastante marcante nestes momentos de ensaios e que nos levava a refletir sobre nossa condição:

*No tempo que o negro chegava fechado em gaiola,
Nasceu no Brasil: quilombo e
quilombola E todo dia negro fugia
juntando a curriola
De estalo de açoite, de ponta de faca e zunido de
bala Negro voltava pra argola no meio da senzala
E ao som do tambor primitivo: berimbau, maraque e
viola Negro gritava: abre ala, vai ter jogo de angola.
Carolina Soares, Jogo de Angola.*

A capoeira era uma atividade que me fascinava devido sua força e gingado, entretanto o que mais me empolgava de fato era a “*dança afro*” e por estar neste ambiente há algum tempo, optei por trilhar este caminho. Como passei a desenvolver habilidades voltadas para o universo da dança, ficava entre a capoeira e o grupo de dança. E foi a partir destas experiências que uma das integrantes do grupo – e que era quilombola também – que mantinha um grupo de *jazz* e quando solicitada organizava coreografias afros para apresentações locais, resolveu montar um grupo específico de dança. O objetivo principal do grupo, naquela ocasião, era montar uma coreografia específica para a apresentação na Mostra de Dança, que se dava anualmente, em parceria com a Academia de Artes Vânia Dutra no município de Horizonte.

Apesar das dificuldades que me tomavam desde a desenvoltura dos passos, ritmos e principalmente pelo fato de não saber sambar, até mesmo nos fatores como a timidez e certa fobia de estar em público, tornavam este momento ainda mais dificultoso. Em um dado momento, já próximo das apresentações, fui interpelado pelo coreógrafo que me explicitou sobre o meu contratempo em não conseguir realizar a última atividade para o encerramento da coreografia que seria uma roda de samba, e que se eu não conseguisse apresentar uma melhora significativa, teria que abandonar o grupo. A partir

deste episódio e já apreensivo, ele estipulou um prazo determinado para eu aprendesse ou mesmo me esforçasse, caso contrário ficaria para uma próxima. Os demais participantes tinham uma maior habilidade na arte de sambar, muitos já faziam parte do grupo anterior a mim. As problemáticas eram maiores, pois afinal nunca havia dançando nenhum ritmo até aquele momento.

Porém, tais obstáculos não me impossibilitaram de alcançar os objetivos pretendidos neste meio. E foi ouvindo muitas canções ritmadas, sambas, verificando os passos dos demais integrantes, que finalmente consegui fazer uma mescla de samba, não tão cheio de graça e malemolência como a mesma exige, mas que para aquela ocasião foi oportuna e, no ensaio final, fui selecionado para realizar as apresentações que estariam porvir. Com base neste marco, inúmeras apresentações foram realizadas, algumas na comunidade, outras em bairros vizinhos e em dois momentos excepcionais como na inauguração do Estádio Olímpio Horácio Domingos de Sousa (Domingão) em Horizonte e na Mostra de Dança já mencionada.



Figura 1. Coroação do casal afro durante a Semana da Consciência Negra, 2008. **Fonte:** ARQUA (2008).



Figura 2. Dançando Maculelê na Semana da Consciência Negra, 2008. **Fonte:** ARQUA (2008).

A partir destes episódios, o que também fez parte do trajeto singular do grupo, compreendendo as variantes sensitivas, os diálogos interrogativos nos primeiros contatos com estes sujeitos e na participação efetiva nas ações culturais, revelam que enquanto sujeito social não estava inerte diante das transformações que englobavam estes quilombolas e que ao mesmo tempo me envolviam e me tornavam um sujeito observador e participante. Estar neste universo múltiplo, repleto de “tensionamentos, descobertas, rupturas e continuidades” (RODRIGUES, 2006, p.24), me proporcionava um sentido mais amplo acerca dos *Quilombolas de Alto Alegre*.

Nesse sentido,

[...] O que vive o pesquisador, em sua relação com seus interlocutores, (o que ele recalca ou o que ele sublinha, o que ele detesta ou o que ele aprecia), faz parte de sua pesquisa. Assim, a antropologia também é a ciência dos observadores susceptíveis de se observar a eles mesmos, procurando que uma situação de interação (sempre inédita) se torne o mais consciente possível. É na realidade o mínimo que podemos exigir de todo aquele que exerce esta atividade. (LAPLANTINE, 2004, p. 26)

Deste modo, ao trazer à tona estas experiências de vida objetivamos realçar o contexto em que estava e que me inseri, apontando um primeiro olhar de um sujeito atento e envolvido pelo meio. São relações de reciprocidade e solidariedade que foram do estranho ao familiar e agora com o exercício da pesquisa se invertem. Diante do exposto, o momento da escrita das narrativas etnográficas chama atenção para discutirmos o processo ético que o pesquisador precisa imergir, tanto em campo quanto no olhar atento lançado sobre os diversos atores sociais.

1.2 Narrativas etnográficas: a ética na escrita e no fazer antropológico

O (a) antropólogo (a) ao buscar construir e/ou realizar uma pesquisa, perpassa dentro de seu universo múltiplo e versátil uma gama de características singulares que vão desde a inserção deste pesquisador em um grupo e que a partir daquele momento será estudado, até mesmo no processo de análise e escrita de tudo aquilo que foi visto, ouvido e sentido, dentre outros elementos sensitivos no qual ele será condicionado em campo, como mencionado por Laplantine (2004). Para a execução de todas estas tarefas, obrigatoriamente, este pesquisador necessitará de um embasamento teórico-prático alicerçado em um padrão ético no qual este trabalho em campo exige.

Com efeito, Uriarte (2012) enfatiza que se pudéssemos fazer uma comparação entre a tríade do processo que o pesquisador enfrenta, desde a sua formação teórica, a inserção e trabalho em campo até o processo final de escrita, poderíamos afirmar que este

último é o mais árduo dentre eles. Pois, conforme indaga a autora, como faremos para organizar os dados coletados e transferi-los na forma de texto? Diante de tantos materiais obtidos por onde começar? Tais questionamentos surgem ainda na formulação do plano de pesquisa e se conduzem até o último momento da construção do texto final. Atentemos ao fato de que esse obstáculo inicial surpreende principalmente os “aprendizes de etnógrafo” diante de sua inexperiência com as atividades em campo. E, portanto, é necessário compreender que existe uma distinção radical entre a etnografia e a narrativa etnográfica.

A dificuldade advém da etnografia e a escrita serem duas coisas radicalmente diferentes: a etnografia é uma experiência, uma experiência do Outro para captar e compreender, depois interpretar, a sua alteridade; a narrativa etnográfica é a transformação dessas experiências totais em escrita, o que, necessariamente exige um mínimo de coerência e linearidade que não são próprias da vivência. (ROSALDO, 2000, *apud* URIARTE, 2012, p.7)

Portanto, compreender estes fatores é extremamente importante para a compreensão daquilo que se busca estabelecer na etnografia e/ou através da elaboração de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID)¹⁰ que englobam as comunidades tradicionais na contemporaneidade. Não discutiremos aqui estas características textuais, mas sim o caráter ético que esta produção necessariamente precisa ter.

A ética por sua vez tem sua raiz etimológica fincada na palavra grega *éthiquê* e deste modo é definida como o “ramo do conhecimento que estuda a conduta humana, estabelecendo os conceitos do bem e do mal, numa dada sociedade em uma determinada época” (CUNHA, 1996 *apud* FRONZAGLIA, 2011, p. 37). Diante da perspectiva antropológica, a ética se estabelece como “a busca, por parte de uma coletividade, de princípios aceitáveis de comportamento e ação” (VÍCTORA *et al.*, 2004, p.09).

Desta maneira, esta temática vem se estabelecendo em diversas ramificações sociais e profissionais presentes na sociedade contemporânea, principalmente neste contexto de estopim das reivindicações dos direitos humanos e de sua cidadania. Assim, quando fazemos referência a este assunto, dentro de um contexto antropológico, é possível perceber que a mesma vem emergir de uma forma discursiva e sistemática

¹⁰ Segundo o INCRA o RTID aborda informações cartográficas, fundiárias, agrônomicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, sendo composto pelas seguintes peças: relatório antropológico; levantamento fundiário; planta e memorial descritivo do perímetro da área reivindicada pelas comunidades remanescentes de quilombo etc. (INCRA, 2007, p.1)

somente a partir do biênio 1986-1988, apesar de já existirem pensamentos anteriores a este.

A introdução deste debate no âmbito antropológico brasileiro surge a partir da necessidade de se estabelecer um diálogo normativo em face das novas atribuições que o fazer antropológico ganha no Brasil. E é nesta proposta, visando estabelecer este padrão ético coletivo nas produções antropológicas que a ABA – Associação Brasileira de Antropologia, juntamente com pesquisadores desta temática, desenvolveram conjuntamente o livro “*Antropologia e Ética: O debate atual no Brasil*”, resultante de inúmeros debates e discussões que ampliam a complexidade do tema, em virtude da nova realidade agora vivenciada por pesquisadores e demais sujeitos sociais que compõem o campo antropológico.

À medida que a antropologia brasileira cresce e se diversifica, acompanhando, de diferentes formas, o processo de diferenciação da sociedade brasileira, as demandas sobre os antropólogos e os cenários em que são chamados a atuar vão tornando-se mais complexos, trazendo novos desafios profissionais, acadêmicos e políticos. Esta complexidade e estes desafios confluem para um debate que não poderia deixar de ter como um dos seus eixos principais a questão da ética. (VÍCTORA *et al.*, 2004, p.09)

Portanto, a gestão da ABA durante o biênio 2000-2002, ocupou-se em analisar diversas preocupações pertinentes a este novo cenário social, através do debate destas demandas e a utilização do tema “Antropologia e Ética” como o centro destas discussões. Por sua vez, a ABA já possuía um código de ética criado em 1980 que objetivava estabelecer estes parâmetros entre os pesquisadores e as questões pertinentes aos direitos e demais interesses das comunidades tradicionais indígenas, quilombolas e demais sujeitos sociais participantes da emergência deste novo e complexo momento no cenário da antropologia brasileira (VÍCTORA *et al.*, 2004). Para tanto, nos aponta Rodrigues (2006) que entre os anos 60 e anos 90 este debate circunscreveu o papel do profissional (antropólogo) diante das diferentes configurações sócios-culturais relativas a seu ofício.

A postura ética apresentada por Laraia (1998) ainda na década de 90, nos mostra o grau de simplicidade que este pensamento ético trazia para esta categoria, conforme nos esclarece que,

Em 1960, quando comecei a fazer pesquisa em antropologia social, existia apenas um código de ética muito simples que poderia ser resumido em três pontos: a) o antropólogo não pode se envolver sexualmente com seus informantes; b) o antropólogo deve respeitar seus informantes e defender seus interesses, agindo como um mediador entre eles e a sociedade nacional; c) o

antropólogo tem um compromisso com a verdade científica. (LARAIA, 1998, p.3).

A partir desse contexto se evidencia a fragilidade normativa empregue naquela época para estabelecer os parâmetros éticos nas inter-relações com os grupos étnicos. Contanto, nos anos 80, com o surgimento de um novo contexto sócio-cultural e imersa no processo de (*re*)democratização política vivenciada no Brasil, se põe em pauta a necessidade de desenvolver um código ético mais amplo e que englobasse as especificidades e demandas dos “novos” sujeitos em emergência, como no caso quilombola. Neste interim, se consolida a atual versão do código ético onde alguns pontos vão de encontro com esta pesquisa e seus sujeitos atuantes.

a) Os direitos dos antropólogos devem estar subordinados aos direitos das populações que são objeto de pesquisa e têm como contrapartida as responsabilidades inerentes ao exercício da atividade científica; b) Direito de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais; c) Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado; d) Direito de acesso aos resultados da investigação; e) Direito de autoria das populações sobre sua própria produção cultural. (Código de ética do Antropólogo – ABA, 2004)

A partir do biênio 1986-1988, momento de reformulação do código de ética da ABA anteriormente citado, surge também na Constituição Brasileira os artigos que garantem o “reconhecimento de direitos sociais, culturais e territoriais desses grupos, à época nominados como remanescentes de quilombo” (RODRIGUES, 2006, p.27). Com base neste código me deparei com uma situação preocupante quanto à efetivação de deveres básicos dos (as) pesquisadores (as) no que diz respeito à devolutiva dos resultados de pesquisas já efetivadas – mesmo que estes não estejam atuando diretamente com o campo antropológico.

Durante o processo de revisão de literatura averigui as produções existentes sobre a comunidade de Alto Alegre, em busca de arquivos oficiais para assim realizar leituras, seleção de pontos a serem reiterados etc., todavia, quando me mostraram aquilo que havia disponível me sobreveio certo espanto pela minúscula quantidade de trabalhos. Na verdade o que me foi disponibilizado foi apenas o relatório técnico (RTID) e uma dissertação de mestrado produzida em 2012¹¹. Porém, uma breve pesquisa nos meios eletrônicos e repositórios institucionais mostram um cenário contrário, indo além daquilo que me foi disponibilizado.

¹¹ Dissertação de Marlene Santos (2012), intitulada “**Incursões na história e memória da comunidade de quilombo de Alto Alegre – município de Horizonte/CE**”.

Mas afinal, em que consistem tantos progressos normativos que surgem neste processo ético que vem de encontro com antropólogos (as) e seus interlocutores, na atualidade? Para compreender essa indagação é preciso contextualizar o papel da ABA em suas posturas políticas junto ao Estado e a sociedade civil.

A Associação Brasileira de Antropologia, com a sua identidade fortemente marcada por uma atuação política junto ao Estado e à sociedade civil, tem, ao longo do tempo, realizado várias articulações com causas voltadas tanto para a defesa dos direitos humanos em geral, quanto para a defesa de sujeitos de direitos diferenciados. Isto nos insere, imediatamente, nas frentes de batalhas de questões de ponta da democracia contemporânea, como a da relação entre minorias étnicas e o Estado-nação, ou a de políticas públicas diferenciadas para reparar injustiças históricas perpetradas contra determinados segmentos da sociedade. (VÍCTORA *et al.*, 2004, p.09)

A ABA se insere exatamente neste posicionamento frente às questões democráticas, buscando articulações em torno dos direitos humanos e cidadania, principalmente ao voltar-se para as minorias étnicas. Portanto, é no meio desse “fogo cruzado” que o ofício do (a) antropólogo (a) se estabelece. Mas afinal, que tensões são estas vivenciadas por esse (a) pesquisador (a) e que requer dele uma postura ética? Em linhas gerais esses tensionamentos surgem na medida em que existem conflitos de interesse envolvendo, por exemplo, o uso coletivo dos territórios étnicos. E em contrapartida estas implicações surgem a partir da existência de “contra-laudos” “contratados por interesses econômicos sobre terras indígenas e quilombolas, estão insinuando um cenário, ainda não totalmente delineado, da confrontação entre antropólogos posicionados em campos políticos e econômicos distintos” (VÍCTORA *et al.*, 2004, p.09-10).

Neste sentido, o que se pretende debater é a participação do (a) antropólogo (a) no exercício de seu ofício, bem como seu posicionamento ao atuar para ambas as partes envolvidas neste conflito ou na margem oposta deste pleito. É ciente que segundo as normas éticas da ABA as colaborações prestadas para estudo/investigações não poderão de forma alguma prejudicar os interlocutores envolvidos neste processo. Como nos aponta Laraia (1998) a partir de um olhar lançado sobre a construção de laudos técnicos, neste caso em áreas indígenas, contrasta com a situação vivenciada circunstancialmente nos pleitos territoriais quilombolas.

O Ministério Público Federal, os juízes e os advogados têm uma grande dificuldade em aceitar a persistente recusa dos antropólogos de servir como peritos para ambas as partes envolvidas em questão. Os antropólogos aceitam, com facilidade, a elaboração de laudos periciais que servem para subsidiar o

trabalho dos advogados que defendem os interesses indígenas. Mas recusa-se a realizar o mesmo trabalho para a parte oponente. Tal procedimento, como dissemos, causa uma grande estranheza no meio jurídico, desde que os advogados costumam trabalhar para uma parte ou para a outra. (LARAIA, 1998, p.7)

Deixando de lado os grandes debates sobre a “Ética e Antropologia”, o que presenciemos atualmente é a crescente participação dos (as) antropólogos (as) nos diferentes pleitos identitários existentes na sociedade brasileira e que se estabelecem em meio a tensões, conflitos e demais fatores que mostram a complexidade que existe no fazer antropológico. Lidar com estas situações abstrusas e conflituosas é só a ponta de um *iceberg* que desponta diante do caminho percorrido por este profissional. No entanto, faz-se necessário conhecer os sujeitos/interlocutores que estarão no centro de todas estas discussões. E novamente o senso investigativo e de indagação afloram, mostrando diversas interrogações. Afinal, quem são estes sujeitos/quilombolas que emergem no cenário nacional? Qual a trajetória histórica destes atores sociais? Onde estão e em que contexto se situam? Que direitos estes requerem?

Para compreender estas questões debateremos a seguir as origens dos *kilombos/quilombos*, seus debates e articulações, perfazendo um caminho entre África-Brasil até o encontro com o escopo deste trabalho. Diante destes e de outros questionamentos que nos envolvem nesta pesquisa é que prosseguimos com o próximo capítulo que vai *De “kilombos” a “remanescentes”*: *Origens, Trajetos e Acepções Contemporâneas*.

CAPÍTULO II

DE “KILOMBOS” A “REMANESCENTES”: ORIGENS, TRAJETOS E ACEPÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Manteremos nosso foco a partir deste ponto sobre a origem e a trajetória dos “*kilombos*”¹² até a categoria atual de “*remanescentes*”. Para isso, lançamos um olhar no passado em África alicerçando esta discussão diante das múltiplas configurações que englobam este processo de constituição dos quilombos no Brasil. É importante frisar que refletir o pleito quilombola é abordar as especificidades de um povo, neste caso o negro, e é por isso que se faz pertinente perpassar também as dimensões históricas e as problematizações destes sujeitos em âmbito brasileiro, objetivando, por conseguinte, compreender todo um contexto histórico que rege este pleito, entrelaçando ainda as contribuições do movimento negro brasileiro para a trajetória negra/quilombola.

Sendo assim, o caminho que objetivamos construir tem como escopo principal a realização de uma incursão no “túnel do tempo” a partir de três principais recortes que vão desde a estrutura dos kilombos em África (MUNANGA, 1995), a formação e trajetória negra/quilombola no território brasileiro (LEITE, 2000; MOURA, 2004; NASCIMENTO, 1980) e por fim um recorte no viés das problematizações da “invisibilidade” e/ou “ausência” dos africanos e afrodescendentes na formação étnica do território cearense (RATTS, 2009). A finalidade destes recortes é se não outra, desembocar na comunidade quilombola de Alto Alegre revelando um cenário repleto de tensionamentos e de resistência em face dos sistemas opressivos no qual os quilombos foram submetidos em toda sua trajetória histórica.

Veremos neste incurso o quanto a conceituação de “*quilombo*” sofreu diversas variações e até mesmo na atualidade é possível observar um senso comum imperativo que conceitua e deturpa a sua significação. É possível aqui reportar tal senso com base em experiências cotidianas onde estava como protagonista diante da situação.

Nas primeiras semanas estando em um ambiente acadêmico, me deparei com situações que envolviam o “ser quilombola” e que me interiorizava cômica e preocupantemente. É comum que neste primeiro contato com este universo, os docentes solicitem que os estudantes se apresentem, mostrem quem são e de onde são, enfim,

¹² Procuramos distinguir os termos “Quilombo” e “Kilombo”, sendo que utilizamos o primeiro para fazermos menção às instituições brasileiras e o segundo enquanto África, conforme referenciais teóricos.

exponham informações básicas que mostrem um pouco sobre cada indivíduo e seu trajeto até este marco. Chegada minha vez informei meu nome, idade e que “residia em uma comunidade quilombola”. Presenciei certo espanto, notoriamente expresso através dos olhares, como se questionassem “o que é isso? Quilombola?”. Depois de algumas aproximações e posterior a alguns laços de amizade, alguns comentários – mesmo que na forma de brincadeira –, puderam revelar o que se passava na mentalidade de alguns alunos naquele momento.

O *Quilombo* que tentava retratar naquela ocasião ainda era desconhecido e muitas vezes visto por um único viés advindo de conceituações ainda do período colonial e caracterizado enquanto um grupo de indivíduos que vivem isolados em meio à natureza, sem contato com a sociedade e entre outros fatores. Foi, até então, um processo árduo para tentar desconstruir essa imagem preliminar de um pleno isolamento geográfico-social que os quilombos foram condicionados e que em muitas ocasiões são comparados até mesmo com as etnias indígenas e seus costumes – afirmação presente naquele momento.

Assim, diante de tantos questionamentos e deste desconhecimento que ainda prevalece acerca da existência das comunidades quilombolas e de suas demandas é que me fundamento para a construção deste capítulo que será a forma de revelar as raízes deste quilombo e seus contornos, não só efetuando um recorte no território brasileiro como também nos caminhos em África.

Neste sentido, a comunidade quilombola de Alto Alegre deve ser vista dentro desta conjuntura histórica, também política, embalada por diversos debates sobre questões raciais, processos territoriais, sua identidade étnica e entre outros elementos que vêm fortalecendo as discussões sobre estes atores sociais, elencadas entre “os velhos e os novos debates” (RODRIGUES, 2006, p.37). Portanto, “os agrupamentos negros, sejam quantos forem, estejam onde estiverem, têm direito ao reconhecimento de sua existência e de suas demandas. Mais que isso, a sociedade brasileira, ao ‘deixar de ver’ essa face negra da nação, deixa de ver a si mesma” (RATTS, 2005, p.07).

2.1 *Gênese* e histórico do “kilombo” em África

Para muitos historiadores e também antropólogos a trajetória dos “kilombos” se inicia no continente africano, especificamente entre as regiões de Angola e Zaire, e para sua compreensão é primordial analisar historicamente estas regiões, por volta do século XVI e XVII, de forma a capturar elementos históricos que apontam para a formação dos quilombos e mostram suas raízes fortemente fincadas no continente africano.

Através das revisões bibliográficas foi possível constatar que os estudos sobre esta temática, tendo em foco a sua origem em África, são escassos e se restringem a alguns poucos autores. Deve ser por esta razão que muitos teóricos efetuam um recorte diretamente sobre os quilombos no território brasileiro, ocultando o sentido desta formação e desse enraizamento em África. Contudo, considero que o fio condutor que nos leva ao debate sobre os quilombos contemporâneos deve perpassar de antemão os nexos existentes entre África-Brasil. Deste modo, há uma convergência de pensamentos, pois “para entender e captar o sentido da formação dos quilombos no Brasil, precisamos conhecer o que aconteceu nessas regiões africanas de áreas bantu nos séculos XVI e XVII” (MUNANGA, 1995, p.58).

Por sua vez o subtítulo deste capítulo traz uma expressão que nos remete a uma análise linguística da própria palavra “kilombo, aportuguesado: quilombo” e que aponta para seu enraizamento na África Negra¹³ e nos faz volver o olhar sobre os povos de língua bantu¹⁴ lá existentes. Nestas circunstâncias podemos inferir, segundo Munanga (1995), que o termo quilombo é originário dos povos de língua bantu, que por sua vez vão de encontro com os “membros que foram trazidos e escravizados nessa terra” e são eles grupos como os lunda, kongo, imbangala etc., cujo território estão geograficamente localizados entre Angola e Zaire. Assim, para a compreensão da formação do *kilombo* em África é necessário lançar o olhar sobre alguns destes grupos anteriormente citados, mais precisamente para os Lunda/Luba e Imbangala/Jaga, que estiveram no centro deste debate sobre a origem dos *Kilombos*.

Segundo Bardy (2012), em seu trabalho intitulado “*Quilombo: sob a perspectiva*

¹³ O continente africano é dividido geograficamente entre o norte e sul. No primeiro se encontra o Deserto do Saara, enquanto o segundo temos as savanas e florestas. A África Negra encontra-se ao sul e detém o maior quantitativo de etnias negras, que por sua vez um grande número destas foram escravizadas e trazidas para o Brasil.

¹⁴ Segundo Munanga (1995), Bantu é uma área geográfica que possui um complexo cultural específico dentro da África Negra. Quanto à utilização do termo se atribui aos estudiosos ocidentais que ao realizarem estudos comparativos dessas línguas, passaram a classificá-las em famílias, dentre elas a família de língua bantu.

da história dos conceitos”, é possível encontrar na historiografia africana (entre os séculos XVI e XVII) referenciais quanto ao termo *kilombo* não enquanto um refúgio de escravos – definição à brasileira – mas, designando uma instituição “belígera, de hierarquia e rigidez militar”, que surge com os povos do ramo linguístico bantu, em especial ao grupo étnico Jaga, conhecidos nas fontes portuguesas por sua “selvageria, canibalismo e infanticídio”, termos estes que se apresentam mais míticos do que propriamente reais (BARDY, 2012).

O autor ainda citando Miller (1973 *apud* BARDY, 2012, p.19) nos esclarece que esse misticismo se dá pelo fato de que os “Jaga” não existiram para além da imaginação dos traficantes de escravos, missionários e funcionários do governo e, portanto, o canibalismo mítico atribuído aos “Jaga” era uma tentativa de justificar ou mesmo ocultar as atividades desenvolvidas pelos colonizadores em África. Todavia, Bardy nos apresenta pesquisadores como Vansina (1966) e Thornton (1978) que contrariam o pensamento de Miller e defendem a existência dos Jaga, pois segundo eles este grupo de fato existiu e caso contrário, o rei do Congo diante de uma ameaça Jaga não haveria de ter pedido ajuda ao rei de Portugal, conforme veremos mais adiante.

Nestas circunstâncias, as primeiras referências aos Jaga surgiram “pela primeira vez na Europa nos relatos de Lopes publicados por Pigaffeta em 1591” (FONSECA, 2010, p. 36). Portanto, os Jaga estiveram no centro de episódios marcantes da história de Angola, desde a invasão do reino do Congo em 1568, a expulsão do rei D.Álvaro e por fim seu papel na constituição do *Kilombo*. Nos salienta Fonseca (2010) que os Jaga não formavam grupos únicos e homogêneos, pelo contrário, existiam diversos bandos que mantinham constante movimentação e que por sua vez agiam de forma distinta, tendo como ponto de encontro “o poder exclusivo do chefe de cada Kilombo” (FONSECA, 2010, p.37).

Verificamos neste percurso historiográfico que os portugueses aliaram-se a bandos *Jaga* e lutaram contra o reino de Angola. Em “*O Trato dos Viventes*”, nos aponta Alencastro (2000) que os *Jaga* eram “temidos pelos portugueses, entre outras razões, por causa da habilidade no uso de suas machadinhas de guerra”, e ainda, “provocavam grande pavor nos outros combatentes nativos quando investiam” (ALENCASTRO, 2000, p.90). Estes guerreiros, por sua vez, baseavam-se em ritos de iniciação e mantinham acampamentos fortificados aos quais denominavam *Kilombo*. Com base nesta aliança, os lusitanos capturaram grande número de indivíduos, que foram feitos escravos e enviados ao Brasil, inclusive outros *Jaga* de bandos rivais foram

deportados para as colônias americanas sob domínio de Portugal – daí surge à explicação de como a estrutura do *Kilombo* africano se estabeleceu no território brasileiro.

Nos explicita Bardy (2012) que diante desta situação de invasão Jaga contra o reino de Angola, o rei do Congo *Mpangu Nimi-a-Lukemi* ou D. Álvaro I e sua corte fugiram para uma ilha no interior do rio Congo. Como tentativa de reverter esta situação intrusiva dos *Jaga* em seu território, D. Álvaro I solicitou ajuda por parte de Portugal para expulsá-los de seu reino. Assim, seguindo ordens do rei de Portugal – na época Dom Sebastião – o então governador da ilha de São Tomé (Francisco de Gouveia), partiu com aproximadamente 600 homens que se uniram com os remanescentes do próprio exército congolês e que posterior a 18 meses de lutas constantes conseguiram expulsar os *Jaga* do Congo. A partir deste marco de expulsão, estes guerreiros migraram para a região de Angola e Caçanje. Quanto à invasão do Congo, é possível afirmar que existe uma grande “possibilidade dos *Jaga* terem invadido o Congo e, em seguida, terem se dividido: uma parte permaneceu no Congo e os demais seguiram até Angola” (VANSINA, 1966 *apud* BARDY, 2012, p.19).

Neste momento surge uma verdadeira controvérsia entre os *Jaga* e os *Imbangalas*, pois, “esse grupo é apresentado na documentação do período com o nome de *Jaga* [...], entretanto, quando encontramos referências ao *kilombo*, o nome da etnia é *Imbangala*, com menções mais atreladas à Angola e Caçanje” (BARDY, 2012, p. 19). Desta forma, adentra-se em uma intensa discussão sobre as etnias supracitadas de maneira a identificarmos se elas são idênticas ou etnias distintas e assim “determinar se as duas nomenclaturas são empregadas a um mesmo grupo, ou se existe uma inconsistência nestas denominações” (BARDY, 2012, p.20).

Por conseguinte, considerando a afirmação de Vansina, Bardy (2012) conclui que os *Jaga* e os *Imbangalas* são o mesmo grupo étnico ou advindos de uma mesma raiz, já que sua matriz cultural é a mesma a ponto de haver essa “confusão”. Destarte, o autor supracitado ainda nos revela que os *Jaga* teriam assumido diversos costumes *Mbundu*, de forma a contribuir para uma similaridade *Jaga* com os *Tyo*, *Tswana*, *Luba* e *Lunda*.

“[...] pode-se dizer que não mencionou uma única característica para o *Jaga* estranha à cultura *Luba*, [...] parcialmente reforçada pelo argumento linguístico que todas as palavras ou nomes de *Jaga* conhecida por nós poderia ser *Luba* ou *Lunda*. [...] Entre todos estes traços, um dos mais marcantes parece concordar apenas com a cultura *Luba* [...]”. (VANSINA, 1966 *apud* BARDY, 2012, p.22)

Por esta via “muitos etnólogos se preocuparam com o problema da origem dos Jaga, propondo diversas respostas. Mas parecem, segundo Vansina, ter vínculos culturais com os povos lunda e luba” (MUNANGA, 1995, p. 59). Contudo, se por um lado os Jaga estão atrelados a estes povos, como deu-se a vinculação entre os lunda e luba para assim originar os Jaga e a estrutura do *Kilombo*? Para isso é necessário compreender a relação entre ambos.

Para Munanga (1995) as estruturas dos quilombos formados no Brasil estão intrinsecamente ligados a um episódio ocorrido no império Luba, (centro e sudeste do Zaire) provavelmente no fim do século XVI. Segundo o autor, o império Luba era governado por *Kalala Ilunga Mbidi* que com sua morte gerou-se um grande conflito entre seus filhos na busca pela sucessão de seu trono. Seu filho, o príncipe *Kimbinda Ilung* que não saiu vitorioso nesta disputa, juntamente com alguns de seus seguidores inconformados por sua não ascensão ao trono, partiram desta terra com o intuito de conquistar um novo território. Nesta peregrinação exaustiva e já estando famintos, avistaram no horizonte uma aldeia (*Lunda*) na qual aproveitaram para pedir amparo com comida e bebida. Naquela ocasião o rei daquele grupo também havia morrido e quem assumira o posto fora sua filha, a então rainha *Rweej*.

Ainda continua o autor que diante da beleza e da forma nobre como *Kimbinda* se portava, a rainha já encantada, pediu-lhe em casamento. Por tradição *lunda* e assim como os demais povos bantu, a rainha era determinadamente proibida de assumir suas responsabilidades estando no período menstrual, pois estaria contaminando negativamente o seu país, bem como seu povo. Aproveitando desta tradição e estando no período de fluxo menstrual, a rainha chamou seus chefes e apresentou seu marido (*Kimbinda*) como sendo a partir daquela ocasião o novo rei *lunda*, colocando nele o *rukan*¹⁵, símbolo do poder. Diante desta transferência do poder real e já descontentes com a ascensão de *Kimbinda*, por se tratar de um príncipe estrangeiro visto que ele era Luba, alguns membros lunda optaram por sair deste território gerando assim um fluxo migratório.

Kinguli (irmão da rainha *Rweej*) não satisfeito com a decisão real, foi junto de seus simpatizantes para o oeste, em direção a Angola. *Kinguli* por sua vez, chega ao território Jaga, grupo com o qual aliou-se, formando um *Kilombo*. Portanto, *Kinguli* e seu exército que era formado pelos lunda e aliados jaga “adotaram o quilombo e formaram um exército mais poderoso constituído de bandos de guerreiros nômades conhecidos

¹⁵ *Rukan* ou *Lukano* era um bracelete feito com tendões humanos que simbolizava o poder máximo lunda.

como imbangala” (MUNANGA, 1995-96, p. 60).

Sociedade guerreira, o quilombo forneceu ao exército de Kinguli [...] uma estrutura firme capaz de reunir grande número de estranhos, desvinculados de suas linhagens vencidas e uma disciplina militar capaz de derrotar os grandes reinos que bloqueavam sua progressão ao norte [...] de Kwanza. (MUNANGA, 1995-96, p. 60)

Já podemos verificar algumas breves similaridades, pois se em África o *kilombo* reunia “grande número de estranhos” e “desvinculados de suas linhagens”, nos quilombos brasileiros esses “campos de iniciação à resistência” eram “campos [...] abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos)” (MUNANGA, 1995-96, p.63).

Como se repetiu em muitos outros quilombos, esta população não era constituída apenas de escravos fugidos e seus descendentes. Para ali também convergiram outros tipos de trãnsfugas, como soldados desertores, os perseguidos pela justiça secular e eclesiástica, ou simples aventureiros, vendedores, além de índios pressionados pelo avanço europeu. Mas predominavam os africanos e seus descendentes. (REIS, 1995, p. 16)

Nestes termos podemos inferir, conforme Munanga (1995), que “a palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem (...)” (MUNANGA, 1995, p.60). Nestes parâmetros, os Jaga exerceram fundamental papel no processo de formação do “quilombo amadurecido” no viés de seu “caráter transcultural”, visto que também reuniam diversas linhagens. Como desfecho deste episódio “os seguidores de Kinguli, de origem lunda, rejeitaram a sua liderança, considerada muito opressiva e adotaram como novo aliado a sociedade guerreira de iniciação quilombo, trazida pelos imbangala” (MUNANGA, 1995, p. 63).

Percebemos até o momento algumas semelhanças existentes na estrutura de formação do *kilombo* em África e os quilombos no Brasil. Porém, nos parece ausente uma interligação maior neste pleito de constituição dos quilombos, por isso Munanga (1995) potencializando este dado, ratifica as aproximações cronológicas que regem esta formação, visto que Zumbi, o grande líder do Quilombo dos Palmares¹⁶ foi morto por volta de 1695, portanto no fim do século XVII e a formação do *kilombo* no território africano se dá por volta do século XVI e XVII. Se nos quilombos brasileiros temos a grande referência do líder Zumbi, em África temos Nzinga Mbandi Ngola, ou simplesmente Ginga, a Rainha Quilombola.

¹⁶ O Quilombo dos Palmares localizava-se na Serra da Barriga, que na época fazia integrava a Capitania de Pernambuco e que posteriormente passou a ser o município de União dos Palmares no atual Estado de Alagoas. Ver Carneiro (1958).

Conforme Serrano (1996) Nzinga foi uma importante personagem na trajetória de Angola, visto que esta lutava contra o avanço dos portugueses no reino de Ngola. Nzinga então “se alia aos guerreiros jagas a Oeste se fazendo iniciar nos ritos da máquina de guerra que constituía o quilombo” (SERRANO, 1996, p. 138). Desta forma a resistência de Nzinga diante da ocupação colonial e do tráfico de escravos se assemelha ao levante de Zumbi, visto que ambos são símbolos representativos de luta contra a opressão.

E afinal, que conclusão podemos chegar diante de todos estes dados? De que o quilombo estabelecido no território brasileiro “é, [...] uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos” (MUNANGA, 1995-96, p. 60). Assim como no caso dos *kilombos* africanos que reuniam todos, sem distinção de linhagens, nos quilombos brasileiros reuniram-se “escravizados, revoltados” que “organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil” e por fim “não há como negar a presença, na liderança desses movimentos de fuga organizadas, de indivíduos escravizados oriundos da região bantu, em especial de Angola, onde foi desenvolvido o quilombo” (MUNANGA, 1995, p.63). Já no Brasil, o quilombo toma diversas conotações sociais significativas na trajetória histórica do país desde a resistência contra o escravismo até a luta por direitos identitários e territoriais.

2.1 Formação quilombola no Brasil: resistência e articulação negra

É inerente a história do Brasil Colonial a chegada de diversos membros oriundos dos países africanos que foram capturados e escravizados nas colônias portuguesas latino-americanas. Por mais de três séculos, a escravização da população africana foi um dos principais mecanismos utilizados pelos colonizadores europeus para garantir o desenvolvimento da economia colonial (TRECANNI, 2006) e junto a isto, estabeleceu-se uma atmosfera de exploração e submissão que tomava toda a massa africana aqui escravizada.

Todavia, houve resistência negra frente à escravidão. E é sob este cenário que os quilombos se manifestaram, revelando uma forma de expressão e luta contra o sistema colonial/escravista, ocasionando, subsequentemente, o desgaste social e econômico deste sistema (MOURA, 2004). Desde o início do processo colonizador, ainda no século XVI, a massa africana que aqui se estabeleceu criou diversos núcleos de resistência e formas de intervir neste processo, conforme nos descreve Reis (1995):

Onde houve escravidão, houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob ameaça de chicote, o escravo negociava espaços de autonomia, fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelava-se individual e coletivamente. Houve um tipo de resistência que poderíamos considerar a mais típica da escravidão [...] trata-se das fugas e formação de grupos de escravos fugitivos [...] essa fuga aconteceu nas Américas e tinha nomes diferentes: na América espanhola: *Palenques*, *Cumbes*; na inglesa, *Marroons*; na francesa, *grand Marronage* e *petit Marronage* [...]; no Brasil, *Quilombos* e *Mocambos* e seus membros: Quilombolas, Calhambolas ou Mocambeiros. (REIS, 1995, p.47)

Em “*Quilombos e revoltas escravas no Brasil*”, Reis (1995) nos ratifica que a formação de grupos de escravos fugitivos deu-se em toda parte do Novo Mundo onde houve escravidão. Assim, foi a resistência negra contra o sistema escravista e a ânsia por sua libertação que ocasionou a constituição dos primeiros quilombos brasileiros. Neste panorama, “em cada região das Américas, onde o regime escravagista se instalou, registraram-se movimentos de rebelião contra essa ordem, o primeiro deles datado de dezembro de 1522, na ilha de Hispaniola” (CARVALHO, 1996, p.14).

Sobre isto Reis (1995) complementa que esta primeira rebelião escrava no Novo Mundo foi feita pelos cativos de Diego Colombo, filho do Cristóvão Colombo. Portanto, todo esse processo de “rebeldia” e “oposição” ao sistema colonial e escravista era “como sinal de protesto do negro escravo às condições desumanas e alienadas a que estavam sujeitos” (MOURA, 1993, p.11).

Nos aponta Moura (2004) que o primeiro quilombo brasileiro que se teve notícia data de 1573 e remonta quase a época que se deu o início do tráfico negreiro, em 1575, e localizava-se na Bahia. Contudo, este quilombo foi destruído por Cosme Rangel e Diogo Dias da Veiga por volta de 1575. O que é possível inferir, segundo o autor, é que ainda no século XVI, já existiam quilombos perseguidos pelas autoridades coloniais. Destruição, perseguição e dentre outras ações, se constituíram como mecanismos de “exterminação” dos quilombos.

No Brasil, o quilombo mais famoso foi o dos Palmares¹⁷, tendo como principal liderança Zumbi [dos Palmares]. As primeiras referências quanto a sua formação remontam os anos de 1580, com a formação de um agrupamento de escravos fugitivos dos engenhos principalmente das capitanias de Pernambuco e Bahia. Este quilombo passou a ser atacado pelas forças dos bandeirantes, até que em 1695 houve uma grande

¹⁷ Além de Palmares, outros quilombos se destacaram como o de Ambrósio (MG) fundado em 1726 e atacado em 1746, momento em que sua liderança (Rei Ambrósio), foi morto e o quilombo do Leblon (RJ), que existiu desde o final do século XIX. A grande característica deste último quilombo foi que os escravos fugitivos se escondiam nesta chácara que cultivava flores (camélias), que mais tarde tornou-se símbolo do movimento abolicionista.

investida contra Palmares, resultando na morte do seu líder Zumbi. Sem sua liderança militar, por volta de 1710, o quilombo já enfraquecido, se desfez.

Após a destruição do Quilombo dos Palmares, os senhores de engenho juntamente com as autoridades portuguesas, traçaram outros mecanismos potencializadores da repressão contra os seus cativos. De forma a impedir que estes fugissem das fazendas e também lhes impondo medo caso tivessem interesse em fugir de seus cativeiros, as autoridades coloniais instituíram uma função específica, “em Cuba, chamava-se *rancheadores*; *capitães-do-mato*, no Brasil; *coromangee ranger*, nas Guianas, todos usando táticas mais desumanas de captura e repressão” (MOURA, 1993, p.13). Já que havia um ofício se fazia necessário conhecer as características de formação e organização destes cativos fugitivos para que assim estes sujeitos pudessem atuar, então de maneira a inibir qualquer ação destes grupos foi preciso forjar um conceito formal de quilombo.

Segundo Almeida (2002) este conceito foi uma “resposta ao rei de Portugal” em virtude de consulta feita ao Conselho Ultramarino, em 1740. Quilombo, portanto, foi formalmente definido como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (ALMEIDA, 2002, p.47). Ainda segundo o autor, a definição proposta pelo Conselho Ultramarino Português é composta por cinco principais elementos. Primeiramente, pela “fuga”, que vincula os quilombos ao fato de se originarem a partir de escravos fugidos. O segundo se relaciona com uma quantidade mínima de “fugitivos”, neste caso “que passem de cinco”¹⁸. O terceiro está vinculado ao fator do isolamento geográfico e o estabelecimento de quilombos em locais de difícil acesso, pondo-os em “um mundo natural e selvagem” distanciando-os da “civilização”. O quarto elemento direciona-se aos “ranchos levantados”, portanto se existiam moradias habituais. E por fim, a última característica apresentava-se a existência de pilões, sendo que este representava o “trabalho/produção e o consumo”, visto que estes “fugitivos” se opunham quanto “à lógica produtiva da *plantation*” (ALMEIDA, 2002, p.47-48).

Por muito tempo as definições que englobavam os quilombos estiveram atreladas a binômios bastante difundidos por um senso comum de fuga-resistência e isolamento geográfico-social¹⁹. Porém, é imprescindível compreender que a formação das

¹⁸ Em contraponto, na legislação imperial o quantitativo de escravos fugidos que determinaria a formação dos quilombos passa de cinco para três, portanto bastava simplesmente três fugitivos para a afirmação da existência do quilombo (CARVALHO; LIMA, 2013, p. 336)

¹⁹ Conforme nos exemplifica Almeida (2002) a noção que se tem de quilombo não se relaciona unicamente com os casos de fuga em massa e o refúgio de escravos, nos apontando o caso de formação de quilombos

comunidades quilombolas “são particulares e adversas” (SILVA, 2010) e estão atreladas a outros fatores que não se relacionam unicamente a referência aos redutos de negros fugitivos, a exemplo das formações quilombolas a partir da “compra da terra pelos escravos alforriados, [...] a doação de terras pelos proprietários falidos, [...] a prestação de serviços em revoltas” (SILVA, 2010, p.33) ou podem ainda estar intrinsicamente relacionadas a “terrenos de ordens religiosas deixadas para ex-escravos; ocupações de terras sob o controle da Marinha do Brasil; extensões de terrenos da união não devidamente cadastrados” (ANJOS, 2006, p.351-352).

Como vimos logo acima, esses binômios os colocava em uma condição “natural e selvagem” tão característica das teorias do evolucionismo cultural²⁰. É por esta razão que Almeida (2002) nos lança uma crítica muito pertinente quanto a insistência na “frigorificação” do termo quilombo e do sujeito quilombola, pois para o autor “é necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto sensu* e das definições que estão frigorificadas e funcionam como uma camisa-de-força” (ALMEIDA, 2002, p. 62-63). Para Trecanni (2006) tais ideias de isolamento não podem se constituir como um único modelo para a definição da experiência histórica-social dos quilombos, sendo necessário superar as definições jurídicas tão cristalizadas no tempo, para então dar espaço a outros elementos de identificação comuns as diferentes formas de resistência quilombola. Assim, “adotar as ‘velhas definições’ significa manter viva uma legislação repressiva e anti-quilombo” (TRECANNI, 2006, p.171).

Passado o período colonial, chegado o Brasil Império, e junto a ele há o ápice da escravidão brasileira e da barbárie contra o povo negro. Mas se por um lado existiam ataques contra os “negros aquilombados” (MOURA, 1993) do outro existiam enfrentamentos complexos como as revoltas organizadas pela tomada do poder político, no caso do “levante dos negros malês (mulçumanos) na Bahia, entre 1807 e 1835”, as insurreições armadas “especialmente no caso de Manuel Balaio (1839) no Maranhão”, as guerrilhas, o banditismo quilombola (grupos bandoleiros que atacavam nas estradas e fazendas)” (MOURA, 1993, p.14). O marco mais emblemático deste período está na Abolição Oficial da Escravidão no Brasil (1888), via Lei Áurea, onde todos os cativos foram “libertados”.

Conforme explicita Trecanni (2006), durante muito tempo difundiu-se um pensamento generalizado de que a abolição da escravatura ocorreu mediante a

na própria área da Casa-grande no quilombo Frechal, no Maranhão, que se formou a 100 metros da Casa-grande.

²⁰ Cf. CASTRO, Celso (2005).

benevolência da Princesa Isabel, garantindo à elite branca todo o destaque devido o feito abolicionista. Porém, onde fica toda a resistência negra frente ao sistema escravista que até o momento retratamos? Porventura, não foi a Abolição conquistada devido a movimentação negra em apoio ao movimento abolicionista que deixou “as fazendas literalmente vazias [...] forçando a virada política da princesa, dos fazendeiros e da sociedade como um todo”? (SILVA, 2002, *apud* TRECANNI, 2006, p. 94). Como bem pontua Trecanni (2006), o abolicionismo é um “processo inacabado”, visto que criou-se uma dívida quanto à exclusão social e a marginalização do povo negro na sociedade brasileira.

Segundo Domingues (2007), um ano após a abolição da escravatura (1889), proclamou-se a República no Brasil. A população negra composta por libertos, ex-escravos e seus descendentes, na tentativa de reverter o quadro de marginalização neste novo momento político brasileiro, passaram a se organizar criando “movimentos de mobilização racial negra no Brasil” (DOMINGUES, 2007, p.103). Toda essa mobilização objetivava buscar alternativas de (re) inserir o povo negro na sociedade brasileira de forma digna, reconhecendo-os como brasileiros e cidadãos de direito. Para a luta quilombola é a partir desta empreitada que os direitos para essa demanda do povo negro será (re)vista, todavia isso ocorrerá 100 anos após a Abolição, a partir da Constituição Federal de 1988, momento em que haverá uma “inversão do pensamento jurídico: o ser quilombola, fato tipificado como crime durante o período colonial e imperial, passa a ser elemento constitutivo de direito” (TRECANNI, 2006, p. 96).

2.3.1 Quilombo, política e contemporaneidade: marcos dos anos 30 a 90

Entre os anos 30 e 90 a atuação do Movimento Social Negro proporcionou uma mudança significativa em relação à participação negra no cenário político-social brasileiro, gerando resultados extremamente importantes para os debates raciais, culturais e políticos, principalmente nos centros de maior mobilização deste movimento, a exemplo de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Bahia. É neste interim que, segundo Rodrigues (2006), as comunidades quilombolas passam por uma transição, pois se a historiografia oficial cristalizou a sua imagem como sujeitos em situação de isolamento, agora estes novos atores sociais surgem de norte a sul do país requerendo seus direitos territoriais e o reconhecimento de sua identidade, e para, além disso, ocorrerá o processo de “ressemantização conceitual e política da categoria quilombo”

(RODRIGUES, 2006, p. 59).

Para alcançar este feito e alocar a causa quilombola na conjuntura sócio-política nacional, atribuímos o protagonismo do “movimento negro contemporâneo e ao exercício intelectual de vários autores como Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Kabengele Munanga, dentre outros” (SILVA, 2010, p.34).

Para além deste panorama, uma das primeiras ações políticas criadas pelo Movimento Negro e que ganhou grande notoriedade no cenário nacional, foi a criação da FNB – *Frente Negra Brasileira* (1931 - 1937) que se firmava enquanto uma “união política e social da Gente Negra Nacional, para afirmação dos direitos históricos da mesma, [...] para reivindicação de seus direitos sociais e políticos, atuais, na Comunhão Brasileira” (DIÁRIO OFICIAL DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1931, p.12). Em linhas gerais a FNB “era uma organização étnica que cultivava valores comunitários específicos [...], buscando afirmar o negro como ‘brasileiro’²¹ e denunciando o preconceito de cor” (GUIMARÃES, 2003, *apud* RODRIGUES, 2006, p. 60).

Segundo Davis (2000) a Frente Negra Brasileira se tornou um partido político em 1936, tendo como meta principal alcançar o respeito entre os “negros e mulatos”. Estima-se que no ápice de sua atuação a FNB era composta por aproximadamente 200 mil membros e um dado importante está no fato de que “as mulheres da FNB, conhecidas como as *frente negrinhas*, desempenharam um papel importante, contribuindo para a educação, a auto-estima e os cuidados das mulheres negras” (DAVIS, 2000, p. 38). Contudo, a FNB não prosperou e seu alicerce foi abalado, visto que “[...] foi a ditadura de Getúlio Vargas, conhecida como o Estado Novo²² (1937-45), que aboliu a FNB quando todas as organizações políticas foram declaradas ilegais” (DAVIS, 2000, p.39).

Conforme nos revela Domingues (2007), neste período que embala os anos 30, a elite brasileira instituiu políticas públicas que partiam do racismo científico²³ e do darwinismo social. Tudo isso fez com que o Brasil adentrasse em uma campanha nacionalista que requeria a substituição da população mestiça brasileira por uma população “branqueada”, desta maneira, o “embranquecimento significava, primeiro, que o Brasil desejava tornar-se um país de pessoas brancas. Se isso não pudesse ser

²¹ A Lei de Terras (1850), a primeira a ser lavrada no território brasileiro, excluiu “os africanos e seus descendentes da categoria de brasileiros, situando-os numa outra categoria separada, denominada “libertos” (LEITE, 2000, p. 335). Por este motivo, a FNB pôs como objetivo afirmar que os negros descendentes de africanos eram brasileiro e mereciam o reconhecimento como tal.

²² O Estado Novo, também conhecido como Terceira República Brasileira e/ou Era Vargas, foi um regime político fundado por Getúlio Vargas cuja característica singular estava a presença do autoritarismo. Tal período se constituiu através de um golpe de estado e que por fim impediu a atuação de diversos movimentos revolucionários.

²³ Cf. RODRIGUES, 1932. RAMOS, 1934.

conseguido demograficamente, então o país projetaria uma imagem de brancura” (DAVIS, 2000, p.37). Este processo ocasionou a privação e/ou a dificuldade no acesso dos afrodescendentes nos serviços básicos como o emprego, moradia, educação entre outros. Por este motivo as ações do Movimento Negro se voltaram para a inclusão dos afrodescendentes no cenário nacional.

Posterior à extinção da Frente Negra Brasileira e ao término do Estado Novo (1945), há um período de transição democrática (1946-1964), onde ativistas e militantes negros começam a articular cautelosamente os debates e a participação política, com o intuito de “levantar a bandeira em favor dos afro-brasileiros” (DAVIS, 2000, p. 39). Desta forma, por volta dos anos 40, nasce o TEN – *Teatro Experimental do Negro* (1944) “que se propunha a resgatar, no Brasil, os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana e a trabalhar pela valorização social do negro no Brasil, através da educação, da cultura e da arte” (NASCIMENTO, 2004, p. 210). Além disso, o TEN se firmava com as seguintes pautas:

- I. Colaborar na formação da consciência de que não existem raças superiores nem servidão natural [...];
- II. Esclarecer ao negro de que a escravidão significa um fenômeno histórico completamente superado, não devendo, por isso, constituir motivo para ódios ou ressentimentos [...];
- III. Lutar para que, enquanto não for tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos estudantes negros, como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país [...];
- IV. Combater os preconceitos de cor e de raça e as discriminações que por esses motivos se praticam [...];
- V. Pleitear para que seja previsto e definido o crime da discriminação racial e de cor em nossos códigos [...]. (NASCIMENTO, 2003, p. 3)²⁴

Nas palavras de Abdias do Nascimento (1980) a fundação do TEN tinha em vista

²⁴ É significativo acrescentar que estes propósitos elaborados ainda nos anos 40, não foram de imediato atendidos, mas foram gradativamente amadurecidos e surtiram efeito “a um tempo” como no caso do “item V” que buscava definir a discriminação de cor/raça enquanto um crime, e que será introduzido em nosso código penal a partir da Lei Nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 que em seu Art. 1º declara que “*serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional*”, ao passo que o “item III” já apresentava as bases iniciais para a adoção de políticas públicas nomeadas como “ação afirmativa”, “cotas raciais” ou simplesmente “cotas”. Portanto, este pensamento só irá surtir efeito veementemente entre a primeira e segunda década do século XXI, quando se decreta a Lei 10.558/2002, conhecida como “Lei de Cotas” que cria o “Programa Diversidade na Universidade” que no seu Art. 1º nos salienta que a mesma foi criada “*com a finalidade de implementar e avaliar estratégias para a promoção do acesso ao ensino superior de pessoas pertencentes a grupos socialmente desfavorecidos, especialmente dos afrodescendentes e dos indígenas brasileiros*”. Além deste, há a implementação do “Estatuto da Igualdade Racial” como é conhecida a Lei 12.288/2010 e também a Lei Federal 10.639/03, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB – Lei 9.394/96) e que torna obrigatório o estudo sobre a cultura e história afro-brasileira e africana tanto nas instituições públicas e privadas de ensino.

propor a organização e execução de ações que tivessem “significado cultural, valor artístico e função social” (NASCIMENTO, 1968, p.37), revelando assim um passado que o próprio negro havia perdido. Surge outro potencializador deste processo de resgate da cultura negra, neste caso, através do jornal *Quilombo*, que iniciou suas publicações em 1948 e que tinha por objetivo “ênfatizar a sociabilidade e o discurso antirracista” (RODRIGUES, 2006, p.61).

Com efeito, Davis (2000) nos esclarece que durante os anos de 1940-50 na efervescência de um novo período democrático, o povo negro passou a utilizar o voto²⁵ como mecanismo e arma na luta por direitos, porém o golpe militar direitista de 1964, “mais uma vez bloqueou os movimentos de base e sociais brasileiros e enfraqueceu as tradições democráticas no país” (DAVIS, 2000, p.42), impossibilitando novamente que a causa negra tivesse notoriedade.

Um ano antes do fim da Ditadura Militar (1978), surge na cidade de São Paulo, o MUCDR – Movimento Unificado contra a Discriminação Racial, que “focava muitas das mesmas questões de seus predecessores: discriminação, preconceito e desemprego; mas a década de 1980 trouxe novas questões: brutalidade policial, saúde, mulheres espancadas, os direitos das crianças e [...] expressão religiosa” (DAVIS, 2000, p.45). Com o declínio da Ditadura Militar, deu-se no Brasil um momento de abertura política (1979- 1985), período conhecido como o “retorno à democracia”, que culminou com as eleições de 1985.

Como vimos, entre os anos de 1930 a 80 observamos inúmeras ações que expressavam a luta pela participação do negro no cenário sócio-político nacional, porém, “agora dentre os relevantes marcos para se pensar quilombos, interligado às demandas da contemporaneidade” está “a (re) configuração de uma identidade étnico/racial, está a tese do *Quilombismo*” (RODRIGUES, 2006, p.70). Como o próprio Abdias do Nascimento nos explicita, “o sentido do quilombismo está tão vivo hoje quanto no passado, pois a situação de penúria e destituição das camadas negras continua inalterável, ou com mínimas alterações de superfície” (NASCIMENTO, 1980, p.27).

ênfatiza Rodrigues (2006) que a proposta de Abdias tinha como principal pressuposto o de elaborar uma articulação tanto ideológica como política para a sociedade brasileira como um todo e não que esta demanda atendesse a uma única parcela desta sociedade, neste caso, a população negra. E é “nessa linha [...] que o *quilombo* de agora

²⁵ Após a queda do Estado Novo, a Constituição abriu margem para que a escolha dos representantes do executivo se desse não pela maioria dos votos, mas pela quantidade de votantes.

não perde o referencial da luta histórica, mas quer dialogar com as lutas contemporâneas que emergem na sociedade brasileira” (RODRIGUES, 2006, p.70). Vejamos alguns principais princípios e propósitos da tese do *Quilombismo*²⁶:

- I. O Quilombismo é um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País.
- II. O quilombismo considera a terra uma propriedade nacional de uso coletivo. As fábricas e outras instalações industriais, assim como todos os bens e instrumentos de produção, da mesma forma que a terra, são de propriedade e uso coletivo da sociedade. Os trabalhadores rurais ou camponeses trabalham a terra e são eles próprios os dirigentes das instituições agropecuárias. Os operários da indústria e os trabalhadores de modo geral são os produtores dos objetos industriais e os únicos responsáveis pela orientação e gerência de suas respectivas unidades de produção.
- III. A revolução quilombista é fundamentalmente anti-racista, anti-capitalista, anti-latifundiária, anti-imperialista e anti-neo-colonialista.

Apesar da relevância e aplicabilidade teórico-política dos propósitos que regem o Quilombismo, este não teve avanço “por que, [...] a implantação do Estado Quilombista configurou-se como uma ‘utopia’ de ruptura com as estruturas sociais vigentes [...]” (CARDOSO, 2002 *apud* RODRIGUES, 2006, p.70). Contudo, este episódio não cerrou “os marcos emblemáticos dos anos 80, pelo contrário, outros vieram” (RODRIGUES, 2006, p. 70). Como destaque há a elaboração da Constituição Federal de 1988 e a criação da FCP - Fundação Cultural Palmares²⁷. É neste momento que a “renovação historiográfica se voltou para os movimentos populares, [...] a retomada do tema dos quilombos transformou-os em símbolos da recusa absoluta à ordem escravocrata, oligárquica e, em alguns casos, do próprio capitalismo” (ARRUTI, 1997, p.22).

A Constituição Federal de 1988 foi o marco legal para uma mudança na estrutura dos quilombos contemporâneos, iniciando uma luta pelo reconhecimento do domínio de terras ocupadas e ao reconhecimento legítimo de sua identidade. Para Trecanni (2006) a proposta de “reconhecer à terra” para as comunidades quilombolas foi apresentada pelo movimento negro à Assembleia Nacional Constituinte, via “emenda de origem popular”. Porém, a mesma não alcançou o quantitativo de assinaturas necessárias para sua tramitação. Somente em 20 de agosto de 1987, o Deputado Carlos Aberto Caó (PDT-RJ)

²⁶ Ver www.ipeafro.org.br

²⁷ A Fundação Cultural Palmares surge no dia 22 de agosto de 1988, configurando-se como a primeira instituição pública voltada para a promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira, no âmbito do Governo Federal. Ver www.palmares.gov.br.

formalizou o pedido novamente, nele “fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (TRECANNI, 2006, p. 98). Foi o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que reconheceu aos remanescentes de quilombos “a propriedade definitiva” de seus territórios. Esta é a introdução “de um novo campo dos direitos étnicos”, que até então não existiam (LEITE, 2000, p.345).

É a primeira vez que o termo “*remanescentes*” entra em debate, sobre isto Arruti (1997) é enfático ao afirmar que o termo “*remanescentes*” surge para criar um elo na “relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico” dos quilombolas. Entretanto, a utilização deste termo implica no reconhecimento das comunidades contemporâneas enquanto “formas atualizadas dos antigos quilombos” e isso inverte “o valor atribuído àquelas ‘sobras e ‘restos’ de formas antepassadas” (ARRUTI, 1997, p. 21-22).

Ao serem identificadas como "remanescentes", aquelas comunidades em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda os que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, elas passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra [...]. (ARRUTI, 1997, p. 22)

De acordo com Arruti (2006), “o termo ‘remanescente’, no caso dos quilombos, pode servir, ao final, como expressão formal da ideia de “contemporaneidade dos quilombos”, pois se fez necessário torná-los nomeáveis para que se fizessem visíveis, e assim se ressemantizasse a nomenclatura dos quilombos contemporâneos para que eles fizessem sentido nesta nova conjuntura política.

A partir deste marco inúmeras comunidades, mesmo que timidamente, foram emergindo no cenário político nacional. Entretanto, a Constituição Federal que passou a legalizar o pleito quilombola levantou algumas questões. Segundo Leite (2000) o artigo 68 aprovado pela Constituição se firmava na ideologia de que os quilombos no qual se tratavam eram pequenos casos isolados no território brasileiro, e esta ação daria maior visibilidade ao governo ao “colocar uma pedra definitiva em cima do assunto” (LEITE, 2000, p. 349). Mas, percebeu-se que a aplicação da supracitada lei acarretaria em alguns impasses, antes impensados, como:

- 1) a grande quantidade de áreas a serem tituladas no Brasil sob esta perspectiva, já que a população afro-descendente é numerosa;
- 2) o poder de mobilização e reorganização das comunidades motivadas pelo

próprio artigo;

3) a evidência da definição de uma nova identidade para os descendentes de africanos no Brasil, através da possibilidade de sua inclusão, finalmente, na condição de brasileiros, de cidadãos, e da viabilidade mesma de ocorrerem titulações em grande parte das demandas desde então esboçadas. (LEITE, 2000, p.349-350).

Estas inquietações continuam a incomodar as autoridades governamentais, mas na contramão disto as comunidades quilombolas passaram a se mobilizar em busca da efetivação dos seus direitos previstos em lei, ao passo que estas comunidades passam a ser mapeadas em quase todo território nacional, com exceção dos Estados do Acre, Distrito Federal e Roraima. Coube a Fundação Cultural Palmares o papel de expedir a certidão de autorreconhecimento²⁸ como comunidades remanescentes de quilombo, constituindo o primeiro passo até o processo final de titularização dos territórios quilombolas. Segundo o senso de 2016, cerca de 2.849 comunidades quilombolas foram oficialmente reconhecidas pelo Estado brasileiro, sendo que 2.401 já possuem esta certidão.

No entanto, no caso das comunidades quilombolas no Estado do Ceará o processo de reconhecimento caminha juntamente com a historiografia local, que alimenta a discussão acerca da invisibilização do negro. Faz-se necessário averiguar o que se passou neste território no que é relativo à trajetória dos africanos, afrodescendentes e posteriormente as comunidades negras. Para isso será necessário mergulhar – mesmo que de forma rápida – na história do Ceará e encontrar as ideias-chave que nutriram este pensamento de que no *Ceará não existem negros*, logo, quilombolas.

2.3 Afrodescendência no Ceará: “ausência” e “invisibilidade negra”

Antes de tudo, abordar a existência e participação do negro no Ceará é ir de encontro com um grande dilema que se arrasta durante décadas, posto pela historiografia local a partir de uma ideologia falaciosa da “*não existência de negros*”, que por vezes se justifica ao mero fato de que aqui, primeiramente, ocorreu uma

²⁸ A certidão de autorreconhecimento expedida pela Fundação Cultural Palmares é o pontapé inicial para que as comunidades quilombolas possam ter o direito ao seu território efetivado. Posterior a esta etapa o processo segue para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), órgão este que é responsável pela elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) das comunidades quilombolas.

escravidão de forma branda²⁹, justificada ainda pelo fato de que os cativos “que viriam ao Ceará seriam filhos das africanas com brancos nascidos no Brasil” (FONTELES, 2009, p.6) e segundo que o quantitativo de escravos que para cá foram trazidos não eram expressivos se comparado aos demais estados brasileiros.

Segundo Barros (2002), o processo de colonização do “Ceará Grande” – assim como era denominado – ocorreu de forma tardia se comparada com as capitanias da Bahia e Pernambuco, isso por que este processo só se iniciará no século XVII. Como nos mostra Riedel (1988) que por volta de 1800, ocorreu no Ceará uma tentativa de se estabelecer o tráfico negreiro direto da África como forma da capitania não depender mais de Recife, Pernambuco ou Maranhão para importar “seus escravos, africanos, crioulos e mestiços” (RIEDEL, 1988, p. 100). Entretanto, a Rainha³⁰ não concedeu tal privilégio e o Ceará continuou obrigado a ser dependente das demais capitanias supracitadas.

A importação de escravos africanos para o Ceará era secundária e provinha dos entrepostos de Recife e São Luís preponderantemente e, em escala quase desprezível, dos de Salvador e Rio de Janeiro. Para o Ceará vinham, em quase totalidade, africanos do grupo angolano-congolês. (RIEDEL, 1988, p. 99)

Para Bezerra (2009) a afirmação de que não ocorreu tráfico direto de mão-de-obra escrava da África para o Ceará, é contundente. E é esta ausência na relação direta com o tráfico atlântico que fortalece o discurso da “ausência do negro” na composição étnica do território cearense, reforçando ainda a ideia da “pouca influência da cultura africana” (BEZERRA, 2009, p. 89). A pesquisadora em questão nos aponta cinco principais razões para a origem deste pensamento, fundamentado em autores como “Pedro Alberto de Oliveira Silva (1979; 1984; 1987); Oswaldo Riedel (1888); Alcântara Pinto (1984); G. Nobre (1987)”, a saber: *a*) o povoamento tardio da capitania cearense, *b*) a sua dependência da capitania de Pernambuco, *c*) a mão-de-obra cativa indígena abundante, *d*) uma atividade econômica centrada na pecuária favorecida pelas condições ambientais e por último *e*) o preço do cativo Africano incompatível com o numerário do colonizador (BEZERRA, 2009, p.90).

Nesta perspectiva, se “a capitania cearense não utilizou a mão-de-obra africana nos primórdios do seu povoamento foi em virtude de uma conjuntura econômica em formação que se servia da escravidão dos ‘negros da terra’” (BEZERRA, 2009, p.92), ou

²⁹ A escravidão branda que tanto foi disseminada na historiografia local era embasada no pensamento de que a forma escravista que reinou no Ceará fora a de cunho doméstico e que estes não provaram “o eito e a senzala dos latifúndios” (BRÍGIDO, 1919 *apud* RATTS, 2009, p. 17)

³⁰ A rainha que o autor faz menção é Maria I (Maria Francisca Isabel Josefa Antónia Gertrudes Rita Joana), também conhecida como a “Piedosa” e/ou a “Louca”. Teve seu reinado entre 1777 e 1816.

melhor esclarecendo, “nos albores da colonização os indígenas eram chamados de ‘negros’ pelos portugueses” (RIEDEL, 1988, p. 99). Os colonizadores em carência de capital para realizar essa importação escrava africana recorriam diretamente aqueles que aqui já estavam estabelecidos (indígenas) e dessa maneira colocava-se em cheque novamente a necessidade de importação de africanos para cá. Nesta conjuntura, nos aponta Barboza (2013) que após a expulsão dos Jesuítas, isso por volta do século XVIII, surge um discurso legitimador da liberdade dos índios que gera, por fim, a proibição da escravidão indígena. E que, conseqüentemente, outros mecanismos de mão-de-obra tiveram que ser acionados, incluindo a de origem africana.

Porventura, até a primeira década do século XVIII, “excetuando os escravos empregados na mineração do Cariri, não entraram grandes grupos de negros no Ceará” (CAXILÉ *et al.*, 2014, p. 26). Este argumento era sustentado,

[...] por um ofício expedido pelo governo Barba Alardo de Meneses, em 25 de outubro de 1810, ao ministro da Marinha e Domínio Ultramarinos, que lhe solicitou por ordem real, a remessa anual de mapas demonstrativos dos escravos vindos para o Ceará oriundos da África. **No dito relatório não consta nenhum carregamento para a capitania do Ceará.** (CAXILÉ *et al.*, 2014, p.26, grifo meu)

Ainda por volta do século XVIII é que haverá algumas outras tentativas esporádicas na entrada de africanos na Capitania, destacando que este aumento da população escrava deu-se em decorrência do cultivo crescente de algodão no século XIX, “mas até a abolição não vai exceder a 40 mil cativos” (BEZERRA, 2009, p. 95).

Em linhas gerais, pode-se afirmar que o escravo Africano ou de origem africana, entrando nas fazendas de gado e nos algodoais cearenses, foi proveniente dos centros importadores Brasileiros que traficavam diretamente com a África [...]. **Tendo ou não comercializado com a África, o fato é que o Ceará não estava excluído do circuito do tráfico, pois comprava cativos tanto para o trabalho agro-pastoril como para os serviços domésticos, dinâmica não muito diferente do resto do país, embora os adquirissem de praças locais.** (BEZERRA, 2009, p. 97, grifo meu)

Portanto, é a utilização destes cativos nas fazendas de gado, nos algodoais, engenhos de cana e nos serviços domésticos que irá alicerçar o argumento “comumente identificado pelos intelectuais membros do Instituto³¹ para justificar ‘a pouca expressividade’ ou ‘rarefação’ da escravidão negra no Ceará” (BEZERRA, 2009, p.96).

³¹ O instituto em realce é o Instituto Histórico do Ceará – ou simplesmente Instituto do Ceará (IC) – fundado em 4 de março de 1887, sendo a mais antiga instituição cultural do nosso estado e uma das mais antigas do Brasil. Ver www.institutodoceara.org.br.

Conforme Mariz (2012), o objetivo principal do Instituto do Ceará (IC) era além de observar os estudos de caráter geográfico, abranger também os estudos históricos e antropológicos apontando a formação histórica do Ceará. Como fruto destas investidas em campo e da produção dos intelectuais da época³² temos uma gama variada de publicações que buscavam investigar inicialmente os habitantes originais do território cearense “bem como a preocupação em identificar um distinto ‘outro’ (negros africanos) que, ao contrário do primeiro, não teria tido relevância na configuração identitária do povo cearense” (MARIZ, 2012, p. 134). Deste modo, teve o IC papel fundamental, senão o próprio responsável por ser “o lugar de canonização e de cristalização da imagem do Ceará como terra de portugueses e de índios e do cearense como mestiços acabocladados” (MARIZ, 2012, p. 279).

Até 1980, a tendência preservada entre os historiadores do Ceará diretamente ligados ou não ao I.C. era essa: a de, por um lado, situar a presença do negro no Ceará; mas, por outro, a de sublinhar a sua pouca participação na formação populacional e cultural do povo cearense. É possível cogitar que tal formulação é expressão do desejo de solucionar o impasse sobre o progresso do Ceará: sempre acreditando que a presença negra na população era sinal de subdesenvolvimento, devido as teses deterministas que predominaram até fins do século 19, e ao mesmo em que identificando em fontes primárias a chegada limitada de negros ao Ceará, esses historiadores vão concluir que o cearense é o fruto da relação entre o português e o indígena, pois quando o negro africano chegou ao Ceará em número significativo, o povo cearense enquanto tal já estaria formado; por outro lado, outra interpretação também é possível: a de que chegando ao Ceará em número reduzido, as populações negras foram se misturando com os mestiços já constituídos, de modo que essa mestiçagem teria promovido a sua diluição enquanto “povo” particular e a partir daí passou a compor, na condição de terceiro ingrediente, o povo cearense. (MARIZ, 2012, p. 139)

A presença negra enquanto “sinônimo de subdesenvolvimento”, realçava ainda mais as ideologias deterministas do século XIX. O que ocorria no Brasil era bastante evidenciado no contingente demográfico deste período. Em 1934, Sousa Pinto publica “*A libertação no Ceará da População Escrava*” onde nos apresenta dados da população africana no Brasil e Ceará. Destarte, segundo Sousa Pinto (1934), podemos inferir que em 1835 a população era constituída por 1.897.000 negros, 844.000 brancos e 628.000 mestiços. Tendo como porcentagem final de negros sobre brancos de 37,3 %. Porém, devido a proibição do tráfico negreiro internacional em 1850 a população negra permaneceu quase que estagnada. A partir dos anos de 1835 a 1872, (37 anos depois) a população branca que nos anos de 1835 era inferior a 37,2% do percentual da população negra, agora se sobrepõe a esta com 51.6%. Mas o que determinou esta queda da população negra e o aumento da população branca?

³² Oliveira (1887); Menezes (1965); Studart (1895).

Relativamente ao branco, deve-se ao crescimento natural da família aryana, ás selecções naturaes e sociaes e ao **notável desenvolvimento da imigração, ao norte e sul do País, de indivíduos italianos, portugueses, espanhoes, austriacos e alemães**; e relativamente ao elemento negro, é apesar da fecundidade do preto, a sua alta mortalidade, para a qual concorre em elevado grau o nosso clima [...] (SOUZA PINTO, 1934, p. 186, grifo meu).

O Ceará seguiu esta corrente ideológica não exclusivamente de um embranquecimento da sua população, mas também de um “acaboclamento”. Esse pensamento se propagava por todos os meios, como exemplo temos a obra *Iracema* (1864) de José de Alencar que “retrata o nascimento do primeiro cearense na condição de filho mestiço de uma índia, a própria Iracema, com um português, Martim Soares Moreno” (MARIZ, 2012, p. 299).

Nos ratifica Barboza (2013) no que é referente aos dados demográficos da população cearense, que em 1808, “a população da Província era de 12.878 pessoas, e dividida nos segmentos: mulatos 46.594 (37%); brancos 43.457 (34%); pretos 23.444 (19%) e índios 12.383 (10%)” (BARBOZA, 2013, p. 70-71). Desta forma, se levarmos em consideração a somatória do quantitativo de pretos e mulatos, observaremos que 53% da população cearense era de origem afrodescendente.

O tráfico atlântico de escravos para a Província do Ceará já havia sido reduzido nos anos de 1820 e estava praticamente encerrado na proibição dos anos 1850. Foi exatamente após a abolição do comércio transatlântico e ascensão das lavouras de café no Centro-Sul que o Ceará passou a ser centro exportador de escravos. Se considerarmos os anos de 1850 a 1876, temos 8.813 escravos negociados. (BARBOZA, 2013, p. 71)

É essa “exportação de escravos” do Ceará para as demais regiões, que denominamos de tráfico interprovincial. Este por sua vez “provocou a redução crescente de escravos de origem africana e seus descendentes, o que possibilitou à Província ter sido a primeira do Império a proclamar a abolição da escravatura” (BARBOZA, 2014, p.70). E é assim que o Ceará recebe a alcunha de “Terra da Luz”, pelo fato de ter sido “iluminada pela luz da razão de seus dirigentes que conduziram à liberdade todos seus habitantes” (BARBOZA, 2014, p.70). Contudo, diante deste tráfico interprovincial os negros estavam atentos para as novas transformações deste espaço, diante disto, muitos fugiam, emaranhando-se principalmente no interior do Estado e em direção à “fronteira Norte, hoje conhecida por Amazônia, destino que abrigava quilombos e comunidades de fugitivos desde os tempos coloniais” (BARBOZA, 2014, p.76).

Desde então, o Ceará mantém um senso comum baseado no tripé ideológico, como nos afirma Barboza (2014, p.71) fundamentado no “negro ausente, índio morto, português

desbravador”. Com este fim étnico, parece-nos que tudo está resolvido, entretanto, é aqui onde sujeitos outrora “extintos” e “invisibilizados” pela elite e historiografia cearense emergem na suprema tentativa de afirmar sua identidade e contradizer toda essa ideologia difusa tão densamente na história do Ceará. Resta-nos observar como essa “descoberta” deu-se na “Terra da Luz”, na perspectiva da emergência das comunidades negras quilombolas.

2.3.1 Trajetória Negra/Quilombola no Ceará

A emergência das comunidades quilombolas no Ceará acompanham a movimentação inicial do Movimento Negro Cearense e a de pesquisadores que se dedicaram a observar as transformações étnicas no Ceará, a exemplo de Alex Ratts. Portanto, são sobre estes estudos que nos debruçamos a analisar esta trajetória, pois é a partir dele que conseguimos avistar a “longa descoberta dos quilombos” neste Estado (RATTS, 2009).

Segundo Ratts (2005) é em meados de 1980 que a noção da distribuição da população negra cearense dá-se de forma consistente, principalmente a partir da “descoberta” das comunidades negras rurais de Conceição dos Caetanos e Água Preta. A atuação de Ratts neste cenário é emblemática, pois como o próprio autor descreve “após minha inserção nos movimentos negros e um contato com aquelas localidades, propus em conjunto com outros/as ativistas um ‘mapeamento’ das ‘comunidades negras rurais’”. (RATTS, 2005, p. 01).

Desta maneira, o pesquisador inicia os primeiros mapeamentos destas comunidades no âmbito estadual, iniciando um processo de “descoberta de agrupamentos negros, em contraposição a um senso comum bastante difundido, inclusive pela historiografia regional, [...] da ‘quase ausência’ dos negros” (RATTS, 1997, p. 109). Por conseguinte, junto a este pleito destacamos dois marcos temporais, portanto, o início destas “descobertas”, no fim dos anos de 1970, e a formação do movimento negro no Ceará, no início da década de 1980, onde as discussões sobre a “descoberta” de agrupamentos negros no Estado ganha destaque, apontando grupos de norte a sul, desde a capital e principalmente os municípios do interior (RATTS, 2005).

De forma preliminar, Ratts (2009) destaca que naquele período existiam (e existem) comunidades negras rurais em mais de 20 municípios do Estado, porém ainda em processo de reconhecimento e autoafirmação identitária, dentre elas “o mais conhecido é Conceição dos Caetanos, no município de Tururu, que tem mais de 109 anos

de existência” (RATTS, 2009, p. 19). Neste âmbito identifica-se na literatura histórica regional menções a outros agrupamentos negros espalhados no interior do Ceará e que revelam a movimentação negra/quilombola e também o início de um pleito ressignificatório da historiografia oficial que ocultava a trajetória negra cearense.

Nesta perspectiva, em 1967, o naturalista Renato Braga, pública sua obra “*Dicionário Geográfico e Histórico do Ceará*” onde nele há menção a Bastiões³³; “povoado com 50 habitações e escola municipal, sobre a serra de seu nome, município de Iracema. Habitado exclusivamente por pretos, dedicados à lavoura, com a particularidade de serem todos alfabetizados” (BRAGA, 1967 *apud* RATTS, 2009, p.103). Conforme Bezerra (2012) esse primeiro registro é um dos poucos documentos que abordam este agrupamento e é a partir de então que “Bastiões passou a se redefinir quanto à composição étnica” (BEZERRA, 2012, p 52-53).

Por volta de 1970-80 há a identificação de outro agrupamento negro, desta vez “uma equipe da Universidade Federal do Ceará contata a comunidade de Conceição dos Caetano e chega a produzir o filme ‘Conceição dos Caetanos: um suposto reduto de escravos’” (RATTS, 2009, p.104). Sobre isto nos esclarece Ratts (1997) que para a produção deste filme a equipe da UFC levou para Conceição alguns instrumentos de tortura utilizados no período escravocrata. Segundo eles, este ato objetivava “suscitar lembranças da escravidão, de um presumível passado do grupo” e como consequência deste feito “os Caetanos até hoje não gostam dessas imagens (e no filme nota-se que não encaram a câmera quando estão usando tais instrumentos)” (RATTS, 1997, p. 14).

Para além deste episódio, em 1982 “um grupo de pesquisadores ligados ao Núcleo de Geografia Aplicada da Universidade Estadual do Ceará localiza três agrupamentos negros no município de Aquiraz: Goiabeiras, Lagoa do Ramo e Vila dos Pereira” (RATTS, 2009, p.104-105).

Um marco significativo na trajetória negra cearense se dá em 1992, quando o “Fórum de Entidades Negras organiza na Universidade Federal do Ceará o seminário ‘**Negrada negada: o negro no Ceará**’, no qual é lida uma lista com mais de 50 localidades de maioria negra distribuídas em todo o estado” (RATTS, 2009, p.104-105). Segundo Sousa (2006) nas comemorações do 13 de maio do ano de 1992, momento este de comemoração pela primeira década de articulação do Movimento Negro no Estado do Ceará, foi organizado este seminário, entre os dias 12 e 16 de maio, com a participação

³³ Nos aponta Bezerra (2012) que a serra dos Bastiões é um dos distritos do município de Iracema, situado no sudeste do Estado do Ceará. No topo da serra encontra-se o agrupamento denominado Bastiões, composto por 300 famílias, sendo que destes 90 são reconhecidos como negros (as) quilombolas.

de Lélia Gonzáles (RJ), Albérico Paiva Ferreira (do terreiro Axé Opô Afonjá – BA) e Eurípedes Funes (UFC) cujo objetivo era, se não outro, discutir a realidade do negro e a persistência “nos estereótipos preconceituosos presentes em nossa sociedade: a ‘morenidade’, ‘não há negros no Ceará’, ‘macumba é coisa do demônio” (SOUSA, 2006, p.153).

Passado este período, em 1998 os diversos olhares começam a encontrar “a face negra do Ceará”, momento em que se reconhece os “novos” atores sociais, fruto das investidas e dos diálogos travados no Estado. Isso se deve ao fato do reconhecimento oficial enquanto quilombo e quilombolas pelo governo federal; “[...] primeiro, Conceição dos Caetano em 1998, pela Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura. Depois Bastiões, em Iracema, é contemplada com projetos federais. E agora, a comunidade dos Souza, em Porteiras” (RATTS, 2009, p, 104). Vê-se o início de ações federais voltadas para as comunidades quilombolas no Estado e também o momento em que os olhares se voltam para os afrodescendentes enquanto sujeitos de direito.

Uma outra ação que destacaremos aqui é o 1º Encontro de Comunidades Negras do Ceará, realizado em setembro de 1998 no município de Quixeramobim, via PAN³⁴ (Projetos Agrupamentos Negros) com apoio do IMOPEC e da CESE, “com a presença de representantes de Conceição dos Caetano, Goiabeiras, Bastiões, Mundo Novo e de outras localidades” (RATTS, 2009, p.105). Segundo Bezerra (2009) a finalidade deste encontro era a de reunir representantes das comunidades negras, buscando a sua articulação e aproximação, visto que as mesmas se encontravam dispersas por inúmeras localidades dentro do Estado.

Conta-nos Ratts (2009) que no ano de 2002, estando em Fortaleza para auxiliar “um convênio entre a Fundação Cultural Palmares, o Instituto de Terras do Ceará e uma entidade do movimento negro”, ele vê nas mãos de um técnico uma lista com 20 municípios que poderiam ser “Agrupamentos e/ou Comunidades Negras do Ceará” e que esta lista “reaparecia refeita e ampliada a lista de 1992” (RATTS, 2009, p.105-106). A partir de então, outros agrupamentos foram identificados, alguns certificados e, atualmente, segundo dados da Fundação Cultural Palmares (2016), existem 43 comunidades quilombolas certificadas no Estado do Ceará, como mostra a linha do tempo a seguir:

³⁴ Segundo Bezerra (2009) o PAN foi uma associação formada por estudiosos da temática negra que intercalava-se com a atuação política do Movimento Negro. Tendo como um dos seus principais idealizadores desse encontro o próprio Alecsandro Ratts.

Antes de encerrar este capítulo trago um dado de extrema relevância para nossa pesquisa. Ao analisar os estudos de Ratts (2005) me deparei com uma tabela feita em 1998 que me instigou. Nela há os primeiros agrupamentos negros mapeados no Estado, porém, como se tratava de um trabalho inicial algumas questões ficaram em aberto, como a possível existência, bem como o nome, de comunidades negras pertencentes aos municípios de Pacajus, Cariri e Inhamuns, como podemos observar na tabela abaixo:

Quadro 2 - Ceará - Agrupamentos Negros	
AGRUPAMENTO	MUNICÍPIO/REGIÃO
Lagoa do Ramo	Aquiraz
Goiabeiras	Aquiraz
Alto dos Pereiras	Aquiraz
Conceição dos Caetanos	Tururu
Água Preta	Tururu
Bastiões	Iracema
?	Pacajus
Luanda (?)	Cariri
?	Inhamuns

Quadro 1. Primeiros agrupamentos negros no Ceará.
Fonte: RATTTS, 1998

Na tabela é citado o município de Pacajus, porém há um ponto de interrogação quanto ao nome do agrupamento. Na ocasião Ratts faz menção à comunidade de Base – Pacajus, que é geopoliticamente dividida de Alto Alegre, todavia partilham a mesma trajetória. Já as primeiras citações referentes à existência da comunidade de Alto Alegre, ocorreram entre os anos de 1957-1958, pelo antropólogo Thomaz Pompeu Sobrinho. Neste mesmo ano foi realizado um curso de Preparação Antropológica pela UFC, que resultou na formação de uma equipe de pesquisadores que realizaram pesquisas no interior do Estado. Segundo Pompeu Sobrinho (1957) estas investidas em campo resultaram na coleta de inúmeras e preciosas informações, por vezes inéditas, “a respeito dos remanescentes indígenas de Pacajus (índios e Paiacus) e de uma comunidade de negros que se isolara naquele mesmo município, ali vivendo quase auto-suficiente há cerca de um século” (POMPEU SOBRINHO, 1957, p.4). É a partir daí que uma comunidade de negros que viviam “isolados” e “auto-suficientes” surge, apontando um caminho para se “descobrir” mais uma comunidade quilombola no Estado.

CAPÍTULO III

MEMÓRIAS DE CAZUZA: A CONSTRUÇÃO E TRAJETÓRIA IDENTITÁRIA DE ALTO ALEGRE

Nosso enfoque inicial sobre a comunidade quilombola de Alto Alegre perfaz caminhos que nos apontam os elementos que dão subsídios para refletir a sua trajetória e a construção da identidade étnica entre seus moradores, o que nos chama atenção Kreutz (1999), já que esta identidade não pode ser interpretada como já constituída ou mesmo naturalizada, mas deve ser vista a partir da sua percepção. Assim, não há uma definição exata, visto que as identidades estão em constante processo de construção e devem ser definidas não por fatores biológicos, mas sim por uma trajetória histórica específica.

A partir disso é possível enveredar outros caminhos que são traçados por estes sujeitos, que protagonizam a construção de sua história, delineando-a, construindo e fortalecendo a sua identidade, que particularmente é a etapa em que Alto Alegre se encontra. Portanto, interessa-nos através deste capítulo perceber o sentido da identidade, da memória, de sua ancestralidade e dos laços de parentesco desta comunidade negra. Estes, por sinal, são elementos cruciais para captar a transversalidade de temas que os envolvem, e no caso dos três últimos elementos, são mecanismos que reforçam e fortalecem a identidade coletiva do grupo.

Com base neste olhar multifocal sobre a trajetória histórica e social dos *Quilombolas de Alto Alegre*, será possível sublinhar juntos aos interlocutores alguns marcadores que realçam o seu pertencimento étnico e a busca por direitos, que se alinhava com as demandas de reivindicação territorial. Assim, como já explicito no título do capítulo, o foco a ser mantido está primeiramente nas memórias de Cazuzo, cujo é o ancestral-fundador da comunidade quilombola de Alto Alegre. Por meio dos diálogos procurei trazer à tona as narrativas que (re) contam sobre seu ancestral e também da formação da própria comunidade.

Portanto, pensar a construção de uma identidade, neste caso quilombola, é muito mais que caminhar para uma reflexão exclusivamente por um viés politizado que caracteriza o pleito quilombola, mas é também lançar olhar para o contexto histórico e relacional que acompanha a trajetória social e histórico percorrido pelas comunidades negras, o que a partir deste ponto passaremos a observar na comunidade de Alto Alegre.

3.1 Identidade e memória entre os Quilombolas de Alto Alegre

“porque nós, a família de quilombola sofremos muito!”
(Tio Vicente, 92 anos de idade)

Este tópico inicia-se com a percepção da realidade vivida e (re) contada pelos moradores de Alto Alegre. A frase acima, por exemplo, citada por *Manoel Vicente da Silva*, mais conhecido como Tio Vicente, um dos mais velho da comunidade com 92 anos de idade e também bisneto do ancestral-fundador Negro Cazuzá, é uma referência muito forte do que falamos. A afirmação de Tio Vicente surge em um momento em que o passado vivido e construído pelo grupo é acionado. Nesta ocasião, algumas palavras-chave como “dificuldades”, “sofrimento” entre outros, vão ganhando forma em um tom que diferencia a trajetória histórica do grupo ao mesmo tempo em que cria um elo de coesão que interliga este passado ao momento presente.

O passado, neste caso, será o caminho pelo qual nos enveredaremos, observando os marcadores temporais realçados pelos interlocutores para assim efetuar uma (re) leitura da trajetória coletiva do grupo. Além disso, ficou bastante evidente que é por intermédio deste mecanismo que os quilombolas de Alto Alegre referenciam e alicerçam a sua identidade no tempo presente, elencando do seu passado os elementos que reforçam as fronteiras simbólicas de sua identidade diante das negociações com a alteridade que os circundam e também da relação que há entre estes sujeitos e o território que desde seu ancestral é mantido geracionalmente.

Encontramos nos diálogos, tanto com os *troncos velhos*³⁵ quanto com as novas gerações, marcadores bastante nítidos que mostram o quanto as negociações mais simples em torno de uma identidade mais objetiva (MUNANGA, 2012), pautada em elementos mais básicos como a cor negra da pele, cabelo etc., e que marcam de primeiro momento uma diferenciação social, se davam com nítida assimetria e tais elementos eram vistos por esta alteridade como motivo de diferenciação, não positiva, mas negativizada, que são percebidos nas relações sociais, principalmente com as “*peças das Queimadas*” e que culmina com as relações de trabalho. Portanto, nos deteremos a perceber como estes atores sociais eram vistos por esta alteridade e como essas fronteiras eram mantidas.

³⁵ O termo *troncos velhos* surge, a partir da pesquisa de Rodrigues (2006), como uma expressão recorrente cujos descendentes de Anastácia, fundadora do quilombo que leva seu nome, utilizam para fazer referência a gerações anteriores a sua assim como para referenciar os mais velhos.

Neste sentido, para pensar estas primeiras questões trago os diálogos com os mais velhos, portanto, os *trancos velhos* de Alto Alegre. Escolhê-los como interlocutores tem seu significado, afinal, a trajetória histórica-social de Alto Alegre não é documentada, com exceção de alguns recentes trabalhos científicos que tratam do assunto³⁶, o que lança luz a potencialização dos depoimentos orais, já que, antropologicamente pensando “a explicação que dão para a sua origem, é tão válida como os documentos históricos, muitas vezes inexistentes” (ANDRADE, 1998 *apud* SANTOS, 2011, p. 12). Logo, quando se faz necessário fazer uma (re) leitura desta história é necessário navegar nas memórias dos *trancos velhos*, que apesar de estarem no plano individual elas traçam uma “memória social, familiar e grupal” (BOSI, 1994, p. 37).

Quem lança luz sobre esta questão é Maurice Halbwachs (2003), cujo defende a ideia que as memórias individuais circunscrevem também uma “memória coletiva”, já que esta “é o grupo visto de dentro (...). Ela apresenta ao grupo um quadro de si mesma que certamente se desenrola no tempo, já que se trata de seu passado, mas de tal maneira que ele sempre se reconheça nessas imagens sucessivas” (HALBWACHS, 2003, p. 109). A memória, portanto, é um importante fio condutor para redesenhar acontecimentos, por exemplo, que tiveram um grau elevado de importância para a sua trajetória particular, que, “no momento em que examina seu passado, o grupo nota que continua o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo” (HALBWACHS, 2003, p. 108).

Concomitantemente, Pollak (1992) infere que a memória é um fenômeno construído individual e socialmente, gerando uma ligação entre ela [memória] e o sentimento de uma identidade. O autor toma o sentido de identidade, mesmo que de maneira simplificada, enquanto a imagem de si para si e para o Outro, gerando uma referência sua e tomando ainda critérios de aceitabilidade, admissibilidade e de credibilidade por meio da negociação direta com estes. É essa “negociação” que dá sentido à formação da identidade, pois como explicita Hall (2011), ela é formada pela interação entre o “eu” e a “sociedade”. Para Hall (2011), o sujeito tem um núcleo ou “essência interior” que é o seu “eu real”, mas que este é formado e modificado em um constante diálogo com os mundos “exteriores” e as identidades que esses mundos oferecem.

³⁶ Ver SANTOS (2012) e PIMENTEL (2009).

Desta forma a memória, recurso valorizado pelos quilombolas de Alto Alegre, cumpre o papel de dar o “sentimento de continuidade e de coerência (...) em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 204), o que os leva até a sua ancestralidade negra. Serão de início as memórias dos *trancos velhos*, que perfazem um caminho percorrido pela coletividade que nos guiará por esta estrada, de modo que esta será uma ponte para a reflexão desta trajetória para a partir disso pensar a condição atual destes sujeitos.

Neste sentido, alguns dias antes de ir a campo e entrevistar estes interlocutores ocorreu algo no mínimo inesperado. Estava caminhando pela rua principal da comunidade quando avisto Mariana Alves – uma jovem quilombola – que me cumprimentando, questionou se por acaso eu teria algum material de leitura que tratasse da temática quilombola, o qual seria para ajudá-la na realização de um trabalho escolar. Respondi-lhe que tinha alguns textos, porém era necessário selecioná-los conforme a necessidade do trabalho. Então combinamos um dia na mesma semana para que ela fosse até minha residência detalhar o material.

No dia marcado, Mariana chega em minha residência acompanhada de quatro meninas que também estavam neste grupo de trabalho, a saber: Milena Ramalho, Sara Bento, Isabelle Oliveira e Raylca. No embalo de nossa conversa elas me contaram que iriam entrevistar Tio Vicente e Tio Cirino, e como havia planejado em entrevistá-los também, me prontifiquei a ir com elas e fazermos conjuntamente. No dia especificado, me dirigi até o ponto de encontro antes acertado e notei que o grupo havia aumentado, se antes éramos seis, agora éramos oito jovens com o intuito de compreender mais acerca das narrativas de formação da comunidade de Alto Alegre. Todos prontos, nos dirigimos até a casa do Tio Vicente.



Figura 3. Isabelle indo conosco conversar com Tio Vicente na Base/Pacajus. **Fonte:** Ferreira (2017)



Figura 4. Grupo dando uma pausa durante a caminhada. **Fonte:** Ferreira (2017)

Para isso tivemos que caminhar até a comunidade de Base/Pacajus, (comunidade-irmã de Alto Alegre) que se situa em região limítrofe entre ambos os municípios. O percurso durou em torno de 15 minutos, tempo suficiente para que o grupo conversasse sobre diversos assuntos ao mesmo tempo em que reclamávamos da intensidade do calor, já que eram aproximadamente 10 horas da manhã. O dia planejado foi em um domingo e geralmente neste dia Tio Vicente, assim como parte dos membros da comunidade, vão à feira em Pacajus, portanto, estávamos receosos se iríamos ou não encontrá-lo em casa.

Para nossa surpresa Tio Vicente passa por nós na “garupa” de uma moto. Estava voltando da feira. Este foi o tempo suficiente para que chegasse em sua casa assim como nós. Ao chegar, o grupo tomou a frente e foi logo adentrando em sua residência, chamando-o e logo veio nos receber – em passos calmos e ainda com a boca suja de farinha, conforme nos contou que estava tirando o desjejum, o que interrompemos. Mesmo assim, Mariana lhe explicou que o grupo queria conversar com ele sobre a comunidade a comunidade, o que nos foi atendido com um simples “posso!”. Nos acomodamos, alguns no chão e outros no “parapeito” de sua residência, liguei o gravador e então Tio Vicente foi nos contando sobre sua vida e o que ele chama de “*a carrera de Alto Alegre*”.



Figura 5. Tio Vicente nos recebendo em sua residência em Base/Pacajus-CE. **Fonte:** Ferreira (2017)

Nossos diálogos deram-se até certo ponto de maneira espontânea, deixei-o que navegassem em sua memória, observando os elementos que considera mais pertinentes sobre a trajetória histórica e social do grupo. Uma ou outra intervenção foram

necessárias apenas para que os diálogos não tomassem outros rumos, já que como afirma Bosi (1994) “a memória é um cabedal infinito”. Desse modo o que veio à tona foram as relações de trabalho comunitário, a experiência de vida que traça a realidade de toda uma geração e as memórias de Negro Cazuza, o ancestral-fundador de Alto Alegre – cujo refletiremos no próximo tópico.

De início Tio Vicente conta que a trajetória da comunidade de Alto Alegre foi marcada por inúmeras adversidades e obstáculos, e como tentativa de exemplificar tal afirmação ele passa a nos contar sobre os períodos de seca e de fome onde ele e seus irmãos tiveram de enfrentar. Em meio a essas adversidades e como garantia para delas “escapar” – no sentido de sobreviver –, Tio Vicente nos conta que teve de tomar algumas atitudes para driblar essa situação, tal como comer calango³⁷ e frutos “do mato” com seus irmãos e servir caldo feito com cascas de feijão para seu filho, conforme nos descreve esse momento:

Mas, meu filho eu passei fome, eu passei fome, passei tanta fome que fome duía, (...) minha mãe foi buscar recusso pra nois escapar, deixou mei lito de feijão pra nois butá no fogo pra nois cumer pra ela puder ir fazer essa viagem, ela saiu de madrugada, aí ela chegou de madrugada, e sempre que ia voltar no mermo dia ainda e num deixou ela voltar. Quando foi no outro dia era tanta fome negoço de 8h do dia, meu irmão mate um calanguin desse pra eu cumer que eu tô em ar de morrer, pelo amor de Deus mate, mate aí (...). Ele matou dois calanguin um pra mim oto pro meu irmão (...) aí matou um calanguin, pelemo, butemu pra tirar a peinha, tiremu ar tripa, fogão tava aceso, salguemo, tacamu na brasa depois cumemu, era tão bom parecia que nois tava cumenu era queijo a coisa melhor do mundo, bebemu água ah, agora vam esperar pela mamãe, mamãe ela chega logo, se não chegar logo mata oto pra cumer, até ela chegar. Agora nois num morre de fome não, calango é bom! Aí, quando deu um pedaço mamãe chegou cum fartura de cumer uma sacaria de mercaduria, o Antoin meu irmão cum oto, aí, pontu, foi a fome maior que eu vi na minha vida!

E o relato continua:

Prá cá eu vi uma fome ainda, ainda vi uma fome ainda depois que eu cheguei aqui, (...) eu vi uma fome tão medoinha em riba de mim que quando cheguei que vi meu fie chorando aqui meu fie o que tu tem? Papai é fome! Não aguento mar não papai! E a minha mulher tava fazendo o cume pu irmão que é doente ali. Eh, vala já sei o que eu vou fazer, entrei pá dento, já tinha botadu umas cascas de feijão no fogo, aí fiz um caldo, imbromei, imbromei, aí butei pra ele bebe, taí fica bebendo aí. Rapaz esse menino bebia com tanto gosto, chega fumaçava, meu fie pelo amor de Deus ifria esse caldo pá tu bebe! Se não tu morre, cuzinhado! Aí, foi a derradeira fome maió que eu senti, essa derradeira fome foi essa. (...) cumia croatá quando ia assá tirava aquela buchazinha, rasgano e cumeno cum sal, pá durmir, sofremu... mucunã, braba cumi braba, agora só não comi braba quando cheguei aqui, mar lá eu cumi muito, muito mermo. Pisava pá pudê dá o ponto, mucunã do mermo jeito, mucunã precisava fervê bastante. Meu fie eu vou dizer uma coisa eu

³⁷ Réptil de pequeno porte que vive geralmente em regiões quentes e entre pedras.

sofri muito comendo porqueira dur mato, a comida do Alto Alegue era pipoca, tamatarina que chama tamarina, cajá, a capenga de croatá da fruta, ubaia, umeixa... Inda tem mais... Xixá... Essas coisinha réia que a gente comia pá escapá. (Tio Vicente, 92 anos, Base/Pacajus)³⁸

Este primeiro panorama do passado particularmente vivido por Tio Vicente, e também por sua geração, é marcado pela pobreza coletiva que gera a fome e que exigiu mecanismos práticos para “escapar” dessas situações. A fome extrema que o faz comparar o calango com queijo e também da maneira como as “porqueras do mato” (frutas, por exemplo) eram possíveis refeições, nos mostram que conforme a necessidade eles tiveram que se adaptar as circunstâncias e contorná-las. Apesar dessa difícil realidade ainda há espaço para se ter orgulho, pois *“as coisa num era munto fácil pra gente viver não, mas vivemu graças a Deus!”*.

Este momento também é recordado por *Maria de Sousa da Silva* (67 anos), popularmente conhecida por Tia Soiza, e que faz questão de se apresentar: *“eu sou da agricultura, eu sou agricultora, bonequeira³⁹, o que mais? Raizeira ...faço remédio caseiro”*. Como apresentada, Tia Soiza é quem faz os remédios caseiros da comunidade, técnica aprendida com seu pai e que hoje cumpre seu legado, como lembra de um diálogo com ele: *“quando eu morrer é pra você fica no meu canto e foi mermo, eu fiquei no canto dele mesmo, graças a Deus!”*. Apesar de existir um posto de saúde comunitário, os remédios de Tia Soiza são muito recorridos, tanto pela comunidade como pelos de fora dela.



Figura 6. Maria de Sousa da Silva (Tia Soiza) e as plantas medicinais.
Fonte: Ferreira (2017)

³⁸ Entrevista realizada em 30/10/2016 na residência do Tio Vicente na localidade de Base – Pacajus.

³⁹ O termo “bonequeira”, utilizado pela interlocutora, faz referência a uma ação proposta por algumas mulheres da comunidade em gerar renda a partir da confecção de bonecas negras feitas com tecidos diversos. Assim, aquelas que participam se intitulam e são intituladas como “bonequeiras”.

Quando lhe pergunto sobre as condições de vida na comunidade ela é enfática na afirmação:

Porque de primero pra nois sobreviver aqui, teve um tempo aí pra gente comer aqui, como nossos pai ia buscar lá numa vazante acolá: batata, mandioca. Mamãe chegava, relava, fazia patichã, que é pra nós comer, fazer o pirão de peixe, mamãe cozinhava o peixe e fazia o pirão, patichã, pra nós comer, sobreviver. E tamo hoje em dia tudo muié véia parideira, tudo, viu? (risos). O tempo se foi e terre tempo ruim pra nós aqui. **(Tia Soísa, 67 anos, Alto Alegre)**⁴⁰

Esse “tempo ruim” que tanto Tia Soísa como Tio Vicente vêm destacando, principalmente no que diz respeito a dificuldade em se alimentar, se alinha com outro agravante para a época: as secas.

Em 1977 (...) houve uma seca munto grande, uma seca tão grande que o caba ia achar água na serra do Mucunã, achar água pá bebê. **(Tio Vicente, 92 anos, Base – Pacajus)**

As secas, neste contexto, surgiram com menor referência em nossos diálogos, mas o que se denota é que os moradores de Alto Alegre não estavam inertes diante das situações deste tipo. Como alternativa para encontrar água potável e assim minimizar os impactos da estiagem, era necessário deslocar-se para outras regiões, como por exemplo, para a Serra do Mucunã, localizada no município de Maracanaú, aproximadamente 50 km de distância de Horizonte.

Estas circunstâncias iniciais trouxeram impactos significativos sobre o desenvolvimento comunitário (pautado na agricultura de subsistência) o que fez com este conjunto de fatores impossibilitasse a manutenção das plantações e da qualidade final da produção, levando conseqüentemente a sua perda. Portanto, como Tio Vicente afirma, é a partir dos anos 60 que essa situação vai começar a melhorar, atribuindo essa mudança às alternativas de trabalho, o que até então eram mínimas. Como solução para encarar estes obstáculos os moradores de Alto Alegre passaram a buscar nas possibilidades de trabalho conjunto uma forma de se manter, e é neste ponto que a aproximação de relações sociais e de trabalho estabelecido entre os moradores de Alto Alegre e as “*pessoas das Queimadas*”, particularmente aquelas que compõem a família Nogueira⁴¹, ganha forma.

⁴⁰ Entrevista realizada na residência de Tia Soísa, em 24/09/2016.

⁴¹ O município de Horizonte é composto basicamente por quatro distritos, sendo eles: a Sede do município, Aningas, Dourado e Queimadas. Neste último distrito é onde a comunidade de Alto Alegre se localiza e mantém suas relações sociais. Também é nesta região que a família Nogueira reside e se destaca por razões econômicas, políticas entre outras.

Retomando o dialogo com Tio Vicente, questiono-lhe sobre as possibilidades de trabalho nesta época e com que se trabalhava, como nos conta:

Eu trabaiava pro Carlo Nogueira, Antonio Nogueira, eu trabaiava pra esse povo o dono daqueles terreno ali. (...) nesses terreno aqui eu travaiva de meia, era, brocava 100 metro de chão e só tinha 50 e eu já vim tratar de 50 metro de chão depois deu casado que eu comecei a plantar 100 metro de chão. No tempo que eu fui solteiro era 50 metro, plantava, ali tem uns 6 roçado que eu broquei de 50 pra cá (...) todos os ano eu brocava roçado, tem oto mais pro lado de lá de roçado que eu brocava. Tudo era de meia, um ano eu plantava pra mim só, no oto ano plantava de meia. Mas, deixei de plantar depois de 90 pra cá que o caba vendeu esses terreno o que eu faço é pra mim (...) só trabaiava de meia. Mar é ruim rapaz, o caba trabaiá de meia, tirava um saco precisava partir, cansei de baté 20 saco de feijão, ar veis era 15, 22 saco de feijão batia. As veis tirava, batia de 30 saco de feijão um bucado. **(Tio Vicente, 92 anos, Base – Pacajus)**

Tio Vicente faz referência ao trabalho desempenhado pelos homens da comunidade e que eram bem restritos restando apenas as possibilidades de se trabalhar “brocando” a terra, cujo consistia em fazer a limpeza da área que geralmente era agricultável, posteriormente plantando-a (feijão, milho e com destaque para a mandioca), porém o resultado final dessa produção era repartido entre duas partes, o que configurava o sistema de “meia”.

Ora, por este ser um sistema ambivalente é oportuno constar que ambas as partes precisavam contribuir com algo, neste caso a família Nogueira entrava com as terras e os moradores de Alto Alegre com a mão-de-obra. A grande questão é que neste ponto o trabalho surge como já incluso neste sistema de “meia” e também já é notório o sentimento de dependência que existia na relação de trabalho, portanto, a explicação deste fenômeno está na possibilidade de que, neste momento especificamente, faixas de terras agricultáveis da comunidade passaram a estar sob domínio dos empregadores.

Os relatos [de fome] recobrem o período mais vivo na memória em que a força de trabalho da comunidade era absorvida principalmente pela família Nogueira. O que está sendo dito aqui não é que o grupo imediatamente vizinho e antípoda da comunidade o fez passar fome, mas que as terras abertas ao cultivo estiveram dominadas pela família Nogueira a partir de determinada época na história da comunidade. (...) Os poucos recursos, a absorção da força de trabalho de forma implacável em criar uma dependência exclusiva por parte da comunidade aliados à estiagem (...) foram coadjuvantes para as situações de fome, sendo que *a indisponibilidade de terras começou a ser engendrada aí, quando pedaços de terras da comunidade foram trocados por comida.* (URSINI e CLEMENTE, 2008, p.50)

A partir de então podemos passar a enxergar, em termos territoriais, que as dificuldades em se produzir alimento devido às secas e ainda diante da fome que os abatia, se constituíram como elementos coadjuvantes para que a comunidade fosse

levada a “trocar” faixas de terras por comida, já que estas eram o único bem de valor que eles dispunham. Posteriormente, com o esgotamento das grandes áreas agricultáveis, restando aos moradores de Alto Alegre apenas as pequenas áreas de subsistência, foi a vez da mão-de-obra exclusiva servir como mecanismo para a troca por alimentação – o que veremos em diálogos mais adiante.

Questiono então a Tio Vicente se os seus irmãos trabalhavam do mesmo jeito que ele, através do sistema de meia.

Do mermo jeito, mas tudim morreru só tem vivo dois, eu e ele, cumpadi Cirino que ainda tá vivo, o resto já morreru tudim! Eram 8 irmão, a família do meu pai era 14 filho. Mas, criou-se 12, o resto morreu pequeno e já morreu quase tudim, o que tá inda sou eu 92 ano.

E continua afirmando sobre a situação no trabalho:

Mas eu vou dizer uma coisa sufri, sufri como (incompreensível) sofreu! Sofri bastante! Nesses mato aí, meus pés não tem unha não, mar não, esses mato tudim foi brocado uma parte pela minha mão, graças a Deus! Quando eu chegava, uma pessoa falava pá impeleitá, eu impeleitava, brocava, trabaiaava alugado e ganharrá mixaria! E só amiôrei quando em 90 eu me aposentei... Trabaiaava só pra mim, era três dia no alugado, três dia pra mim e a semana só trabaiaava um dia pra ele, a coisa não era boa não rapaz, era muito rui! Armaria quando eu me lembro desse passado.

Além dessa possibilidade de trabalho, mais rígida, há um outro mecanismo que possibilitava um outro meio de trabalho, neste caso eram as “casas de farinha” que também pertenciam aos Nogueiras. Essa modalidade de trabalho foi de suma importância para a manutenção do grupo, já que fornecia maiores oportunidades de empregos não só para os homens, como também para as mulheres. Sobre isto, Santos (2012) nos esclarece que a principal forma de subsistência dos moradores de Alto Alegre passou a ser através da plantação de mandioca e também pela fabricação de farinha. Esta atividade foi bastante imperativa na região das Queimadas como um todo. Ainda segundo a autora, a produção deste tipo de alimento era bem restrita ao consumo interno, contudo, essa dinâmica passa por transformações por volta de 1960, tendo seu auge entre 1980-1998.



Figura 7. Moradores de Alto Alegre trabalhando em uma “casa de farinha”. **Fonte:** Arquivo pessoal de Tio Cirino.

Sobre este assunto, os diálogos com *Teresa de Jesus*, 39 anos, doravante Ana como é conhecida, e que foi uma das lideranças da comunidade⁴² – e também com *Tatiana Ramalho da Silva* – 29 anos e atuante no movimento quilombola na comunidade desde 2013 – são bem esclarecedores e possibilitam uma compreensão não só do trabalho, mas também do que ocorria neste ambiente. Ana afirma que seu pai vivenciou bem este momento, trabalhando nas “casas de farinha” e participando das “farinhadas”, como descreve:

Meu pai naquela época, tempo de muita dificuldade na comunidade, e na verdade naquela época o pessoal só tinha os Nogueiras né, só era a família Nogueira para trabalhar, aquele povo ali das Queimadas. O povo do Alto Alegre sempre trabalharam pra família Nogueira, né, porque muitos e muitos ali não tinha outro, se ia apanhar castanha era nas quintas dos Nogueiras, fazer farinha... meu pai mesmo trabalhava na farinhada, na casa de farinha dos Nogueiras. Então, o dia dele não era pago com dinheiro, era pago com um quilo de farinha, é pelo um quilo de feijão, e dinheiro eles não recebia, era em troca disso. Sempre foi muito difícil serviço naquela época e meu pai trabalhou muito (...). (**Ana, 39 anos, Quilombo da Armada – Canguçu/RS**)⁴³

Um importante detalhe trazido pela interlocutora é o fato de que para a prestação dos serviços realizados não havia pagamento em dinheiro, mas que este era pago com um quilo de farinha, feijão etc., elementos que apontam para um sistema de troca, ou seja, antes “*terras/alimento*” e agora “*mão-de-obra / alimento*”, que se fortificava na medida em que a comunidade necessitava e dependia da alimentação o que poderia ser conseguida com a sua mão-de-obra, acentuando uma interdependência quase que exclusiva através dessa relação de trabalho.

Mas o estreitamento dessas relações abria margem para outras possibilidades de minimização do impacto da fome e do sofrimento sobre os filhos, surgindo a possibilidade de um ou outro ser “criado” e/ou “apadrinhado” junto aqueles que possuíam melhores condições econômicas, ou seja, a família Nogueira, o que particularmente ocorreu com Ana.

Fui criada numa família rica, mais conhecida como a dos Nogueiras que eram meus padrinhos e meus pais me deram muito pequena ainda, na idade de 7 anos de idade. Meus pais me entregaram pra meus padrinhos me criar, mais o preconceito dentro da casa vinha até dos próprios filhos, como tinha três filho homem e eles sempre me diziam que eu era negra, por que era da

⁴² Tereza de Jesus foi a segunda liderança após a organização da comunidade de Alto Alegre e primeira mulher a assumir esta função entre os anos de 2007-2008. Combinar uma conversa com ela não foi tão dificultoso, porém alguns obstáculos tiveram que ser driblados, já que atualmente Ana mora no Quilombo da Armada/Canguçu – RS, e todo nosso diálogo deu-se via rede social (WhatsApp).

⁴³ Entrevista realizada em 04/10/2016 via WhatsApp.

comunidade... lá do Alto Alegre, morava no Alto Alegre, no Alto Alegre só tinha negra, (...) enquanto eu vivi lá eu ouvi sempre isso.

E Ana continua relatando sua experiência:

(...) Essa questão de relato assim é... muito fácil porque sempre os Nogueiras nos trataram como (*breve pausa e silêncio*)... meus pais trabalharam na família né, trabalhou fazendo farinhada, a gente trabalhava nas cozinhas dos Nogueiras fazendo comida ou então rapando mandioca e sempre de vez em quando a gente escutava isso né (...) uma indireta que sempre a gente foi visto como os negros do Alto Alegre, como os negrinhos do Alto Alegre, na verdade a gente só era bem vista no tempo de eleição né, de política. (**Ana, 39 anos, Quilombo da Armada – Canguçu/RS**)

Algumas famílias, tal como a de Ana, viam através do apadrinhamento uma alternativa estratégica de dar aos seus filhos melhores condições de vida, visto que, a situação econômica da época não era favorável, e isto fortalecia as relações de amizade e os laços de compadrio. Segundo a interlocutora, outras meninas também foram “criadas” pelos Nogueiras, entretanto, no percurso do campo não conseguimos identificá-las, talvez por já serem adultas e morarem em outras localidades.

Todavia, um fato pertinente no relato de Ana é a sua rotina neste novo ambiente familiar, na qual as fronteiras eram bem definidas pondo-se constantemente em cheque a sua origem, reforçada pelas afirmações de que ela era “*lá do Alto Alegre*”, “*morava no Alto Alegre*” e ainda de que “*no Alto Alegre só tinha negra (o)*”, portanto, eram motivos suficientes para marcar uma separação sentida como preconceituosa e discriminatória explicitamente revelada neste ambiente. Chamo atenção ainda para o fato de que essas falas aparentemente inofensivas soavam em notas de preconceito – e o eram percebidas por estes sujeitos. Estes termos pejorativos, que ainda são recorrentes, são formas mais sutis de se marcar a diferença ao mesmo tempo em que inferioriza a identidade negra e o território ocupado pelos quilombolas de Alto Alegre.

Diante disto, é possível observar que o apadrinhamento destas meninas estava ligado também às relações de trabalho, estas que eram bem específicas para as mulheres, restringindo-se aos afazeres domésticos, ora cozinhando, ora raspando mandioca – também nas casas de farinha. Aparentemente esta seria uma forma de trabalho comum para a época, contudo, o que a diferencia são as “indiretas” depreciativas, pois o “ser visto” como negro (a) ou ainda enquanto “negrinhos” – com ênfase ao uso da palavra no diminutivo – era a forma pejorativa mais simplificada e corriqueira que surgia neste âmbito.

Outras questões também se manifestavam neste ambiente de trabalho, como as situações de abuso e exploração no qual elas/eles eram expostas (os). Quem nos conta

um desses casos é *Tatiana Ramalho da Silva*, (29 anos) a respeito de uma prima sua, como segue:

Tatiana: (...) irmã do meu pai, meu pai-vô que trabalhou nos Nogueira, minha prima também, até ontem ela tava relatando pra mim que ela pequenininha ela pra fazer café e tapioca ela tinha que se atrepar no fogão, no fogão a lenha que sempre tem aquela parte né, ela disse que ela se atrepava pra puder fazer café e tapioca pro povo, ela disse que isso três horas da manhã.

Pesquisador: Isso para os Nogueiras?

Tatiana: Isso pros Nogueiras.

Pesquisador: Qual o nome dela?

Tatiana: Marleide. A Marleide tem um histórico (...) por que ela viveu na cozinha dos Nogueiras (...) mais teve tias minhas que sim, tiveram e que eram das cozinhas deles, trabalhava lá pra eles e a situação não era das melhores né, a gente sabe, não eram das melhores por que eles eram humilhados, minha prima mesmo falando que ela era humilhada, sabe assim, que levava biliscão (...) ela foi comer uma tangerina né, (...) escondida e tangerina não se esconde né, e ela disse que ela comeu essa tangerina que ele [*membro da família*] sentiu o cheiro, ele deu um biliscão na barriga dela (...) e tem vários relatos assim (...) mais tem pessoas que vivenciaram bem essa questão de trabalho escravo né, vamos dizer assim um escravo moderno né, que tinha troca de alimentos mais que não deixava de ser um trabalho escravo. (**Tatiana Ramalho, 29 anos, Alto Alegre**)⁴⁴

O relato de Tatiana, que neste contexto representa as novas gerações cujo avós e pais tiveram que trabalhar para a família Nogueira, mostrando que quando esta geração dialoga sobre condições de trabalho vivenciadas por seus familiares, esta não hesita em compará-lo com o regime vigente no período da escravidão, porém deslocado temporalmente, configurando aquilo que Tatiana chama de um “escravo moderno”. Esta “escravidão” manifestava-se principalmente na negativização da identidade negra vista como mão-de-obra passiva de ser explorada diante das vulnerabilidades já apresentadas.

Ao contar pela hora em que Marleide ainda pequena tinha que fazer café e tapioca, às três horas da manhã, percebemos que os horários de trabalho não eram padronizados e que na medida em que esta mão-de-obra era necessária ela era convocada para prestar seus serviços. Sobre esta questão, *Cícero Luiz da Silva*, que é irmão de Ana e que foi a primeira liderança comunitária de Alto Alegre, nos confirma as informações acima ao trazer como referência a sua família, como segue:

⁴⁴ Entrevista realizada em 25/09/2016 nas dependências do Centro Cultural Negro Cazuza.

A vida nossa aqui, meu pai, minha mãe, meu avô era apanhar da família Nogueira. Cheguei a ver meu pai levar um tapa na cara, de manhã cedo, por que chegou atrasado, era duas da madrugada meu pai chegou duas e cinco, eu vi. (Cícero Luiz, Alto Alegre)⁴⁵

A violência também era um outro marcador desta relação. As situações que foram sendo reveladas no andamento dos diálogos reforçaram o quanto estas memórias permanecem vivas ainda hoje e que falar sobre este assunto parece ser uma forma de externalizar a exploração no trabalho, à discriminação e o preconceito que pairavam neste momento em que a comunidade não se identificava como quilombola e tão pouco conhecia as leis que lhes permitiam pensar “fora da caixinha” – até o momento em que ela passa a se identificar como quilombola.

Esta identificação possibilitou que estes sujeitos passassem a (re) construir uma imagem sua ressemantizada, já que antes esta era construída negativamente pelo (s) outro (s) ao seu redor, mas agora dando lugar a uma nova designação do próprio grupo. Nesta ocasião, os “*negrinhos do Alto Alegre*”, como Ana faz referência, passaram a elaborar um significado seu próprio, que o diferencia e marca a sua presença naquele território, mas positivamente. Com base nessa (re) configuração social e de sua delimitação, estes sujeitos passaram a se autoafirmar enquanto comunidade negra e reivindicar nominalmente a sua pertença como os *Quilombolas de Alto Alegre*.

3.2 Trajetória coletiva: origem e a identificação como Quilombo

A trajetória coletiva trilhada pelos quilombolas de Alto Alegre se constitui como um campo de reflexão tensionado e empático na sua percepção relacional, conforme vimos no tópico anterior. Todavia, estes sujeitos passam a se organizar e reivindicar a sua atribuição étnica (BARTH, 2000) através do resgate da trajetória de Negro Cazuzá, ancestral-fundador do grupo. Para pensar a identificação de Alto Alegre, ou melhor, a sua emergência étnica, é necessário destacar algumas circunstâncias que antecederam e contribuíram para este momento. Este processo está condicionado mediante a uma dicotomização, primeiramente de “fora para dentro”, esse que por sua vez teve a participação de agentes exógenos a comunidade e que contribuíram para a sua emergência étnica, e o segundo que se dá de “dentro para fora”, quando a comunidade

⁴⁵ Entrevista realizada em 02/10/2016 na residência do interlocutor.

passa a refletir sobre si mesma, compreendendo as especificidades do pleito quilombola, passando assim a (*re*)construir e fortalecer sua identidade.

O primeiro fator que forma essa dicotomia é a demanda por parte da ação exógena, que por sinal é bem particular e que efetua um apontamento, ou seja, há uma identificação por parte da “classe dos outros”. O que acontece é que este apontamento contribuiu para a identificação e categorização desta comunidade. Logo, a percepção identitária, bem como a identificação enquanto quilombolas têm o seu ponto de partida neste primeiro momento. Ao retomar os diálogos com as lideranças, questiono sobre o processo de identificação como quilombo/las e como isso se deu, cujo obtenho a seguinte resposta:

Tudo, tudo isso começou em 2002, com um levantamento de pesquisa de uma senhora conhecida como Cecília (...) chegou na comunidade tirando fotos de algumas casas de taipa e conversando com o pessoal, (...) aí ela chegou até a comunidade quilombola (...) porque era uma comunidade só de pessoas negras, maioria todos negros. Então ela chegou conversando e aí começou a fazer reunião com o pessoal, falando de quilombo, falando de pessoas dos nossos antepassado, que como era que tinha se dado esse processo, como é que o primeiro negro tinha chegado na comunidade e aí começou o estudo dela, né... junto com a comunidade, ela começou a levar a gente em Fortaleza e começou a mostrar pra gente os direito que nós tinha e tudo isso se começou (...) qual era os direito que nós podia ter e aí começou todo esse processo (...) aí foi que nós começamos a andar em reuniões, nesses encontros que nós tinha falava as questões de outros quilombos e aí veio as pesquisas e a gente começou a se interessar né... pela realidade das outras comunidades e da nossa também porque se batia muito igual né... todo aquele relato que ela fazia e se batia muito igual com o povo da nossa comunidade, aí foi pra Mãe Davel, que era parteira mais velha, aí começou com o relato da Mãe Davel e depois dos povo mais antigo e ela começou a conversar e aí chegamos até a Fundação Cultural Palmares, pra poder pedir o reconhecimento da nossa comunidade. **(Ana, 39 anos, Quilombo da Armada/Canguçu – RS)**

E Cícero Luís complementa:

Eu participei da luta em 2005 quando eu descobri que a comunidade era quilombola. Através do Negro Cazuzo e a Cecília Holanda, uma pessoa que chegou aqui, uma negra, chegou aqui e disse que nós era quilombola. (...) o que é quilombola? Ninguém sabia o que era quilombola. Negro que é negro. São negro... (...) e chegamos a ver a comunidade como quilombola. (...) O que é quilombola? África, descendentes dos quilombos né? Tem a história do Negro Cazuzo ainda, mais chegou a esse ponto de descobrir que nós era quilombola. **(Cícero Luís, Alto Alegre)**

Como se pode perceber as primeiras movimentações da comunidade em termos de sua organização e institucionalização enquanto movimento quilombola se dão a partir do ano de 2002. Como destacado pelos interlocutores, essa movimentação deu-se por circunstância do protagonismo de uma pesquisadora negra, Cecília Holanda (*in memoriam*), que realizou uma pesquisa na comunidade, trazendo até o grupo uma série

de informações sobre o pleito quilombola. A pesquisadora em entrevista ao Diário do Nordeste⁴⁶, afirmou que o objetivo de seu trabalho era o de conscientizar as comunidades quilombolas sobre os seus direitos, a partir dos diálogos com as lideranças, almejando, por fim, dar visibilidade a essa parcela da população negra do Estado – o que particularmente ocorreu com a comunidade de Alto Alegre.

Sobre a atuação de Cecília Holanda neste contexto é importante percebermos que, segundo Dalt e Brandão (2011), estamos tratando da formação de uma identidade étnica, que por sua vez está em contínuo processo de construção, e nestes casos, a depender do contexto sócio-político na qual a comunidade possa vir se situar, este pleito poderá envolver não apenas a (s) comunidade (s) que receberão a atribuição enquanto “grupo étnico”, mas também a atuação destes agentes exógenos. Estes agentes podem ser ligados diretamente aos representantes do Estado, ao Movimento Negro local/regional, ou ainda, como no caso de Alto Alegre, através desta pesquisadora.

Porém, foram nas conversas com *Paulo César da Silva*, 26 anos, um amigo muito próximo e “quilombola da gema”, que passei a compreender um pouco mais sobre a relação entre Cecília e a comunidade e também os laços de afetividade entre ele e a pesquisadora, já que ele é tido como filho (adotivo) de Cecília. Como nossas casas são próximas, fui até sua residência para iniciarmos um diálogo. Estando lá, ele me contou que Cecília era “carioca da gema” (Rio de Janeiro) e que por razões de trabalho sua família teve que vir para o Ceará, chegando aqui ela se deparou com o senso comum da ausência de negros, segundo ela até existiam, mas não se “assumiam” como tal, e continua:

Eu tava com 12 anos de idade, aí foi que... ela chegou aqui (...) aí ela conheceu aqui a comunidade, ela conheceu uma pessoa que dizia que em Horizonte existia negro, aí negro no Ceará (...) não existe! O pessoal não quer se assumir negro! Não! Em Horizonte tem uma comunidade que o povo lá se assume negro, aí ela: aonde é? Eu tenho que ir lá nessa comunidade. Aí ela veio, aí pronto de 2002 pra cá, aí ela veio né, conheceu a comunidade (...) ela continuou a pesquisa na comunidade (...) até que foi no ano de 2005 que a comunidade foi reconhecida como a comunidade quilombola de Alto Alegre, mais foi o trabalho dela. **(Paulo César, 26 anos, entrevista realizada em 08/09/16)**

Estando situada no interior da comunidade e já com maiores laços de aproximação, a pesquisadora Cecília Holanda passou a reunir alguns membros do grupo com o propósito de fazer reuniões abordando a temática dos quilombos, dos seus

⁴⁶Acessar < <http://diariodonordeste.verdesmares.com.br/cadernos/regional/quilombolas-do-ce-sao-tema-de-pesquisa-1.185384>>. Acesso em 10 de set, 2017.

antepassados e mostrando-lhes os direitos que a comunidade poderia requerer dentro dos parâmetros da legislação nacional. Apesar da atipicidade como esta situação se dá, a chegada de Cecília na comunidade é tida como o “marco zero” para se refletir seu processo de emergência étnica.

Também é a partir deste ponto que o segundo movimento, portanto, o de “dentro para fora”, se estabelece. Agora a comunidade participando de reuniões, conhecendo o pleito quilombola, suas peculiaridades e reconhecendo-se como integrante deste movimento, ela passa a se organizar sócio-politicamente, se auto-afirmando e reivindicando para si uma identidade étnica e culturalmente diferenciada (ARRUTI, 1997). E é neste momento que a Associação dos Remanescentes de Quilombos de Alto Alegre e Adjacências (ARQUA) fundada oficialmente em 13 de maio de 2005, ganha destaque.

A necessidade de fazer uma associação começou por nossa reunião, nós participamos de encontros, e a gente se auto-afirmando como quilombola, nossa auto-identidade, pra gente se afirmar como quilombola, a gente já sabe todo nosso relato [ancestralidade] e ai veio a necessidade de criar uma associação, né, a ARQUA. Porque até então a gente se reunia em baixo de um pé de cajueiro lá onde é o terreno da associação hoje, que era o campo de primeiro, ali a gente se reunia, né?!, na comunidade, pra se reunir, pra falar o que poderia fazer, por que a gente queria na verdade era ter um canto pra nós se reunir, né, e debater os pontos que precisava o que poderia a gente fazer melhor na comunidade pra ajudar todo mundo. Então ali veio a contribuição, não esquecendo que essa contribuição que veio foi de suma importância, por que nós tivemos uma reunião, né com o BNDES dizendo que a gente tinha uma necessidade, eles perguntaram qual era a necessidade da gente e nós falávamos pra eles que a nossa necessidade era ter um prédio⁴⁷, construído pra gente puder se reunir com todo mundo pra depois debater os assuntos da comunidade e ver o que a gente poderia ajudar e o Prof^o Henrique Cunha foi um das pessoas também, que depois ele veio também junto com Cecília outros projetos pra dentro da comunidade ai veio a questão da gente se organizar pra ter um presidente, pra ter toda aquela equipe que a associação precisa. Então o Cícero disse que ele se candidatava pra ser o presidente da ARQUA, ai durante o tempo dele ele cumpriu a gestão dele. (Ana, 39 anos, Quilombo da Armada/Canguçu – RS)

A partir da criação da ARQUA e sua organização interna, houve uma mobilização a fim de que se escolhesse um representante da comunidade para assumir a presidência da ARQUA, cujo Cícero Luiz foi escolhido. Em entrevista, questiono a ele sobre seu principal legado enquanto esteve à frente da ARQUA, e neste ponto volvemos o olhar novamente sobre a dinâmica relacional entre a comunidade e a família Nogueira.

⁴⁷ O prédio que Ana faz referência na verdade não é a sede da ARQUA, mas sim o Centro Cultural Negro Cazuzu, fundado em 21 de outubro de 2011 onde a associação está alocada atualmente.

Acabar com o racismo. Que nós era chamado de negro ladrão, *das pessoas das Queimadas*, era ladrão de galinha, ladrão de coco, ladrão de manga. Não precisa mais chamar nego de macaco, nem nego véi, nem ladrão de galinha, por que a gente tinha a lei, fui buscar a lei. Quando fui eleito fui buscar isso. Pô! Chamar a gente de nego macaco, ladrão de galinha, que é isso? Eu busquei a lei e soube que ninguém chama mais de nego macaco porque senão eu te processo na hora, eu disse na cara dos Nogueiras. **(Cícero Luís, Alto Alegre)**

Nesta perspectiva, a palavra de ordem para a institucionalização da reivindicação quilombola de Alto Alegre é “*lei*”. É a partir de sua busca que estes sujeitos passaram a enxergar as relações sociais e de trabalho com a família Nogueira a partir de um outro ângulo, agora percebendo com clareza o grau de violência sofrida, quer psicológica, física, simbólica, etc., notando com nitidez as manifestações de racismo e de discriminação que a eles foram impostas.

Esse marco também propiciou que a comunidade de Alto Alegre desvencilha-se da subalternização condicionada por parte da família Nogueira, ocasionando este enfrentamento que Cicero traz à tona. Obviamente que isto não poderia ocorrer nos momentos em que existia uma dependência quase que exclusiva desta família, portanto, isso só foi possível a partir do momento em que a comunidade passa a se reconhecer como quilombola e sujeitos de direitos, buscando assim amparo jurídico. Como ele enfaticamente afirma a partir disso ninguém mais poderia minimizá-los desta forma, com tais termos, pois ele “*buscou as leis*” e sabia delas.

Sobre o ato de enfrentamento e denúncia daquilo que foi vivido pelos moradores de Alto Alegre, Ana nos conta um episódio:

Eu tive um projeto com o Unicef, onde eu fui coordenadora em 2008, no projeto que teve “Raízes do Quilombo” pelo Unicef, (...) simplesmente naquela época que eles [Nogueiras] vieram pra cima de mim, por que quando disseram... quando ouviram o meu relato, alguém mostrou pra eles o relato, eu relatei um pouco do que vivi, o preconceito que eu enfrentei naquela época, eles vieram dizer pra mim que aquilo tinha passado por que aquilo tinha sido a muito tempo atrás, então aquilo tinha passado, mais quem apanha não esquece, quem bate pode até esquecer, mais quem apanha vai lembrar sempre. **(Ana, 39 anos, Quilombo da Armada – Canguçu/RS)**

A tentativa de se por no esquecimento esse passado, nada mais é que ocultar ao público externo a realidade vivida e sofrida, e que hoje se faz questão de externalizar. Neste sentido, anos e anos ouvindo, sentindo e sofrendo com estas situações trouxeram suas consequências. A principal e talvez mais marcante que nos interessa para compreender preliminarmente o campo em que a construção da identidade de Alto Alegre se estabelece, está na recusa e na vergonha na autoafirmação enquanto negros

(as), como exemplifica Cícero ao fazer referência um caso recorrente sobre o assunto, desta vez com a Sra. *Antônia Ramalho da Silva*, conhecida como *Tia Antônia* – esposa do Tio Cirino.

Tia Antônia vivia com o chapéu na cabeça. Por causa dos cabelos. Tinha vergonha de ser negra e hoje tem orgulho. (Cícero Luiz, Alto Alegre)

E a razão para esta recusa está bem explícita em uma das entrevistas realizadas por Santos (2012) ao destacar a fala de *Francisco Haroldo da Silva*, uma das lideranças comunitárias, como a que segue:

(...) Ninguém queria ser negro com medo, era muito discriminado pelo pessoal do distrito de Queimadas, que era os Nogueiras (...). (SANTOS, 2012, p. 78).

A organização social, bem como a autoafirmação da comunidade enquanto quilombola foram fatores decisivos para romper, no contexto em que aplicamos, com as situações preconceituosas que levavam ao sentimento de vergonha como no excerto acima. A fala de Haroldo é muito sintética, ninguém queria ser negro com medo e por serem discriminados pela alteridade que entrecruzava as relações sociais e de trabalho do grupo.

Neste sentido, afirma Santos (2012) que com a ARQUA⁴⁸ já criada, alguns integrantes da Universidade Federal do Ceará (UFC) que haviam desenvolvido alguns levantamentos junto à comunidade, fizeram com que estes dados chegassem até o Dr. Ivair Augusto dos Santos, que fazia parte do Ministério da Justiça e da Secretaria dos Direitos Humanos, e que veio em visita ao Ceará e foi levado pelo professor Henrique Cunha Jr. – da UFC – até a comunidade. Por intermédio dessa visita percebeu-se “a necessidade do reconhecimento da comunidade pelo Governo Federal que tinha como secretário de Direitos Humanos o senhor Mário Mamede” (SANTOS, 2012, p. 78).



Figura 8. Primeiro prédio onde a ARQUA desenvolveu suas atividades. Foto: INCRA-CE.

⁴⁸ Cabe enfatizar que a ARQUA neste contexto é um órgão potencializador do movimento e que faz essa ponte entre os debates que se dão em esfera estadual e nacional, e é também por meio dela que se executam ações e estratégias de fortalecimento da identidade da comunidade, o que passou a ser construída com o seu reconhecimento.

Desta maneira, em 24 de maio de 2005 a comunidade de Alto Alegre recebeu a certidão de auto-reconhecimento que a certifica enquanto “*remanescente das comunidades dos quilombos*”. A partir deste momento em que a comunidade passa a se reconhecer e ser reconhecida enquanto quilombola, ela inicia uma mobilização mais ampla que recai sobre a construção de sua identidade e também de uma (re) configuração social mediada pela (re)apropriação tanto de sua trajetória histórica-social quanto de sua ancestralidade.

Então, neste movimento de olhar para si o grupo encontrou nas memórias-lembrança de Negro Cazuzá, portanto, o seu ancestral-fundador, um sentido diferenciado de sua trajetória e que vai de encontro com sua raiz e descendência negra. Foi a partir da autoafirmação que estes sujeitos passaram a recorrer ao seu passado, através da sua memória e trajetória histórica, objetivando encontrar aquele (s) elementos distintivos para reforçar a sua fronteira identitária e, por conseguinte, afirmar-se perante o (s) outro (s).

Pensando nesta distintividade somos levados de encontro com a discussão sobre os grupos étnicos, que foi temática de grande debate nos trabalhos de Fredrick Barth (2000). Para o autor estes grupos se caracterizam por sua forma de organização social, que implica no realçamento de traços diacríticos, ou seja, de elementos que proporcionam uma determinada distinção do grupo em oposição à alteridade que os circunda. A finalidade de se realçar tais traços diacríticos é, se não outra, para reforçar e manter uma fronteira entre “nós” e os “outros”, ou ainda como nomeiam os quilombolas de Alto Alegre, a fronteira entre os de “*fora*” e “*nós*” os “*da gema*”.

Uma atribuição categórica é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica mais geral, presumivelmente determinada por sua origem e seu meio ambiente. Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (BARTH, 2000, p.194).

Essa categorização sublinhada por Barth, que por sinal é uma via de mão dupla, aciona um processo de sinalização de elementos particulares da trajetória social e organizacional dos grupos étnicos, cujo serão mantenedores dessa fronteira interétnica. É importante ressaltar que essas características diacríticas não devem ser vistas somente pelo olhar da diferença, mas deve-se observar “somente aquelas que os próprios atores consideram significantes” (BARTH, 2000, p. 194). Essa ação mais ampla implica na evidenciação de elementos por sua vez contrastivos diante dos “outros”. Já para

Cardoso de Oliveira (1976), é este “contraste” que constitui a essência da identidade étnica, ou ainda como ele define partindo de Barth, de uma “*identidade contrastiva*”. Em termos mais gerais, essa contrastividade implica em um processo de afirmação de quem nós somos diante dos outros, portanto, esta é uma identidade que surge por uma oposição.

No tocante a este ponto, Max Weber em “Economia e Sociedade” elenca uma intensa discussão sobre as relações comunitárias étnicas, definindo o grupo étnico não apenas pelo viés racial ou cultural, mas por meio de uma ideia de pertencimento subjetivo. Segundo Weber (1994), os “grupos étnicos” são “grupos humanos que em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, [...] nutrem uma crença subjetiva na procedência comum” (WEBER, 1994, p.270). O sentido de “origem comum” estabelece certa homogeneidade para os membros de uma comunidade específica. É exatamente sobre esse viés de pertença que se evidencia uma diversidade cultural, que como já discutido, recai nas questões da diferenciação do grupo, ao gerar o sentido de uma “unidade grupal” e o reforçamento das fronteiras discutidas por Barth.

A prática desse exercício fez com que os *troncos velhos* revelassem características tão peculiares do grupo que muitos até desconheciam, a exemplo de sua ancestralidade negra por meio de Negro Cazuzá. Sobre isto, Arruti (1997), em seu estudo sobre a emergência indígena e quilombola nos mostra uma observação muito pertinente quanto a esta situação, pois segundo ele, somente quando se passa a compreender o sentido de aplicação do “Artigo 68” é que tanto aspectos culturais, como a origem comum, passam a fazer sentido para estes sujeitos, circunstância em que o grupo passa a refletir sobre si mesmo. Essa ocasião leva, como consequência, ao estabelecimento de um elo entre o passado cuja finalidade é reconstruí-lo dando a sua devida continuidade.

Com este embasamento perguntei a Paulo César e Tatiana se seus avós e/ou mais velhos lhes contavam histórias sobre Negro Cazuzá e como eles vieram conhecê-lo.

Paulo César: Eu vim ficar sabendo do Cazuzá mesmo no ano de 2005, quando começaram a falar (...). Foi em 2005 quando a comunidade veio ser organizada né? Aí foi que os mais velhos começaram a ser entrevistado, aí foi quando eles começaram a falar. Mais enquanto isso não se ouvia falar de Cazuzá não. (Paulo César, 26 anos, Alto Alegre)⁴⁹.

⁴⁹ Entrevista realizada em 08/09/2016.

Tatiana Ramalho: Pronto, eu também fui saber a partir do reconhecimento, na realidade eu não sabia e assim, eu lembro bem quando começou a Associação eu participei assim de algumas reuniões, só que eu muito nova na época e não me interessei muito, mais aí a partir do momento, acho que foi em 2009, foi quando eu me aproximei mais da Associação e foi a partir do momento que eu descobri a história do Negro Cazuzo (...) mais eu fui conhecer mesmo assim depois do reconhecimento da comunidade quilombola”. (Tatiana Ramalho, 29 anos, Alto Alegre)⁵⁰.

O que podemos ver claramente é que a figura representativa de Negro Cazuzo só passou a ter notoriedade entre muitos moradores da comunidade a partir do ano de 2005. É nesta ocasião em que através dos *troncos velhos*, se buscou na sua ancestralidade os subsídios para construir sua identidade. Até então, com exceção dos mais velhos, e alguns poucos moradores, a trajetória ancestral de Negro Cazuzo permanecia em silêncio. Sobre isto, Arruti citando Hobsbawn e Ranger nomeiam esse fenômeno como a “invenção de tradição”, ou seja, é “uma reapropriação de velhos modelos ou antigos elementos de cultura e de memória para novos fins, em que o passado serve como repertório de símbolos, rituais e personagens exemplares que até então poderiam ser desconhecidos pela maior parte da comunidade” (ARRUTI, 1997, p.27).

Esse enfoque, trazido por Arruti, nos leva a perceber que é necessário ter cautela ao discutir essa “inventividade”, já que o sentido que a própria palavra carrega pode levar a uma falsa ideia de manipulação, falsidade etc. O sentido que se quer tomar é o da “*plasticidade identitária*” que formam esses grupos, esta permite-lhes que seja resgatado e/ou recuperado elementos identitários que irão integrar sua emergência étnica. Todo esse processo faz com que as comunidades reflitam sobre seu próprio passado, de onde extrairão aquilo que será preservado, cujo será posto em um plano simbólico e depois utilizado para (re) significações, configurando a sua identidade, seu pertencimento étnico e por fim o pleito político de reivindicação de direitos (RODRIGUES, 2006). Então, para trazer à baila as narrativas contadas sobre a origem e formação da comunidade de Alto Alegre acionarei novamente os depoimentos dos *troncos velhos*, desta vez iniciando por *Cirino Agostinho da Silva*, Tio Cirino, 89 anos.



Figura 9. Tio Cirino descansando em sua rede enquanto conversamos. **Fonte:** Ferreira (2017).

⁵⁰ Entrevista realizada em 25/09/2016 no Centro Cultural Negro Cazuzo.

Nossa conversa ocorreu no mesmo dia em que entrevistamos Tio Vicente e foi realizada logo após sairmos de sua residência. Retornamos para Alto Alegre e nos dirigimos até sua casa. Ao chegar, logo no rol de entrada avistei-o descansando em sua rede, cumprimentei-o e logo comecei a contar-lhe que estava fazendo um trabalho da universidade sobre a comunidade e que precisava de sua ajuda para concretizar essa produção.

De imediato a minha observação, Tio Cirino me aponta um documento atrás de mim, fixado na parede, intitulado “Memórias de Cazuzá”, que foi escrito em 2006, por Maria Eveline de Oliveira Sappi, e que reúne algumas memórias que tratam sobre a chegada do ancestral Negro Cazuzá e que auxiliam o entendimento, mesmo que resumido, sobre a formação de Alto Alegre. Segundo esse relato, Cazuzá veio fugido da Barra do Ceará, até chegar na localidade de Saco, região próxima à comunidade, lá chegando ele foi caçado “a dente de cachorro”. Nesta ocasião Cazuzá foi capturado, amarrado em um “pé de carnaúba”, e por três dias levou diversos açoites até amansar. Ele conseguiu fugir, indo de encontro com uma comunidade indígena dos Paiacus em Buriti – Pacajus, onde casou-se com uma índia e mudou-se para onde atualmente é Alto Alegre. Esta trajetória pode ser ilustrada com as imagens abaixo:



Figura 10. Trajetória de Negro Cazuzá. **Fonte:** ARQUA (2017)

Neste momento que sou direcionado até este documento na tentativa de responder rapidamente a minha questão, me senti um tanto desorientado, pois a sensação que tive foi a de que ele não estava muito disposto a dialogar sobre o passado da comunidade, em particular sobre seu bisavô Cazuzza. Em poucos minutos enquanto lia tal relato escrito, refleti e mudei minha estratégia de como alcançar estas memórias, não contadas por outros, mas por aqueles que de fato as guardam e as transmitem.

Sentei-me no banquinho novamente e para não ir direto ao ponto tentei perfazer um caminho com uma conversa mais descontraída, sobre a infância de Tio Cirino. Ele então foi me contando que sempre trabalhou direitinho, sendo uma pessoa respeitosa e durante a conversa ele me contou que já havia ido para o Amazonas. Lá ele tem três tios, Tobá, José e Maria, que segundo Tio Cirino eles foram para lá quase como Cazuzza, através desse “negócio de roubo”. Na verdade, esse “roubo” tem um sentido, mesmo que não esclarecido, de trabalho escravo, conforme trecho de nossa conversa:

Tio Cirino: Tô nessa idade de 89 ano, andei até pro Amazonas, já andei (...).

Pesquisador: O senhor já foi pro Amazonas?

Tio Cirino: Fui.

Pesquisador: O senhor foi visitar alguém?

Tio Cirino: Foi! Visitar meu povo. Eu tenho uma família lá. Três pessoas, três ti meu (...) Tio Tobá, Tio José e Tia Maria.

Pesquisador: Eles foram pra lá a procura de melhores condições de vida?

Tio Cirino: Foi. Porque aqui não tinha ganho, aí a negada que foro, enganaram o Ti Tobá e o Ti Tobá foi enganado pra lá, aí chega lá prenderam ele, não deixaram ele sair. Aí, o Ti Tobá fica preso lá, munto tempo foi que soltaro ele, aí não quis vir mais, já estava mió de vida, né? Aí não quisero mais! (**Cirino Agostinho, 89 anos, Alto Alegre**)

Existe um detalhe importante neste episódio de ida de seus tios para o Amazonas, já que, o deslocamento para esta região se dá devido a “busca de melhorias”, ou seja, fugindo da fome, das secas e buscando oportunidades de trabalho naquela região. Quem acrescenta detalhes sobre este assunto é Tio Vicente, como narra:

Tem três tie no Amazonas, tinha três tie no Amazonas foram pra lá no Amazonas e em 82 eu sobe notícia deles, de 82 pra cá não tive mais notícia. (...) Carlos Alberto, foi vendido, eles fórum vendido! Meu avô Cazuzza venderu ele duas veize. Primeira vez ele véi que tava morando no Maranguape, minha vó e meu avó morreru aqui no Burití, aí forum simbora pro Maranguape e aí com dois ano, deixou minha vó, venderu eles. Tio José, Tia Maria, tie Talbaco que chamava Francisco, esses três é os três mais véi, ficou só os mais novo, aí fórum pro Amazonas, cum dois ano ele véi, minha

mãe eu num vou voltar mar não, vou ficar aqui mermo. Aí, mandou um caba fazer uma carta, porque não sabia lê, né? Caba fez a carta dizeno que o chefe que não queria mais voltar mar não. Foi deixar a carta quando chegou lá, que olhou a carta, venha cá, pegaru ele amarraru ele, voltou amarrado no mermo dia. Aí, pronto, quando chegou lá, não quis mais voltar pra lá. Tem muita gente meu fie nesse mei de mundo (...) da África e o resto que ficou na África, ficou munta gente que ficou na África ainda nur mato fugido. **(Tio Vicente, 92 anos, Base/Pacajus)**

Estes personagens surgem quando se toca na trajetória de Negro Cazuzo, além dele os interlocutores reconhecem que seus tios passaram pela mesma situação que Cazuzo. Este tema também foi uma ponte para continuar a conversa, foi aí que aproveitando que o assunto estava girando em torno da situação dos tios do Tio Cirino, correlata a trajetória de Cazuzo, que segui com um questionamento:

Pesquisador: E sobre a história de Cazuzo, ele veio da Barra do Ceará?

Tio Cirino: Barra do Ceará, foi! Soltaro ele na Barra do Ceará como solta um bicho, um bicho bruto. Foro solto dois ou foi três lá, mar ele não quisero procurar pra cá, ficaro lá mermo. Esses dois aí, eu mar o Neco rá tava esquecido porque nós não lembrava, nor não tinha por lembrança como tinha o tie Cazuzo, né? Ninguém sabe. O tie Cazuzo porque ele ficou por aqui e aqui casou, com a neguinha do Buriti e essa neguinha foi quem deu a vida a nós pode dizer assim, que o tie Cazuzo meu bisavô Cazuzo morreu, deixou meu avô Agustin no primeiro lugar. **(Cirino Agostinho, 89 anos, Alto Alegre)**

O breve relato de Tio Cirino é muito significativo. Como ele mesmo aponta, Cazuzo casando-se com uma “neguinha do Buriti” deu vida a Alto Alegre. É relevante retomar que a expressão “neguinha” que pode remeter a uma ideia de que ela era negra, na verdade se refere a uma indígena da etnia Paiacu. Portanto, a origem de Alto Alegre tem sua raiz de formação afro-indígena, mas a herança maior, principalmente tomando as características fenotípicas e culturais, está na descendência de Negro Cazuzo, enquanto isso a sua raiz indígena é ressaltada, porém ela não ganha tanto destaque.

Apesar de tudo, a referência que Tio Cirino elencou sobre o ancestral-fundador da comunidade foi apenas esta, quando lançava alguma pergunta mesmo que em um diálogo simplificado, mas que remetia ao exercício de acionamento de uma memória passada, Tio Cirino respondia de maneira breve e ao final me dizia “*já estou meio ruim pra lembrar das coisas!*”. Entendendo que lembrar é um exercício complexo e que para os mais velhos requer esforço, optei por não insistir nas lembranças de um passado tão distante e preferi seguir nosso diálogo com assuntos mais recentes sobre trabalho e território, somente assim nossa conversa fluiu.

Refletindo sobre a posição adotada por Tio Cirino em relação à forma como nosso diálogo se conduziu, percebi que o ocorrido transcendia apenas um não desejo em conversar novamente sobre o assunto, mas que demonstrava todo um processo de assédio ocasionado por inúmeras exposições e diálogos com pesquisadores que recorrentemente vão até a sua casa à procura de realizar suas investigações científicas – o que não ocorre com tanta frequência com Tio Vicente.

Mas, como bem me indicou, conversar sobre a formação de Alto Alegre seria melhor com seu irmão, Vicente, pois “*ele conta uma parte melhor de que eu, porque ele era mais taludo de que eu, mais velho*”, sigo o seu conselho alinhavando os diálogos com Tio Vicente sobre o assunto. Para início de conversa Tio Vicente nos conta a trajetória de vida de seu bisavô, Cazuzá.

Meu bisavô ele não vei daqui não, ele vei da África (...). Meu bisavô foi pegado a casco de cavalo, pegaro a casco de cavalo pra vim pra cá...[1908]. Ele vei, pegaro ele e ante de pegaro ele, amarraro e butaro logo dento do navi e viajaro, e também as armas dele levaro tudim (...). Leve minhas armas pra onde me soltar e você me rebolar, ai pegaru as arma dele, guardaru e butaro dento do carro [navio]. Eles vieram por aqui, mas foram... vieram por aqui. E quando desce ali, que ia pro amazonas né o pessoal, duas mil pessoas pro amazonas, mais ali se tiver pouco nós deixa esse pessoal aqui, deixa aí, vamos pra Fortaleza, ai veio pela Fortaleza, quando chegou em Fortaleza, e ai rapaz tá bem pouquinho ainda a cidade, vamos botar aqui, vamos botar se for aqui, ai ajeitaru cum chefe e deixaru eles aí (...) quando ele chegou que viu o moiadão foi logo avexado, “pode me soltar agora eu sei que vou viver, muito chão pra se plantar”, tiraru as corda dele aí “bote minhas arma pra cá” trouxeram as armas dele tudim e botaram e tudo e meteu o pau a trabalhar, e o pessoal tudo espiano ele trabalhando. Aí, começou a carrera do meu bisavô. **(Tio Vicente, 92 anos, Comunidade de Base/Pacajus)**

Conforme dado ênfase por Tio Vicente, seu bisavô veio da África, foi pego “a casco de cavalo”⁵¹, amarrado e posto dentro de um navio. Quando chegou em Fortaleza, mais precisamente nas proximidades da Barra do Ceará, ele foi solto juntamente com outros cativos. Ainda conforme o relato de Tio Vicente, no dia seguinte a este feito o chefe que estava encarregado do grupo chegou até o local onde Cazuzá estava e questionou o que ia ser feito com os demais, a opção tomada foi a de soltá-los assim como Cazuzá.

O que nós vamo fazer com esse é soltar um bucado deles, e soltar o resto tudim pra se virarem, eles sabe se virar, aí eles perguntaram a ele: rapaz vocês comem o que? Rapaz nós come o que vier, o que tem aqui na mata pode soltar na mata que nós sabe pegar a caça pra comer, aí soltaru ele, ora que soltou gente e foi escapar um bucado em Maranhão, Pacatuba, ali Pacatuba, e Pioí, soltaru esse pessoal (...) um bucado deles pra eles se virarem. **(Tio Vicente, 92 anos, Base/Pacajus)**

⁵¹ A expressão “casco de cavalo” tem um sentido muito direcionado à situação de perseguição sofrida pelos escravizados considerados “fujões”, assim como Cazuzá.

Questiono sobre Negro Cazuzo, se ele estava sozinho ou haviam outros junto a ele.

Tinha um bucadu, rapaz! Esse nego do Maracanaú, Pioí, Maranhão esses pessoal foram tudo pra lá e fora otos que depois chegaru aqui, se formaru bem, foram pro Amazonas, rapaz!

Neste intervalo de tempo em que há essa mobilidade territorial, Cazuzo acaba sendo capturado novamente, possivelmente por um capitão-do-mato ou outro sujeito que lucrava capturando estes escravos fugitivos e/ou libertos, ficando então alheio a suas determinações. Denota-se em todo o diálogo a presença muito forte deste outro sujeito cujo nome não é citado, mas que aparece como sendo uma espécie de chefe ou comandante que controlava Cazuzo. Este chefe o levou, assim como os demais cativos, para um outro local, circunstância em que estes são “soltos”. Não se sabe o que motivou esta soltura, talvez as leis vigentes ou outra circunstância não esclarecida. O que se sabe é que muitos destes cativos fugiram deste local para outras regiões, mas Cazuzo não, ele permaneceu no território ao seu redor.

Aí foi onde ficou... Aí começou andar aqui o Pacajuize, chama-se montemor, tinha dez casa que tinha, Pacajus e o Horizonte tinha três casa. Aí, ele vei pra cá que é o Pacajus, quando chegou se engraçou-se de uma índia e casou-se com a índia, chegou lá disse pro chefe “eu vou me casar”, já vai se casar: vai! Vai se casar com quem? Achei uma índia e é meu jeito, me casar. Agora que é uma índia limpa, bem morena, morena não, moreno era ele. E aí foi, se você vai se casar, mais não vai ficar aqui, você vai ficar no “Oi d’água”, que o “Oi d’água” só tem três casa, três morador lá. Aí ele disse: aonde me botarem eu vou, aí ajeitaram ele e butaram pra cá pro “Oi d’água”, aí lagoa do saco, ai botaram o nome do povo, os quilombora. Lá no bucadu de cajueiral que tem. **(Tio Vicente, 92 anos, Base/Pacajus)**

Como contou Tio Vicente, Cazuzo casou-se com esta índia de Pacajus e mais uma vez foi deslocado, mas agora definitivamente, para onde a comunidade está estabelecida. A escolha do local é bem proposital, já que nesta época não havia tanto fluxo de pessoas e de certa forma Cazuzo estaria protegido de um universo maior que o circundava. A partir disso Cazuzo passou a constituir família, teve 12 filhos, sendo que grande parte deles foram para o Amazonas, ficando alguns poucos no “Olho d’Água”⁵², como nos conta:

Ai ele vei, criou 12 filho lá, ai ele aborreceu de tá lá, os filhos foram embora quase tudin pro amazonas e ficou com pouca gente lá, aí ele foi comprou um

⁵² Olho d’Água ou Olho d’Água do Venâncio era o antigo nome do agora município de Horizonte. Era assim chamado devido às fontes de água, principalmente na fazenda do Sr. Venâncio. Somente em 1943 é que o nome Horizonte é oficializado via Decreto-Lei nº 1114, de 30 de dezembro de 1943. Acessar: <http://horizonte.ce.gov.br/historia/>

terreno aqui, (...) ai ficou pagando, ficou pagando, quando foi (...) ai foi em 1913 ele morreu. Aí ficou o terreno aí, e meu pai pra pagar esse terreno, faltava 50 mil reis pá pagar 10 mil reis por ano cum farinha, cum farinha a safra de farinha. Ele mermo plantava a roça, ele mermo fazia um aviamento, ele torrava a massa, meu bisavô, e essa aqui foi carrera daqui do Alto Alegre. (Tio Vicente, 92 anos, Base/Pacajus)

A trajetória que Tio Vicente e Tio Cirino descortinam é a mais viva lembrança da configuração inicial e de formação da comunidade de Alto Alegre, em um momento em que o território vivido e que hoje é reivindicado é formado a partir desta ocasião, portanto a chegada e formação de família por parte de Cazuza, cujo eles são descendentes – o que veremos no tópico a seguir.

3.3 “Somos todos primos”: entre família, parentesco e descendência negra

A fala que introduz este tópico é muito singular do ponto de vista da coletividade e do sentido de unicidade comunitária, afinal, há um significado por trás do “*somos todos primos*” ou “*aqui todo mundo é primo*”. O uso destas expressões, de início, maximiza uma intrínseca relação destes sujeitos a partir da formação dos laços comunitários, que geram um elo de coesão para se perceber o sentido do pertencimento e de territorialidade que os conecta enquanto grupo. Contudo, estas falas podem ser interpretadas a partir de dois momentos, o primeiro quando estes sujeitos se percebem como um grupo que tem pouca influência exógena e segundo quando os primeiros moradores considerados “de fora” vão se estabelecendo entre o grupo, por razões que trataremos subsequentemente, alterando assim a dinâmica relacional e da própria organização social da comunidade.

Diante disso, o sentido de unicidade passa a ser (re) modelado por intermédio das visões e dinâmicas entre os “da gema” sobre a presença dos “de fora” neste território quilombola. O que altera o sentido do parentesco, cujo pode ser encontrado na família, mas precisamente nas alianças que dela são formadas (RAMOS, 2009) como, por exemplo, os troncos “*Bento*”, “*Alves*”, “*Silva*”, “*Ramalho*” e outros que também se vincularam com a progressão das relações intra e extrafamiliares.

Para compreender estas formações é necessário recorrer ao método genealógico e assim observar o início da organização das primeiras famílias conferida pela descendência de Cazuza. Acerca da aplicação deste método na pesquisa antropológica, Cardoso de Oliveira (1991) em “*A antropologia de Rivers*” infere que muitos povos possuem a capacidade de preservar, através da oralidade, as genealogias mais distantes de seu ancestral, alcançando muitas vezes várias gerações com grande nitidez. Com

base nesta aplicação também é possível obter os pontos de entrecruzamento do grupo e das regulamentações matrimoniais, o que nos permite pensar “quais os tipos de matrimônio permitidos ou preferenciais”, sua frequência ou a mudança com que tais regras podem estar condicionadas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1991, p.58-59).

Para este momento a fala de Tio Cirino sobre a formação dos grupos familiares de Alto Alegre é sucinta e explicativa:

(...) Aí, ficou morando aqui [Cazuza], daqui produziu família e dessa família hoje estamos aqui, faz de conta que ficamos no lugar dos vói e dá hoje graças a Deus tamo vendo o Alto Alegre vói vivo. **(Cirino Agostinho, 89 anos, Alto Alegre)**

O que podemos representar com a genealogia a seguir⁵³:

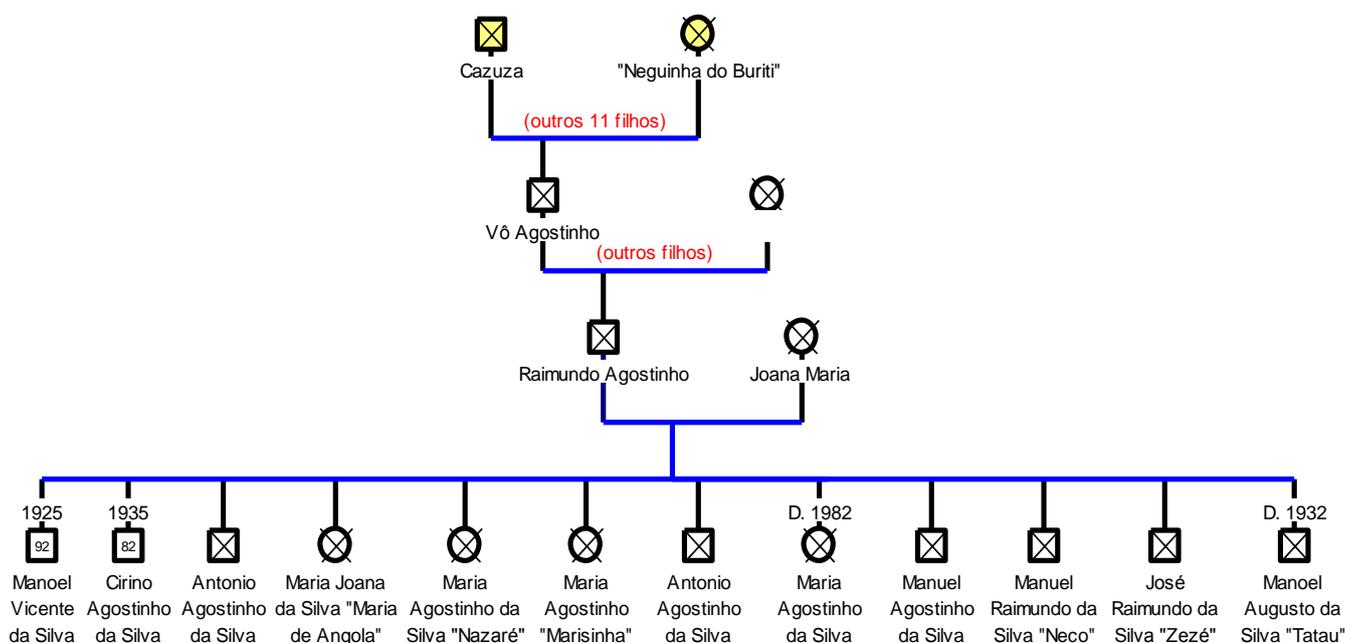


Gráfico 1. Genealogia básica da ascendência de Tio Cirino, cujo aponta a sua descendência a partir de Cazuza. **Fonte:** Adaptação de URSINE e CLEMENTE (2008)

A constituição das famílias de Alto Alegre se estabelece a partir dos primeiros filhos de Cazuza, que segundo Tio Vicente foram 12. Todavia, um número significativo desses filhos foi para o Amazonas, o que implica que as referências quanto aos seus 12 filhos são poucas, permanecendo na memória somente aqueles que se estabeleceram no atual território e que constituíram família. Existe, mesmo que subtendido, uma

⁵³ A presente genealogia teve como suporte de apoio as entrevistas realizadas em campo e as referências do trabalho de URSINI e CLEMENTE (2008).

articulação interna que visava à proteção destas famílias diante das possíveis ameaças dentro deste território mais amplo, o que recai sobre a própria localização da comunidade e das estratégias de invisibilidade social. Inclusive o próprio casamento de Cazuzza com uma indígena pode ser considerado como uma estratégia social que lhe permitiu ter relações (sociais e afetivas) estáveis e também de proteção pela aldeia indígena, o que se expressa ainda na fala de Tio Cirino: “*Aí, ficaro nois morano aqui dentro (...), até hoje! Tudo quetin graças a Deus!*”.

Além disso, podemos constatar a partir da genealogia acima, que as primeiras famílias eram consideravelmente extensas, já que Cazuzza teve 12 filhos e o tronco que vem do “Vô Agostinho” (*Agostinho Ferreira da Silva*), composto por 5 filhos, sendo que destes há o Sr. Raimundo Agostinho que teve 14 filhos, onde 12 viveram e que são representados atualmente por Tio Cirino e Tio Vicente. Se partirmos inicialmente deste tronco e que se apresenta como um dos “truncos-raízes” dos primeiros núcleos familiares, é possível observar o sentido da expressão utilizada por Tio Cirino ao afirmar que eles, assim como as famílias atuais, ficaram no lugar dos “véi”, portanto, dos seus antepassados (pai, avô, bisavô) que construíram o território que hoje eles representam, reivindicam e dão continuidade a sua trajetória, fazendo com que o Alto Alegre permaneça vivo – no sentido de sua existência.

Neste sentido, parentesco, território e identidade formam uma tríplice relação convergente, o que na perspectiva de Shmitt (2002) estes elementos “parentesco/território” são constituintes da identidade, “na medida em que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares que se relacionam a lugares dentro de um território maior” (SHMITT *et al.*, 2002, p. 04). Esse pertencimento pode ser facilmente identificado nas apresentações dos interlocutores logo no início das entrevistas, onde o trajeto pessoal é vinculado diretamente à família e ao território.

Tatiana Ramalho: (...) eu sou nascida e criada aqui né, eu nasci em casa mesmo aqui na comunidade, quem me pegou foi a tia Davel, a mãe Davel né, e sempre morei aqui na comunidade (...) e os meus pais de criação que foi meu vô e minha vô (Cirino e Antônia), que eu fui criada por vô e vô e eles são daqui, sempre foram daqui, nasceram aqui, se criaram aqui, e... são famílias tradicionais daqui desde sempre.

Ana: Nasci na comunidade quilombola de Alto Alegre, meus pais, Maria Tereza da Silva, Luiz Alves da Silva, sempre viveram na comunidade quilombola de Alto Alegre.

A ênfase dada pelas interlocutoras nos submete a um olhar apurado sobre a ligação entre os laços familiares e a relação específica sobre o território que ocupam, pois quando se referem à família e seus membros, elas enfatizam que “*eles são daqui*”, “*sempre foram daqui*”, “*nasceram aqui*”, “*se criaram aqui*” e “*sempre viveram na comunidade*”, portanto são “*famílias tradicionais daqui desde sempre*”. Neste primeiro momento, estamos pensando em termos de relação consanguínea enquanto um mecanismo primário de manutenção das famílias e do parentesco. Todavia, Poutignat (2011) sublinha que os grupos étnicos se distinguem das demais identidades coletivas através do seu modo particular de recrutamento, sendo que o principal deles está manifesto sob a configuração do nascimento. Mas como o autor ainda pontua este não é um modelo exclusivo, já que outros mecanismos podem ser utilizados de acordo com os sistemas criados por cada grupo, a fim de se determinar suas formas de recrutamento, (inclusão/exclusão) como, por exemplo, através dos apadrinhamentos, casamentos, etc.

Este é um aspecto pertinente na formação de alguns troncos familiares, o que se percebe é que existem alguns laços matrimoniais entre parentes da mesma família, com aqueles que são considerados “primos”, o que sugere que “as uniões endogâmicas intrafamiliares, isto é, uniões que preferencialmente envolvem primos em variados graus servem ao fortalecimento de laços parentais, sendo a aliança o fundamento do parentesco” (WOORTMANN, 1994, *apud* RAMOS, 2009, p. 76). Nos diálogos com Tio Cirino e também com Paulo César houveram espaço para este tema, como segue:

Pesquisador: Tinha muito casamento então, com pessoas de fora ou com pessoas de dentro?

Cirino: A negada que tem diferente aqui, é fora! A pessoa que tem diferente aqui mais abertazinha da cor, é de fora! Mais daqui não, daqui tudo era pretim (risos).

Pesquisador: Então, acontecia muito de se casar primo com prima, prima com primo?

Cirino: Primo com prima! Era!

Pesquisador: Mais isso era porque não tinha gente de fora?

Cirino: Não, não! O pessoal de fora veio chegar aqui um dia desse bem dizer, desse abertozim a tua cor, dessa tua qualidade (risos).

E a conversa com Paulo César complementa:

Paulo César: Gente de fora aqui era festa... num vinha gente de fora não ... Pra ter ideia em 2002, vou dizer como era 2002 aqui... pra se ter ideia de branco, de branco, de gente branco, vou dizer quem era aqui que tinha...

Dona Maria Leitão, Seu Hugo e família, Rafael, acho que era só essas três família de branco. E tinha o João, pronto essas quatro famílias. (...) de branco mesmo. O resto era tudo daqui da gema. Esse negócio de pessoas de fora de entrar, veio agora, mais até então não tinha não. Era tudo negro, chegava uma loira aqui era festa. **É tanto que se você for ver na linhagem aqui, são tudo casado com primo, primo com primo, até com sobrinho são casado aqui, por que não tem não...**

As justificativas que se apresentam quando o assunto é os enlaces matrimoniais intrafamiliares, isto é, entre primos (as) e/ou sobrinhos (as), está na dialética entre a relação e o contato interétnico dos “da gema” com os “de fora”. Essa relação inicialmente era mínima, o que não impedia que fora dos limites da comunidade não houvessem também a formação de alianças, o que a própria genealogia nos aponta.

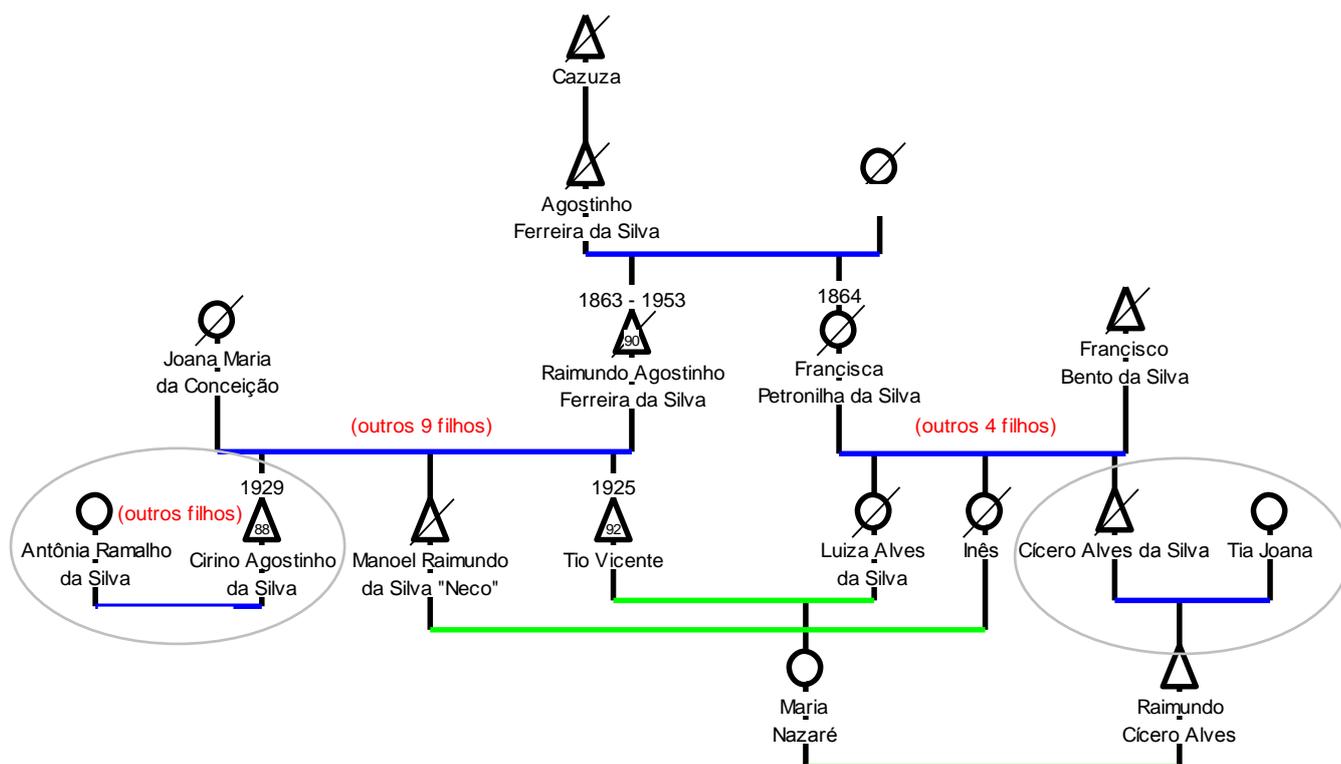


Gráfico 2. Casamentos intrafamiliares entre primos (representado em verde) da mesma geração e também subsequente. Fonte: Adaptação de URSINI e CLEMENTE (2008).

O que a genealogia acima nos aponta é o casamento entre primos na mesma geração e em gerações subsequentes, primeiramente o Sr. Manoel Raimundo da Silva (Neco) casa-se com Inês e em seguida Tio Vicente se casa com Luiza Alves (ambas filhas de sua tia – Francisca Petronilha), na próxima geração há o casamento de sua filha

(Maria Nazaré) com o Sr. Raimundo Cícero Alves. Este é, possivelmente, o exemplo mais contundente dos arranjos matrimoniais entre primos. O exemplo acima não abarca todos os matrimônios para assim apontar cada um deles, e este não é nosso objetivo, mas sim perceber algumas alianças matrimoniais intrafamiliares. Mas esta mesma genealogia nos mostra ainda os encontros entre as famílias, como podemos ver entre os “*Agostinho da Silva*” com os “*Ramalho*” (círculo a esquerda) e também os “*Silva*” com os “*Alves*” (círculo a direita).

Mas para além dos laços matrimoniais, há um outro mecanismo que altera essa dinâmica relacional, portanto, através dos laços de compadrio e/ou apadrinhamento – como vimos no caso de Ana. Porém, nesta modalidade o apadrinhamento era estratégico, dando-se em decorrências das circunstâncias vivenciadas naquele período. E isso me leva a pensar um episódio que particularmente ocorreu com minha família.

Em um momento anterior ao trabalho de campo, propriamente, notei algumas mudanças na forma como meus pais passaram a ser tratados especialmente por dois membros da comunidade, sendo um nosso vizinho e a tia deste. Passei a observar que toda vez que um ou outro passava em frente a nossa casa e viam meus pais, eles falavam: “*a bença madrinha? padrinho?*”, no que lhes era retribuído. Esses episódios passaram a ter uma certa recorrência, porém não havia me dado conta do que de fato havia ocorrido para que houvesse tais tratamentos. E isso me deixou intrigado, até que questioneei a minha mãe a razão disso tudo e foi aí que compreendi o que havia ocorrido. Ela me contou que eles haviam “*pulado a fogueira de São João*” e por tradição esse ato impulsiona conscientemente uma relação de apadrinhamento, onde de um lado há o (s) padrinho (s) /madrinha (s) e do outro os afilhados, o que ocorre ainda a atribuição de títulos entre os pais destes afilhados, que agora são chamados de compadre e comadre.

Neste contexto, o apadrinhamento surge como uma alternativa de inclusão de pessoas consideradas “de fora”, mas que de alguma forma mantém laços de reciprocidade e de solidariedade, o que poderão ser incorporados, como através da tradição supracitada, a algum grupo e/ou tronco familiar – neste caso isso deu-se com o tronco “*Bento*”. Por outro lado, se há casamentos intrafamiliares, como vimos, também vão alterar essa configuração inicial os laços extrafamiliares, por intermédio dos apadrinhamentos e dos casamentos com membros do tronco “*Nogueira*”, porém em menor recorrência, e ainda com membros de outras localidades e com aqueles que vão se estabelecendo no interior do território.

Agora essa presença exógena passa a ser interpretada por outro viés e essa relação passa a ser acirrada e ser vista como uma ameaça à manutenção do próprio território, “de seus modos de vida e organização social presentes, suas formas religiosas, rituais e de manuseio da natureza” (ARRUTI, 1998, p.03). Além disso, esse fenômeno recai sobre o processo de “mistura”, como percebemos na fala de Tatiana:

“E também tem a questão da mistura muito grande, que como vem essas pessoas de fora e acaba se envolvendo com as meninas daqui, aí então hoje em dia os nossos quilombolinhas (...) são tudo assim desbotado, nossos quilombolinhas são tudo desbotado”. (Tatiana, 29 anos, Alto Alegre)

Se antes os interlocutores ressaltavam com ênfase que “*daqui tudo era pretim*” ou “*era tudo negro*”, e que reforçava a reprodução das características do próprio grupo e ainda as leis que regiam a manutenção dos enlaces intrafamiliares, na atualidade a fala é outra, pois com a crescente vinda de pessoas “de fora” e com os relacionamentos extrafamiliares cada vez mais recorrentes, levando ao abandono das antigas formas matrimoniais, as novas gerações passam a ser vistas pela perspectiva de Tatiana, portanto, como “*desbotados*”, devido ao grau de “mistura”. Mas não é somente sobre os relacionamentos que haverá interferência exógena, o território especialmente está incluso nesta perspectiva de transformação, o que o próximo capítulo intitulado “*O caso quilombola de Alto Alegre*”, pretende analisar.

CAPÍTULO IV

O CASO QUILOMBOLA DE ALTO ALEGRE

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, juntamente com o Art. 68 do ADCT, presenciou-se em âmbito nacional uma sequência de pesquisas e produções acadêmicas identificando que em diferentes contextos que estas comunidades negras/quilombolas estejam, suas demandas são convergentes na medida em que há a “existência de uma territorialidade específica” (ARRUTI, 2008, p. 15), pautada na sua trajetória histórica, em sua ancestralidade negra, entre um conjunto singular de elementos, cujo realçado por estes atores sociais, justificam o seu pertencimento relacional com a sua terra, com o seu território.

Com os quilombolas de Alto Alegre não é diferente. O seu reconhecimento enquanto “*remanescente da comunidade dos quilombos*” trouxe à baila não só um processo de construção de uma identidade coletiva, através da (re) apropriação de elementos identitários, cujo capítulo anterior dedicou-se a analisar, como também de uma resignificação da percepção que estes sujeitos tinham do espaço biofísico que fazem uso desde seu ancestral-fundador Cazuzá, o que com sua identificação étnica passou a ser ressemantizado e convertido “em objeto de luta e mobilização política” (ARRUTI, 2008, p. 16). Por esta razão é que este capítulo lança luz a este elemento tão intrínseco a sua identidade, a saber: o território, cujo é “o suporte de sua identidade sócio-cultural” (ARRUTI, 2008, p.12).

Portanto, segundo O’Dwyer (2007) uma das condições impostas pela Constituição é o fato de que estes sujeitos “históricos” necessariamente precisam existir no presente e que tenham a terra como condição básica para sua reprodução e existência, para só assim tê-la titulada em seu nome. É assim que se conceitua⁵⁴ o território quilombola, portanto, como as terras ocupadas pelos “remanescentes das comunidades dos quilombos”, cujo são utilizadas pelo respectivo grupo e que permite a sua reprodução física, social, econômica e cultural.

Desta forma um território, como no caso quilombola, passa a ser constituído segundo a definição técnica do INCRA, “a partir de uma porção específica de terra

⁵⁴ Definição segundo o Art. 2º do Decreto 4.887/2003, cujo 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 ADCT.

acrescida da configuração sociológica, geográfica e histórica que os membros da comunidade construíram ao longo do tempo, em sua vivência sobre a mesma” (INCRA, 2017, p. 07). Desta maneira, o território seria um “ente” sobreposto a terra, somada a uma carga simbólica que também é agregada, cujo dá-se a partir do seu uso pleno e continuado (INCRA, 2017).

O território passa então a adquirir um caráter polissêmico devido à singularidade de elementos que o configura e que aponta alguns vieses passivos de significados. O território pode ser, segundo Santos (2012), compreendido a partir de sua perspectiva física, de onde se elenca as noções de fronteiras e dos limites deste território, o que recai sobre um ponto de vista mais geográfico inclusive. Além disto, pode-se notá-lo através do seu caráter populacional, particularmente aos sujeitos que constroem, vivem e interpretam este espaço (RODRIGUES, 2006), na sua relação social adquirida na dinâmica entre “Eles” (de fora/diferenciados) e “Nós” (da gema). Por intermédio ainda da sua dimensão econômica. E, por conseguinte, por sua compreensão simbólica e cultural, razão pela qual se dá a vida social sobre o seu plano biofísico, seja por meio das festas, crenças, valores entre outros elementos particulares a cada grupo.

Quanto aos quilombolas de Alto Alegre, estes possuem relações bem específicas no que diz respeito ao uso e a construção de seu território. Entretanto, poderíamos focar sobre estas relações, suas formas, seu uso, mas o que a pesquisa alcançou foram às transformações, as disputas territoriais na dinâmica relacional entre os *da gema* com os *de fora*, o estreitamento das suas áreas agricultáveis, portanto, toda uma conjuntura já estruturada no trajeto histórico do grupo em momentos anteriores a sua autoafirmação como quilombola, o que será interpretado por estes atores sociais. Este é um território cujo foi mantido geracionalmente por filhos, netos, chegando ainda até os bisnetos do ancestral-fundador Cazusa, que hoje, juntamente com as novas gerações, reivindicam a retomada de seu território inicial.

4.1 “Pra quê mais terra?”: entre a abertura do processo de regularização territorial e a decretação presidencial.

Eram quase seis horas da tarde do dia 17 de julho de 2015, estava indo ao cabelereiro que fica na rua principal da comunidade. Antes mesmo de chegar lá, notei alguns senhores reunidos na esquina quase em frente ao local onde agora estava indo. Em um tom alto e claro debatiam sobre as condições do território quilombola. Ao passar por eles ouço brevemente que estavam discutindo sobre os proprietários que dominam partes do seu território. Mesmo instigado pela conversa, segui meu trajeto. Enquanto aguardo no estabelecimento, o próprio cabelereiro que é “*de fora*”, dá continuidade aquilo que estava sendo discutido lá fora e me lança um questionamento – não que merecesse resposta imediata, mas em um tom de conversa – “*pra quê mais terra se ninguém trabalha mais com a agricultura?*”.

Este episódio registrado no diário de campo é muito pertinente, pois foi através dele que me vi envolvido e também confrontado com este questionamento. Esta fala não é uma realidade exclusiva de Alto Alegre, como se depara Fonteles (2009), acerca da relação entre os *outsiders* e os quilombolas de Lagoa dos Ramos e Goiabeira⁵⁵, estes reclamam que os quilombolas “não querem mais trabalhar na terra”, estabelecendo “uma diferença entre os nativos (com pouca terra) e os *de fora* (com terra suficiente)” (FONTELES, 2009, p. 146). Mas Cícero, no contexto de Alto Alegre, nos adianta uma resposta,

Nós queremos terra pra trabalhar, não quero conflito, quero terra. Num inverno bom, terra dos Nogueiras, terra nossa que tomáro do nosso bisavô, tumaro! Tomaram terra nossa e hoje devolvido por lei, (...) é nosso. (Cícero Luiz, Alto Alegre).

É sobre a fala de Cícero que iniciamos este tópico, abrindo espaço para refletir o território construído, vivido e interpretado (RODRIGUES, 2006) pelos quilombolas de Alto Alegre. Percebê-lo é uma tarefa que sensibiliza um conjunto de atributos específicos do grupo que perpassam principalmente sua trajetória histórica e memória, que acionado por estes sujeitos nos mostra a multiplicidade de elementos que o forma garantindo assim o seu caráter polissêmico. Isso se dá, ainda, devido ao fato de que para compreendermos o sentido e a interpretação deste território nos apoiamos na fala

⁵⁵ Estas comunidades se localizam na zona rural de Aquiraz, metropolitana de Fortaleza, mais precisamente a 27 km da sede deste município. (FONTELES, 2009, p. 40).

enfática dos interlocutores, como Cícero que destaca que essa terra “*foi tomada*”. Portanto, o olhar que lançamos será sobre a história de suas terras e o processo de estreitamento do seu território, ação esta que se dá ao longo do percurso do grupo a partir de processos distintos como focaremos.

Quem nos conta sobre a história destas terras, bem como de sua ocupação é Tio Cirino:

Essa terra aqui papai comprou ela, papai não, meu avô Agostin, comprou ela bem dizer a força porque negada não queria nada aqui com o Alto Alegue e papai se apossô. Aí pra nois tá morano aqui foi vendido duas besta do papai que papai tinha, por 10 mil réis, na hora que ele pegou o dinheiro a negada não deixou nem ele falar, pegaro o dinheiro dar mão dele pro dono que era esse terreno. Aí eles compraram esse terreno, papai comprou! É tanto que fosse unir as coisas, esse terreno era só do papai porque só quem pagou foi ele, o zoto não tinha com quê, né? Aí, ficaro nor morano aqui dento, graças a Deus, até hoje! Tudo quetin graças a Deus! (**Tio Cirino, 89 anos, Alto Alegre**)

Como observado pelo interlocutor, às terras que hoje eles ocupam foi sendo estabelecidas desde seu ancestral-fundador Cazuzza, estas foram compradas pelo “*Avô Agostin*”, entretanto, diante das condições financeiras e dos poucos recursos da época, já que este era pago anualmente com safras de farinha, esta dívida foi então repassada ao seu Raimundo Agostinho, pai do interlocutor, o que teve que vender duas bestas por um valor equivalente a 10 mil réis para finalizar a compra.

E ficou o dono do terreno, tiraram os papéis do terreno e quando papai morreu deixou os papéis pro Neco, meu irmão, que entregô pro Nego do Neco, esses papéis. Ficamos morando aqui, em Alto Alegre, que era só mata, aqui naquele tempo era mato. (SANTOS, 2012, p.83)

Desde então, vivendo sob um sentimento de coletividade comunitária estes atores sociais permaneceram configurando o seu território e ali vivendo “*tudo quetim graças a Deus!*”, como Tio Cirino salienta. Sabendo que este território não é estático, pelo contrário, ele é palco das relações sociais, históricas, míticas etc., (ARRUDA, 2001 *apud* RODRIGUES, 2006, p.74), bem como das relações de poder que modificam o território, as relações sociais e com a natureza (RAFFESTIN, 1993), é a partir de um dado momento referente à trajetória do grupo que ocorrerá os processos de estreitamento e/ou expropriação das terras por eles ocupada.

Com base nas falas dos interlocutores podemos notar três pontos-chave que se mostraram coadjuvantes para o acirramento desta situação. A princípio, há a troca de

faixas de terras por alimento (URSINI; CLEMENTE, 2008), ocasião em que principalmente membros da família Nogueira passaram a ter domínio sobre partes de seu território, mas não exclusivamente, visto que há outros latifundiários. Quanto a estes sujeitos, o processo que os pôs sobre domínio destas terras é percebido em um passado não tão distante que, como já discutido no capítulo anterior, encontra seu alicerce na fragilidade econômica e social vivida por estes quilombolas diante da sua dependência no campo do trabalho, para assim “escapar” da fome e sustentar as famílias o que recai também sobre os processos de venda. Como elucida Fonteles (2009), acerca da situação territorial entre os quilombolas de Lagoa dos Ramos e Goiabeiras, a prática da venda é antiga e por este meio abriu margem para a chegada dos primeiros *outsiders* no território quilombola. Com Alto Alegre isto não foi diferente, mas esta situação não se dá desacompanhada, ela caminha lado a lado com a situação socioeconômica dos próprios moradores.

Em outras palavras,

Os quilombolas que historicamente tiveram a posse de suas terras foram levados a se desfazer das melhores partes para ter algum dinheiro para passar os momentos mais difíceis (...). Encurralados em faixas cada vez menores de terra, sem investimentos e apoio público para as atividades produtivas locais as famílias foram se desfazendo de suas terras e outras novas foram chegando. (FONTELES, 2009, p. 131)

Todos os fatores supracitados foram suficientes para que estes sujeitos fossem expropriados de suas terras, entretanto, há uma outra ação exógena à comunidade que estreita e descaracteriza o meio e desestabiliza as relações com a natureza. Fazemos menção às obras hídricas por parte do Governo do Estado, cujo cercearam parcelas das áreas da comunidade, principalmente agricultáveis, alterando toda uma lógica do uso e sustento de alguns moradores a partir daquilo que o meio lhes fornecia e que era empregue para a geração de uma renda extra, o que veremos mais adiante.

A partir de um olhar percorrido por este território conseguimos efetuar um recorte seu, geográfico, sobre o núcleo comunitário em questão (Alto Alegre), destacando as principais extensões de terras sob domínio dos latifundiários – isso sem levar em consideração as pequenas propriedades detidas pelos sujeitos “*de fora*”. Considero oportuno frisar, ainda, que este recorte se dá devido à extensão e as próprias dimensões do território que hoje é pleiteado, que no caso de Alto Alegre abrange também outras localidades circunvizinhas denominadas de “*Adjacências*”. Estas sofreram distintos processos de ocupação por parte de algumas famílias quilombolas e

que deram origem as suas respectivas denominações, a saber: Alto do Estrela, Cajueiro da Malhada, Vila Nova, Alto da Boa Vista I e II (URSINI e CLEMENTE, 2008)⁵⁶.



Figura 11. Mapa de referência em relação ao núcleo da comunidade de Alto Alegre e as áreas de domínio dos latifundiários. **Fonte:** Google Maps, com detalhes do autor.

Como pode-se observar no mapa de referência acima, o qual não equivale a totalidade do território demarcado, há um contraste muito visível em relação a extensão do núcleo da comunidade de Alto Alegre, local onde vivem as principais famílias e também os interlocutores da pesquisa, diante dos latifundiários que detém partes significativas do território quilombola. Como destacado em vermelho à esquerda, esta única propriedade é maior do que mesmo o núcleo comunitário. Esta mesma área de grande extensão é utilizada para a agricultura, planta-se nela feijão, milho, mandioca, etc., cujo seus beneficiados são os latifundiários. Quanto aos moradores de Alto Alegre “cada família mora no seu devido terreno e continua plantando suas pequenas hortas nos quintais” (PIMENTEL, 2009, p.77). Esta talvez seja a maior problemática vivenciada

⁵⁶ Segundo dados do INCRA (2014), no dia 28 de março de 2014 foi publicado no Diário Oficial da União uma portaria de retificação do tamanho da área do território de Alto Alegre e Base, cujo partiram de decisão das próprias comunidades. Isso implica que o território que em termos numéricos equivalia a 588.277 hectares passou a ter sua área total equivalente a 498 hectares, isso ocorreu devido a retirada das áreas referentes Caetana e Retiro, o que segundo as antropólogas estas não se inseriam no território antes identificado (MEMO/INCRA/DF/DFQ/Nº254/2008)

por estes quilombolas, pois as grandes áreas propícias ao exercício da agricultura ficaram sob dominação destes proprietários, enquanto as pequenas áreas em seus quintais servem atualmente para a plantação, mesmo sendo poucas.

Outro fator que potencializou e estreitou ainda mais as terras úteis para a agricultura está na execução de obras hídricas por parte do Governo do Estado. Segundo Santos (2012) por volta de 1990, para além das grandes áreas sob domínio dos latifundiários, há a construção do Canal do Trabalhador⁵⁷, e mais recentemente do Canal da Integração⁵⁸, que cortaram a comunidade de Alto Alegre, diminuindo ainda mais os espaços agricultáveis e de moradia.

Sobre esta situação Santos (2012) infere que,

Segundo Nego do Neco (...), o pai dele não quis entrar em confronto com a prefeitura e vendeu uma vasta área de agricultura por um preço muito pequeno, para a construção do canal da Integração. (SANTOS, 2012, 63).

Além disso, devido a estes empreendimentos “algumas famílias foram removidas para o Alto da Boa Vista (...) e que receberam algo relativo à benfeitoria” (URSINI; CLEMENTE, 2007, p. 62). Esclarecem ainda as antropólogas que, segundo resoluções vigentes do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), 001/1986 e 009/1987, para que tal empreendimento fosse realizado seria necessária uma audiência pública e/ou consulta direta com a comunidade, para apresentação do RIMA – Relatório de Impacto no Meio Ambiente, onde as questões relativas ao impacto do empreendimento são apresentadas a respectiva comunidade – o que não ocorreu, “ficando, ao que isso indica, a comunidade negligenciada” (URSINI e CLEMENTE, 2007, p. 63).

⁵⁷ O Canal do Trabalhador, que intercruza a comunidade de Alto Alegre e também serve de referência para a localização da comunidade, é uma obra do Governo do Estado do Ceará, cujo teve início de construção em 1993. Faz a captação de águas do rio Jaguaribe, até o açude de Pacajus, perpassando o açude Pacoti/Riachão cujo estão no município de Horizonte. Acessar: https://pt.wikipedia.org/wiki/Canal_do_Trabalhador.

⁵⁸ Já o Canal da Integração, também conhecido como “Eixão das Águas” é um outro complexo hídrico do Governo do Estado, que faz a transposição das águas do Açude Castanhão para abastecer a Região Metropolitana de Fortaleza. Acessar: <http://coisadecearense.com.br/canal-do-trabalhador-e-canal-da-integracao/>.



Figura 12. Canal do Trabalhador na entrada principal de Alto Alegre e o Canal da Integração na parte sul. **Fonte:** Ferreira (2017)

As implicações deste processo são explícitas, pois, como observa Santos (2012), estas ações que levaram ao estreitamento tanto do território como das áreas agricultáveis, trouxeram não só impactos no que diz respeito à diminuição da área que se utilizava para as plantações, o que também teve seu efeito sobre o sustento destes sujeitos que dependiam, até então, da agricultura de subsistência. Segundo Ursini e Clemente (2007) estes empreendimentos impactaram também sobre os meios de produção da comunidade, pois no espaço que compreende a “parte sul” existiam inúmeras carnaúbas que foram derrubadas para a construção de um destes canais. Além do que, “a palha da carnaúba era bastante usada pela comunidade para a obtenção de cera e também para a confecção de vassouras e de bolsas de palha, que vendiam nos comércios na sede do município” (URSINI e CLEMENTE, 2007, p. 64).

Quem também percebeu estes impactos foi Tia Soiza (*raizeira*), pois estas áreas principalmente na “parte sul” eram ainda compostas pela vegetação original, bem próximo há um córrego e que deixa essa região mais úmida propicia ao crescimento de ervas, raízes etc., cujo são produtos necessários para a fabricação dos seus xaropes e lambedores, o que também lhe garantia uma fonte extra de renda. Em decorrência da execução deste empreendimento a vegetação nativa foi retirada, sobrando alguns poucos resquícios.

Em entrevista, questioneei a Tia Soísa sobre a forma como ela conseguia estas plantas/ervas, então ela foi me explicando que tudo praticamente é plantado em seu

quintal e algo mais que precisar ela tem que comprar ou buscar na casa de uma de suas irmãs. O espaço de tempo que tivemos foi o suficiente para que me mostrasse a variedade de plantas medicinais que são cultivadas em seu quintal.

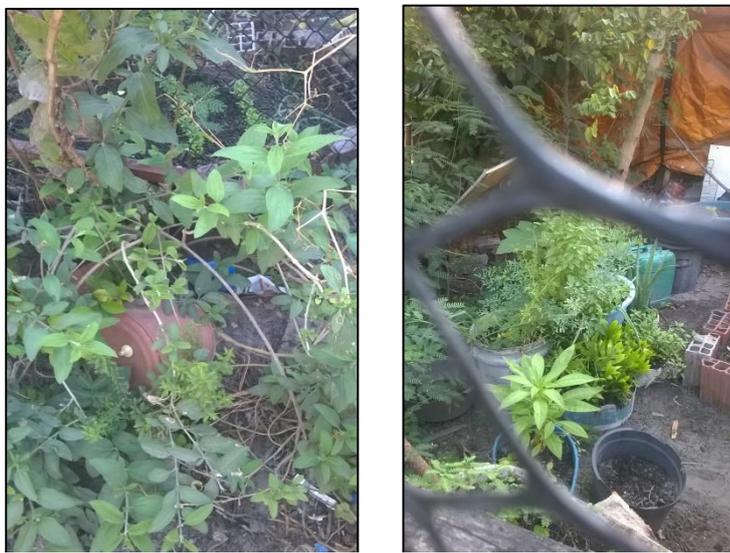


Figura 13. Principais plantas medicinais cultivadas por Tia Soiza.
Fonte: Ferreira (2017)

Enquanto caminhávamos em seu quintal Tia Soiza ia me direcionando para as plantas e explicando sua utilidade.

Soiza: Chega aqui pra vê minha babosa. Pé de babosa acho que tá aqui pá dento é arruda, é tudo, é hortelã tudo aí, tudo eu tenho aí, tá vendo ó?

Pesquisador: Arruda é bom pra mal olhado é?

Soiza: É, e pra dô!

Pesquisador: Ali tem uma cebolinha

Soiza: Cebola é pra nós temperar a panela e cumê cuento (risos)... Ainda tem mais linhaça aqui dentro ó!

Pesquisador: Esse daqui é o quê?

Soiza: Esse daqui é boldo também pá dó é... aqui é cidera, dessa cidera aqui serve pá dó no estombado.

Pesquisador: Ali é noni? Aquele ali ó, esse bem verdinho... E noni serve pra quê?

Soiza: O noni serve pá quelas doenças que ninguém pode chamar... Esse daí é meu pé de carambola.. Carambola serve pá... pá... pá anemia, serve pra é.. aquela doença que nós têm. (Tia Soiza, Alto Alegre, entrevista em 24/09/2016)

Tia Soiza tem um conhecimento muito vasto acerca das plantas medicinais e de seu uso. Segundo ela tudo foi aprendido com seu pai Sr. Neco, mas não soube precisar a forma como ele aprendeu a manusear as plantas.

Pesquisador: Ele aprendeu com alguém antes dele, também?

Tia Soiza: Eu acho que ele aprendeu com o povo dele né?! Que ele não contou pra nós.. se esse negócio... a arte dele foi de outra pessoa, se foi do Tio Cazuzá.. eu não sei, né? Sei que eu aprendi fazer.

A questão a ser destacada é que todo esse conhecimento tem sua relação de dependência com o meio, afinal é a partir dele que tudo pode ser feito. Como destaca Santos (2012), esse tipo de conhecimento é fundamental para as populações, principalmente afro-brasileiras, em decorrência da ausência de assistência médica em um passado cujo viviam excetuados de políticas assistenciais.

Diante das transformações do espaço territorial e sem áreas suficientes para o exercício pleno da agricultura e subsistência das famílias, os moradores de Alto Alegre, principalmente as novas gerações, passaram a acompanhar a partir da década de 90 as grandes mudanças na economia de Horizonte que “passa de economia agrária para uma economia industrial” (SANTOS, 2012, p. 63). Portanto, estes começaram a trabalhar como operários nas principais indústrias do município. Também é esta gradativa transição na base econômica comunitária que fortalece o questionamento que introduz este tópico.

As vezes que estive em campo e vi Tio Cirino ele estava ou com uma foice na mão ou com uma enxada, como segue um de nossos encontros:

Caminhando na rua principal da comunidade, avisto Tio Cirino com uma foice, ao passar por ele, lhe cumprimento e pergunto: O senhor já vai trabalhar? E Tio Cirino responde: Rapaz vou dá uma volta na roça. (DIÁRIO DE CAMPO, 19/12/2016)

Os mais velhos, por exemplo, por não terem sido incluídos nesta nova perspectiva econômica continuam plantando nos seus terrenos, enquanto as novas gerações seguem o caminho da indústria.

A partir deste panorama situacional mais geral e ainda em posse da sua história e relação intrínseca com seu território, em 2005, no contexto de aplicação do Art. 68 do ADCT, a comunidade de Alto Alegre já certificada e organizada enquanto ARQUA solicitou a abertura oficial do processo de regularização territorial junto ao Instituto

Nacional de Colonização e Reforma Agrária do Ceará (INCRA/CE). Como determina o quadro da política de regularização dos territórios quilombolas no INCRA após a abertura do processo há a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação.

O RTID por sua vez tem como principal pressuposto “identificar e delimitar o território quilombola reivindicado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos” (INCRA – DFQ, 2015). Este processo teve seu início em 2007, contou com uma equipe multidisciplinar do INCRA, dentre estes profissionais estavam Leslye Bombonato Ursini e Marta Magalhães Clemente, ambas analistas de reforma agrária e antropólogas.

Este exercício de identificação e delimitação do território quilombola mobilizou os moradores de Alto Alegre, e para tal, contaram principalmente com as memórias dos *troncos velhos*, bem como através de depoimentos orais, para que o território pudesse ser (re) construído e seus limites novamente estabelecidos, o que por sua vez este exercício gerou “uma espantosa demonstração do quanto a comunidade tem o seu território em mente” (URSINI e CLEMENTE, 2007, p. 35).



Figura 14. Ana auxiliando no processo de construção da delimitação do território quilombola. Foto: Leslye Ursini, 2007.

A ilustração acima, por exemplo, mostra Ana em um momento em que é elaborada a delimitação do território quilombola, em 15 de maio de 2007. Após este processo, revisão, vistoria e demais ações técnicas necessárias para a elaboração deste relatório, chegou-se ao território cujo hoje é reivindicado e que consta no processo junto ao INCRA-CE. Todavia, em 2006, portanto um ano após a abertura do processo pela ARQUA, a comunidade de Base – Pacajus, que compreendia as localidades de Cipó,

Caetana e Retiro, de forma independente deram também entrada neste processo, porém organizados enquanto ARQUIBA – Associação dos Remanescentes Quilombolas de Base (RODRIGUES, 2016).

Com a finalização do RTID, logo nas suas primeiras páginas há uma ressalva muito pertinente quanto a estes dois processos, já que,

É de conhecimento desta Coordenação a tramitação de dois processos de regularização fundiária distintos nessa Superintendência: um relativo a Alto Alegre e Adjacências (...) e outro relativo a Base, Caetana e Retiro (...). Recomendamos sejam tomadas providências no sentido de unir os dois processos, uma vez que o Território Quilombola identificado é único, conforme justificativa constante do Relatório Antropológico: **os remanescentes das comunidades de quilombos de Alto Alegre e Base partilham os mesmos percursos históricos, identidade, tradição, ambiente e relações de parentesco, configurando um único grupo étnico.** (MEMO/INCRA/DF/DFQ/Nº254/2008).

A recomendação em unificar o processo de regularização territorial entre ambas as comunidades, bem como das Adjacências foi deferida, passando agora a estas pleitearem o mesmo território, pelas razões já especificadas. Entretanto, uma outra problemática do ponto de vista do avanço do processo de regularização deste território quilombola está no parecer final do RTID, pois como ele destaca, há dentro do território pleiteado 18 áreas de domínio particular, o que para a continuação do processo necessitaria de um decreto presidencial autorizando a desapropriação dos espaços que estão sob domínio destes “detentores de imóveis rurais”. Conforme este caso, o quadro atual da política de regularização de territórios expressa que,

No caso do território se localizar em terras públicas, esta etapa é desnecessária. Em sendo terras da União, esta será titulada pelo INCRA ou pela SPU. Em sendo terras estaduais ou municipais, a titulação cabe ao respectivo ente da federação. **Por outro lado, no caso da área quilombola estar localizada em terras de domínio particular é necessário que o Presidente da República edite um Decreto de Desapropriação por Interesse Social de todo o território.** A partir daí, cada propriedade particular pertencente a não quilombola da área deverá ser avaliada por técnico do INCRA, após o que será aberto o respectivo procedimento judicial de desapropriação e indenização do(s) proprietário(s). A indenização se baseia em preço de mercado e ocorre em dinheiro, pagando-se o valor da terra nua e das benfeitorias para os títulos válidos e apenas das benfeitorias no caso de títulos inválidos ou área de domínio sem título correspondente. (INCRA – DFQ, 2015)

Então, estando nesta situação, o território quilombola agora formado por Alto Alegre, Adjacências e Base, teve que permanecer aguardando para que o respectivo decreto presidencial que regulamenta a desapropriação por interesse social deste

território fosse efetivado para assim dar prosseguimento ao processo. Enquanto isso, as transformações no território foram ocorrendo, a presença de sujeitos *de fora* foram intensificando, caracterizando os tensionamentos existentes na atualidade.

4.2 “*Veio escapar aqui*”: a relação entre os “*da gema*” com os “*de fora*”

“Hoje o Alto Alegre é invadido, o território quilombola é invadido”.

(Cícero Luiz, Alto Alegre)

Como infere Cardel (2009), o ato de migrar é inerente ao ser humano pelo fato dele se deslocar pelos espaços, que por sua vez é elaborado e construído pelos grupos sociais, desta forma “construir espaços é demarcar territórios, elaborar diferenças, contrastes e estabelecer alteridades” (CARDEL, 2009, p.02). A autora ao analisar a organização espacial, as relações de parentesco entre outros elementos pertinentes a comunidade de Olho d’Água localizado no noroeste da Bahia, se deparou com alguns segmentos de divisão social, sendo os “de dentro” e os “de fora”, os “fortes” e os “fracos”.

Neste caso, enfatiza Cardel (2009) que as pessoas consideradas “de fora” não se restringem apenas aos sujeitos que não nasceram na comunidade, mas também seus descendentes. Apesar de haver casamentos entre os *de fora* com os *de dentro*, estes ainda permanecem na primeira classificação, porém devido o enlace matrimonial estes acabam sendo integrados ao grupo. Já aqueles considerados *de dentro*, são aqueles descendentes das famílias “fundadoras”, ou seja, “indivíduos que se dizem parentes por descenderem, ou afirmarem descender, de um ou outro e/ou dos mesmos antepassados em comum” (CARDEL, 2009, p. 03-04). Em Alto Alegre a classificação é outra os *de dentro* se intitulam *da gema* enquanto os demais são considerados *de fora* e/ ou *diferenciados*. É por esta razão que na atualidade este território é notado por seus moradores sobre a ótica das relações entre “Nós” (*da gema*) e “Eles” *de fora*, cujo sua presença tem motivado acirramentos na dinâmica social e de disputa territorial.

Podemos perceber no trajeto da comunidade que a sua relação social se volta, quase sempre, para a percepção principalmente das “*peçoas das Queimadas*”, em especial aos membros da família Nogueira, que estavam geograficamente mais próximos do grupo e que também mantinham relações sociais, de trabalho etc., entretanto, nas últimas décadas estas tem saído de cena dando lugar para se perceber a

presença de outros sujeitos, como realça Cícero ao retratar a comunidade: “(...) *nós nos libertamos da família Nogueira e caímos nas mãos de pessoas diferenciadas*”.

É importante pensar que as comunidades quilombolas possuem um conjunto de valores que superam a lógica estritamente econômica sobre as terras que ocupam, pois ela é um “patrimônio” cujo há uma hierarquia que regula o merecimento da terra (FONTELES, 2009). As falas dos *troncos velhos* quando ressaltam sobre esse merecimento, fazem referência ao pai que após a união/casamento do (a) filho (a), lhe dá uma parcela desta terra para a moradia e sustento da família. Percebe-se isso quando Tio Vicente retrata sobre o local onde ele mora, pois este “*terreno (...) esse aqui que meu pai me deu*”. Inclusive a própria comunidade de Base/Pacajus tem sua origem a partir dessa divisão entre os filhos. Isto, pois, como enfatiza Tio Cirino “*A primeira casa, primeiro morador da Base foi o Zézé meu irmão! Ele se casou e o papai deu logo uma parte a ele, um chãozim pá morar, lá na Base*”. Então, nota-se que havia certa regulação quanto a quem poderia ter acesso às terras da comunidade, bem como o estabelecimento das moradias neste território.

Um detalhe acrescido por Tio Cirino quanto às terras da comunidade é que, neste tempo passado, a “negada” não queria nada com o Alto Alegre, ou seja, não havia nenhum significativo fluxo de sujeitos exógenos transitando nas dependências deste espaço ou ainda com intenções de estabelecer moradia em suas dependências, o que eles passaram a construir suas casas, formar as famílias e dar o significado do seu território. Todavia, a presença destes sujeitos *de fora* passou a ser um tema recorrente na comunidade. Os próprios interlocutores reconheceram que existia a dinâmica destes sujeitos *de fora* intercruzando as fronteiras de seu território, mas como observa Tia Soiza estes “*vinha, mais era pouco! Num é como agora. Agora vem mais!*”.

Em entrevista, pergunto a Paulo César sobre o estabelecimento de sujeitos *de fora* na comunidade e ele faz um panorama a contar do ano de 2002.

Quando chegava gente de fora a gente ficava tudo (...) achava estranho. Quando vinha gente de fora aqui era festa. Num vinha o povo de fora não, oh, pra ter ideia em 2002, vou dizer como era 2002 aqui. De branco, de branco, de gente branco, vou dizer quem é que tinha. Dona Maria Leitão, Seu Hugo e família, Rafael, acho que era só essas três família de branco. E tinha o João, pronto essas quatro famílias. (...) de branco mesmo. O resto era tudo daqui da gema. Esse negócio de pessoas de fora de entrar, veio agora, mais até então não tinha não. Era tudo negro. **(Paulo César, 28 anos, Alto Alegre)**

Estas poucas famílias/sujeitos *de fora* que se estabeleceram na comunidade foram incorporados através de laços de solidariedade e reciprocidade, como no caso dos comerciantes locais. Segundo as palavras de Haroldo, sobre as famílias cadastradas em Alto Alegre através de um projeto do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN):

E Alto Alegre dessas 158,91 famílias quilombolas temos parece que 23 são negras, mas não se declarou e o restante são os intrusos que vieram, casou com quilombolas, ficou quilombola também. Ou então, arranjou um cantinho aqui dentro do quilombo e se estalou, como o Rafael que é o comerciante. Tem o Geovane, eles têm o comercio grande dentro da comunidade aqui, eles abastecem toda a adjacência ai do Alto Alegre, eles não são quilombola, mas, se estalaram aqui, moram e gostam da comunidade. (...) e tão o que, com quase 20 anos que chegaram e que moram na comunidade. (SANTOS, 2012, p.78)

Como podemos notar, ambos os comerciantes (*de fora*) que se instalaram na comunidade, foram sendo integrados tanto pelo tempo de permanência nela quanto pelas contribuições que trazem para a comunidade, neste caso por meio do “abastecimento” com os produtos que são vendidos. Mas como enfatizado por Paulo César “*esse negócio de pessoas de fora entrar, veio agora*”, o que mostra que este é um fenômeno recente na trajetória do grupo. Como nas palavras de seu Raimundo ao enfatizar que “*de primeiro era só o pessoal do Alto Alegre, não tinha gente de fora, mas hoje? Dacolá da beira da pista pra cá, é cheio de gente de fora*” (PIMENTEL, 2009, p. 86).

Sobre o assunto, a entrevista mais contundente que tive foi com Cícero. Na ocasião lhe perguntei sobre a relação da comunidade com os *de fora* e se há conflitos internos, no que me responde que:

Eu acho assim, chega um momento em que a realidade... o território é nosso. Esse pessoal que são de fora infelizmente vão sair fora. Aqui vai ficar só o que? Os quilombo, quilombola. A realidade é essa. Nós queremos isso.

Ainda questiono o que ele atribui para que estes sujeitos de fora tenham vindo para Alto Alegre, portanto, quais as possíveis razões para estes sujeitos *diferenciados* tenham vindo *escapar* no Alto Alegre e, assim, o *invadido*. Sem hesitar e com rapidez na resposta ele atribui à chegada das empresas/indústrias em Horizonte.

As empresas, que invade o território quilombola, isso não é pra ter acontecido, mais invadiram. Hoje (...) se sair de casa em casa, temos 98

família quilombola, no Alto Alegre hoje, dobrou. (...) Num é assim, 80, 84, 85, num tinha, hoje tem invadição. A Vulcabrás, Rigesa, Santana Têxtil... a globalização dentro da comunidade e o pessoal veio pra cá... um vende terreno, vende tudo, um casa com outro... e hoje invasão por causa da industrialização. (Cícero, Alto Alegre)

As falas vão sendo convergentes, como a de Seu Raimundo:

A maioria das pessoas que habita nossa comunidade é de lá do sertão, depois da vinda das empresas pra cá, aí vieram. (PIMENTEL, 2009, p. 85)

Também de Tio Vicente:

(...) o pessoal do Alto Alegre que tudo vinha de fora, rapaz! Tudim vem de fora, do Sertão pra cá! Procura alí rapaz, que tudim vem alí de Quixadá de lá pra cá desses lugares aí, Serra Azul. A Dona Toinha, a Dona Toinha é de Serra Azul⁵⁹, Dona Toinha o pessoal tudo é dali de perto num é daqui mermo não. (Tio Vicente, 92 anos, Base/Pacajus)

E por último de Rosimar Agostinho:

O que trouxe mais desmantelo foi as indústrias, né, porque trouxe muita gente de fora. (...) Entre Horizonte e Pacajus acumulou muita gente de fora. O desmantelo daqui é que acumulou muita gente de fora. Tem muita gente de fora. Você não sabe nem quem é bom, nem quem é ruim.(...) Tem gente lá do Pirambu, gente de todo canto! (...) Você não sabe quem que tá escondido aqui, né? Se não fosse o pessoal de fora, aqui ainda era melhor ainda pra nós (URSINI e CLEMENTE, 2007, p. 108)

Como bem interpretam os interlocutores, este crescente processo de vinda destes sujeitos *diferenciados* que recaiu sobre seu território está atrelado ao processo de industrialização do município de Horizonte. Todavia, se a questão realçada se encontra no bojo deste fenômeno econômico e industrial é necessário compreendê-lo de antemão.

Nesta perspectiva, o município de Horizonte ocupa posição estratégica em relação a capital Fortaleza (40,1 km de distância) e por sua vez “é a 9ª potência econômica do Ceará e caminha para se tornar um dos maiores polos industriais do Nordeste” (JFMEM – HORIZONTE 2009-2016). Este cenário industrial que chama atenção de grandes investidores para o município é, até então, muito recente.

Sobre o assunto, Pereira Júnior (2003) infere que um dos elementos cruciais que impulsionaram a expansão econômica deste município, dando condições favoráveis ao estabelecimento de grandes empresas nacionais e multinacionais, é o fácil acesso a BR-

⁵⁹ Serra Azul, como seu nome sugere, é uma serra localizada no município de Ibaretama, região do sertão central cearense. Acessar: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Serra_Azul_\(Cear%C3%A1\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Serra_Azul_(Cear%C3%A1))

116, uma das principais rodovias brasileiras que liga longitudinalmente de norte ao sul do país, possibilitando o escoamento de mercadorias para diversos estados e regiões.

A chegada da indústria em Horizonte (...) se deve, por um lado, à presença abundante de mão-de-obra barata, aos benefícios fiscais e à intensa ação das lideranças políticas locais. No entanto, todos os fatores anteriores só se completam diante da estratégica posição geográfica do lugar, localizado num ponto de rápido e fácil acesso à capital metropolitana. Não é à toa que a BR-116 expressa um papel tão importante para rede de fluxos que evidencia a relação do lugar com Fortaleza. Foi a presença desta rodovia que garantiu a Horizonte (...) uma comunicação ativa com a metrópole, condicionando-a à instalação dos investimentos já citados (PEREIRA JÚNIOR, 2003, p.96).

Ainda segundo o autor, por volta da década de 1960 a economia de Horizonte era pautada “pelo tráfego desenvolvido nessa rodovia, uma vez que o comércio local estava diretamente atrelado ao fluxo de carros que diariamente cruzavam e (...) paravam nas cidades” (PEREIRA JÚNIOR, 2003, p. 94). Somente a partir de meados de 1970 é que haverá o início de um impulso econômico mais sólido, tendo destaque neste primeiro momento para as atividades desenvolvidas no âmbito da avicultura. Tendo esta base econômica primária e também com largos investimentos neste setor, a econômica local avançou tão significativamente que Horizonte chegou a ser qualificado como um dos grandes produtores avícolas do Estado.

Ainda esclarece Pereira Júnior (2003), que estes investimentos e a expressiva expansão no setor agrícola não propiciaram uma mudança significativa na base econômica local, de forma que não se observou tamanhas alterações, pois a economia Horizontina ainda era mantida pela “agricultura de subsistência e o comércio de ‘beira de estrada’ (...) até a década de 1990” (PEREIRA JÚNIOR, 2003, p. 94). Esta situação tem suas primeiras transformações na economia a partir da década de 90, e isso se deu em decorrência dos primeiros investimentos no setor industrial, o que desembocou no atual pleito de industrialização deste município, configurando a base atual de sua economia.

A tendência a partir dos anos 90 foi o de expandir essa industrialização dando condições favoráveis para a instalação de novas empresas, e assim, elevar a economia a um patamar de “Polo Industrial”. No plano desta expansão, a instalação de novas empresas como observado acima podem ser facilmente observadas a partir dos dados do Instituto de Pesquisa e Estratégia Econômica do Ceará (IPECE), onde podemos acompanhar durante os anos de 2010-2015, o ritmo de crescimento e expansão industrial de Horizonte, conforme mapas a seguir:

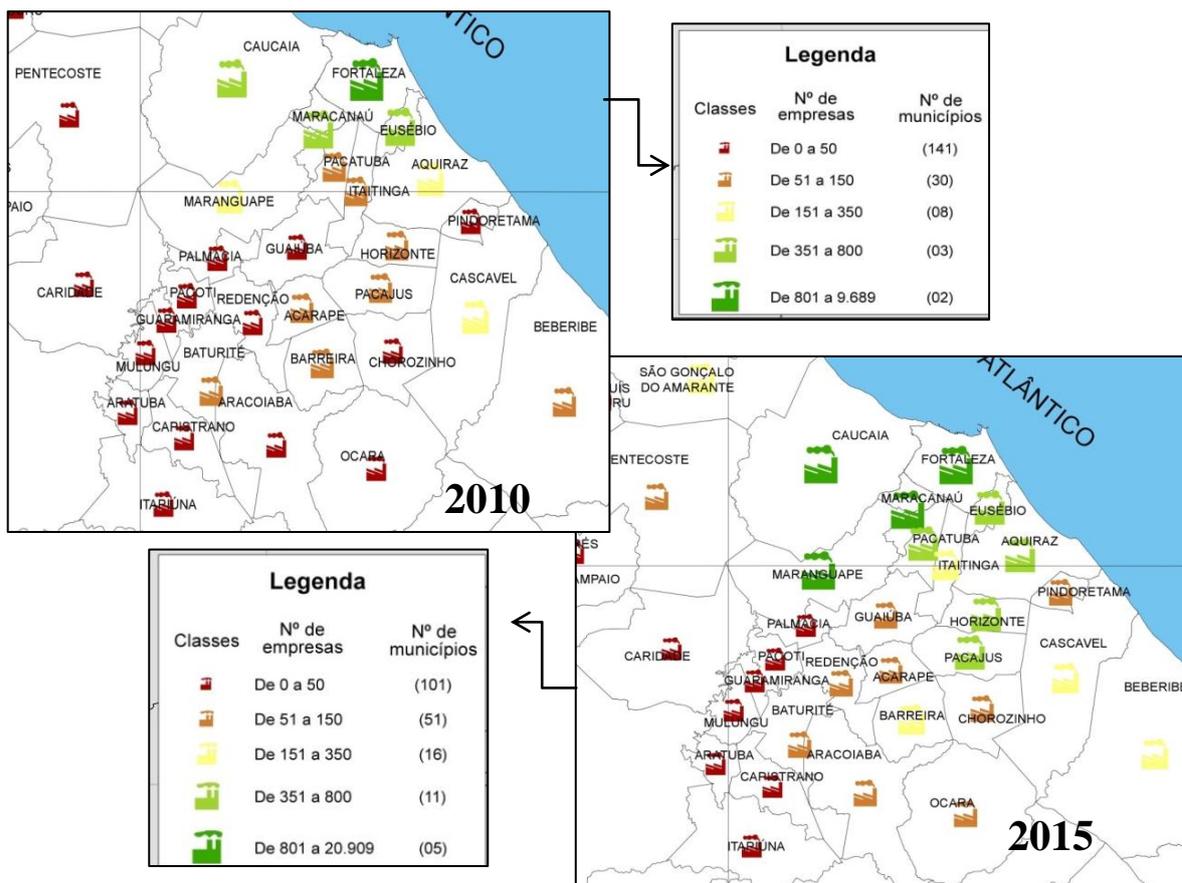


Figura 15. Crescimento no número de empresas industriais no Estado do Ceará entre 2010-2015. Fonte: IPECE.

O que os mapas acima nos mostram é a repentina mudança (em curto prazo) na instalação de empresas/indústrias em diversos municípios cearenses, porém aqui fizemos um recorte sobre a região metropolitana onde Horizonte se situa. No ano de 2010, o município de Horizonte estava inserido na segunda classificação que compreende entre 51 a 150 empresas instaladas, sendo que no Estado apenas 31 municípios estavam nesta faixa. Já em 2015, cinco anos após este primeiro mapa, a situação é outra, Horizonte, por exemplo, sai da segunda classe e vai para a quarta classificação que corresponde de 351 a 800 empresas/indústrias instaladas, sendo ainda que deste quantitativo apenas 11 municípios cearenses se inseriam e na metropolitana o destaque é para municípios como Caucaia, Maranguape, Maracanaú e a própria capital Fortaleza.

Se por um lado há instalações empresariais/industriais acarretando em um crescente processo de desenvolvimento econômico destes municípios e que impulsionam a criação de vagas de trabalho, do outro exige-se uma demanda de igual

proporção de mão-de-obra, o que no caso de Horizonte impulsiona “o crescimento expressivo e vertiginoso da população que veio, principalmente, do interior cearense em busca de melhores condições de vida no município de Horizonte” (ALBUQUERQUE *et al*, 2014, p. 810). Este fluxo migratório resulta na expressiva expansão demográfica do município, pois, “entre os anos de 2000 e 2015, o número de habitantes saltou de 33.790 para 63.365, o que traduz um incremento demográfico de 91%. (JFMEM – HORIZONTE 2009 – 2016).

Os dados a seguir, por exemplo, elaborados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), nos mostra o recorte demográfico de Horizonte, tomando como espaço de tempo a data de sua emancipação política (1989) e o ano de elaboração da tabela (2015).

CRESCIMENTO DEMOGRÁFICO DE HORIZONTE ENTRE 1989 A 2015	
1989	16.542
1995	19.684
2000	33.790
2004	41.746
2005	43.505
2006	45.251
2007	48.660
2010	55.187
2013	60.584
2015	63.365

Quadro 2. Crescimento demográfico de Horizonte (1989-2015). **Fonte:** IBGE, extraído do livro “JFMEM – Horizonte 2009-2016”.

A tabela é contundente quanto a este crescimento demográfico, de 16.542 habitantes em 1989 para 63.365 habitantes em 2015. E dados mais recentes do IBGE apontam que em 2016 este número subiu para 64.673⁶⁰ habitantes. Estes números, que a cada ano progridem, apenas traduzem uma realidade mediada por um processo migratório ainda não totalmente delineado cuja industrialização de Horizonte se mostra como um fator primário para se acarretar nesta situação. O que na perspectiva de um processo amplo como este, onde há geração de emprego e condições básicas para este trabalhador, acarretará, conseqüentemente, nesta migração.

⁶⁰ Acessar: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=230523&search=ceara|horizonte>

É por esta razão que a interpretação dos interlocutores anteriormente citados é contundente. Quando Cícero afirma que as empresas estão invadindo o território quilombola, ele não necessariamente está querendo afirmar que estas empresas estejam de fato dentro do mesmo, pelo contrário, que por meio dela ocorreu essa migração de sujeitos e que porventura encontra em Alto Alegre e Adjacências um espaço favorável para manter moradia fixa.

Se Alto Alegre então passou a ser uma rota para estes sujeitos “*diferenciados*” e seu território visto como possibilidade de moradia por parte destes é por que há fatores fundamentais que fortalecem essa “atratividade”. Há três possibilidades para pesarmos esta questão, além do mais, os interlocutores elencam mais uma cujo veremos a seguir, portanto:

1. O posicionamento geográfico da comunidade (mapa logo abaixo) tanto em relação ao Distrito-Sede quanto as principais empresas que garantem o maior quantitativo de empregos diretos/indiretos, com destaque para a Vulcabras/Azaléia S/A;
2. O baixo custo com moradia, o que possibilita que residências no âmbito da comunidade e em seu entorno possam ser alugadas e/ou vendidas para estes novos sujeitos/trabalhadores;
3. Os benefícios concedidos por estas empresas, principalmente no que concerne a disponibilização de transporte gratuito para o deslocamento deste trabalhador até a respectiva empresa – o que há várias rotas específicas circulando em direção as Queimadas e que apanha trabalhadores de Alto Alegre.

Sobre a posição geográfica de Alto Alegre elaboramos o seguinte mapa ilustrativo e de referência:



Figura 16. Mapa de referência que focaliza as empresas mais próximas da comunidade de Alto Alegre, como podemos ver há a Rigesa, Vicunha Têxtil e a Vulcabrás/Azaléia, já no Distrito Industrial. Além disso, os limites do território (em amarelo) não representam de fato o território demarcado oficialmente, portanto, este é apenas um referencial preliminar. Fonte: Google Maps, 2017, com detalhes do autor.

Como podemos notar no mapa acima, existem três grandes empresas (MWV Rigesa, Vicunha Têxtil e Vulcabrás/Azaléia) razoavelmente próximas da comunidade de Alto Alegre, o que este trajeto, como ocorre, pode ser facilmente percorrido a pé ou mesmo de bicicleta. Dentre as três empresas supracitadas a Vulcabrás/Azaléia é a que mais ganha destaque significativo no cenário econômico de Horizonte, devido seus investimentos e pela geração expressiva de empregos diretos e indiretos, fazendo com que ela detenha, por si só, o equivalente a 14.500 empregos na região (PEREIRA JÚNIOR, 2011).

Estas vagas, por exemplo, são ocupadas tanto por trabalhadores de Horizonte, inclusive uma parcela expressiva dos próprios quilombolas, como por municípios vizinhos como Pacajus, Maracanaú, Itaitinga e Fortaleza, além de que, pensando no fluxo migratório que por esta razão se estabelece há ainda funcionários dos municípios de “Quixeramobim, Quixadá, Barreiras, Ocara, Russas, Morada Nova, Limoeiro do Norte, Jaguaribe, Alto Santo e Senador Pompeu” (PEREIRA JÚNIOR, 2011, p. 381).

Com este efervescente processo de crescimento econômico e industrialização que aciona esse fluxo migratório crescente, levando estes sujeitos *diferenciados* para as áreas próximas as empresas, chega-se ao sentido do “*veio escapar aqui*” e as problemáticas que são sentidas pelos quilombolas de Alto Alegre.

Questiono a Cícero o que ele considera como um problema em relação ao estabelecimento destes sujeitos em Alto Alegre e a resposta foi bem clara:

As drogas. Assalto. Não tinha isso aqui, não tinha isso aqui não. A gente dormia na rua, armava a rede aqui e dormia na rua. Hoje a gente não pode mais fazer isso. Veio um benefício, ao mesmo tempo veio o mal. (...) O caminho das drogas, assalto... semana passada teve um assalto aqui, um cara que nem conheço... é o mundo da globalização ao mesmo tempo vem o assalto, vem morte, droga... (Cícero Luiz, Alto Alegre)

Como complementa seu Raimundo:

De primeiro Alto Alegre podia sentar numa cozinha dessa, numa sala dessa de porta aberta, não tinha emoção de mal fazer, não tinha nada, hoje quem é doido, pra deixar pelo menos uma porta dessa aqui aberta. (PIMENTEL, 2009, p. 86).

Esta é uma realidade que se apresenta tal como aquela presenciada nos centros urbanos (URSINI; CLEMENTE, 2008), e inclusive este é um processo que também tem se instalado no território quilombola, principalmente nas “adjacências”, suscitando discussões dos próprios quilombolas que reconhecem, assim como Cícero, que “*aqui o território era rural, hoje começou a ser território urbano, começou a ser modificado*”.

Um último fator alcançado nessa dinâmica relacional está no processo de auto-afirmação da comunidade de Alto Alegre que coincide com este processo. No último ponto da entrevista que tive com Tio Cirino, o que girou basicamente em torno dessa relação e das situações dialéticas entre os *da gema* com os *de fora*, passo a lhe afirmar sobre a auto-identificação de seus moradores enquanto quilombolas, antes de completar o questionamento ele me interrompeu e logo afirmou:

Cirino: É por isso que tá encheno, tem um bucado de gente aqui mais abertozim da tua cor, pra vir atrás dos quilombolas (risos).

Pesquisador: O senhor tá falando que vem gente de fora atrás de benefício?

Cirino: Atrás de benefício! É difíço vê um neguim moreno, tudo é alvo, aberto na cor (risos). É atrás de alguma coisa, nois que descobrimo o açúcar, descobrimu a farinha, arroize.. isso foi descoberto através de nois ...

Pesquisador: Aí, o povo de fora querendo também...

Cirino: O povo de fora também sabendo, tão vendo, tem olho, né? O negócio era de vera mermo aí, vem atrás do quiãozim deles, chega aqui assim mermo a força vai se inturmando que nem um cururu (risos), aí tão tudo dentro dos nego véi ...

Esta fala do Tio Cirino é repleta de significados. A inserção destes sujeitos “*diferenciados*” exatamente no espaço de tempo em que a comunidade passa a se identificar e ser também reconhecida/certificada como quilombola, faz com que se lance luz e visibilidade as demandas da própria comunidade, fazendo com que eles tenham agora acesso a alguns projetos financiados ou apoiados pelo governo federal, bem como ações do Estado, que culmina com a conquista de alguns benefícios básicos para as famílias quilombolas, como por exemplo, a distribuição de cestas de alimentos. Isto já fora salientado por Ursini e Clemente (2008), pois estas cestas foram doadas em “caráter emergencial” pelo Ministério de Desenvolvimento Social, o que ocorreu apenas uma vez, o que foi suficiente para este embate.

Agora que estes quilombolas haviam “descobrido” o açúcar, a farinha, o arroz etc., os *de fora* que ali já estavam, foram, segundo interpreta Tio Cirino, se “*inturmando que nem um cururu*”, e assim ganhando espaço “*dentro dos nego véi*” a tal ponto de também serem beneficiados. Isto devido ao fato de que, como aponta Cícero, estes sujeitos foram se associando a ARQUA, o que lhes dá também direito a gozar praticamente dos mesmos benefícios que os *da gema*.

Você é quilombola? Não... sou quilombola! É por causa da associação. Que tem, que dá algum benefício pra comunidade né? E alguém se aproveita do que a comunidade dá, pra ser quilombola, mas não é quilombola. (**Cícero, Alto Alegre**)

Este ato associativo, cujo há a inclusão destes outros sujeitos, está atrelado ao momento em que a ARQUA passa a ser estruturada, esta por sua vez é mantida através de mensalidades – que atualmente equivale a 05 reais – pagas mensalmente por seus sócios, e que garantem o seu funcionamento mais básico, por intermédio do pagamento das suas principais despesas. Em virtude desta necessidade, a filiação de outros sujeitos que não são quilombolas “da gema” passou a ser aceita, porém esta questão ainda levanta grandes discussões na comunidade.

4.3 Uma década pós-certificação (2005 – 2015): conquistas e impasses atuais

Desde a certificação e reconhecimento da comunidade quilombola de Alto Alegre até o momento em que a pesquisa foi iniciada, passaram-se uma década. A sua mobilização em prol da institucionalização do movimento social, político e quilombola, abriu espaço para que seus moradores tivessem acesso a políticas públicas básicas e/ou direcionadas para esta parcela da população negra, seja na esfera federal, estadual e inclusive municipal. Não poderíamos deixar de fazer referência a estas ações mesmo sabendo que durante este recorte temporal que compreende uma década de luta e resistência (2005-2015), inúmeras conquistas foram alcançadas, mas, obviamente, junto a elas existem ainda impasses que abarcam tanto a sua identidade étnica como o seu território.

O ponto de partida está na própria criação da ARQUA. Conforme enfatiza Pimentel (2009), ela surge com o apoio da Prefeitura Municipal de Horizonte, tendo como pressuposto a “estratégia política para aglutinar Alto Alegre à sociedade de Horizonte e no processo de titulação como território quilombola” (PIMENTEL, 2009, p.67). Ainda segundo o autor, com o estabelecimento da ARQUA “a comunidade passou a ter uma melhor assistência após a criação dessa mesma associação” (PIMENTEL, 2009, p. 70). A ARQUA, portanto, desempenha um papel muito importante para o fortalecimento da identidade quilombola, é por intermédio dela que são elaborados projetos, captados recursos para a implementação de ações que fortalecem a identidade quilombola, principalmente pelo viés da cultura.

Assim, segundo Rodrigues (2016), a comunidade de Alto Alegre desde a sua certificação/reconhecimento contou com uma conjuntura favorável que partiu principalmente do poder público municipal de Horizonte, como anteriormente citado. Por esta razão, as primeiras ações que caminharam lado a lado com a sua mobilização política e identitária partiram principalmente do apoio municipal, chamando assim atenção para as demandas do grupo.

Uma destas e que foi expressiva logo no início desta caminhada foi a substituição das casas de taipa por casas de tijolos. Segundo Ursini e Clemente (2007), na comunidade de Alto Alegre antes das casas serem de taipa estas eram de palha, inclusive Tio Cirino que morou em uma destas nos conta um episódio,

Num tem a igreja batista? E aquela manguerona? Pois eu nasci ali debaixo!
Onde eu nasci aquela maguera já era grande, grossa e o papai nesse tempo

caçava castanha e não tinha dono, eles apanhava, botava dentro de casa a castanha pá comer no inverno assada. Aí nisso aí a casa pegou fogo que era de paia todinha (Tio Cirino, 89 anos, Alto Alegre)

Como a sua casa havia pegado fogo devido ser de palha, foi necessário fazer outra. Mas, de acordo com Ursini e Clemente (2007) devido ao plano de melhorias habitacionais de Horizonte, muitas das casas de taipa em Alto Alegre e Adjacências foram substituídas por casas de alvenaria, porém muitas famílias mantiveram a “construção rústica no quintal para abrigar o fogão à lenha” (URSINI; CLEMENTE, 2007, p. 60). Além disso, outras melhorias foram sendo alcançadas como saneamento básico, pavimentação em pedra tosca etc.

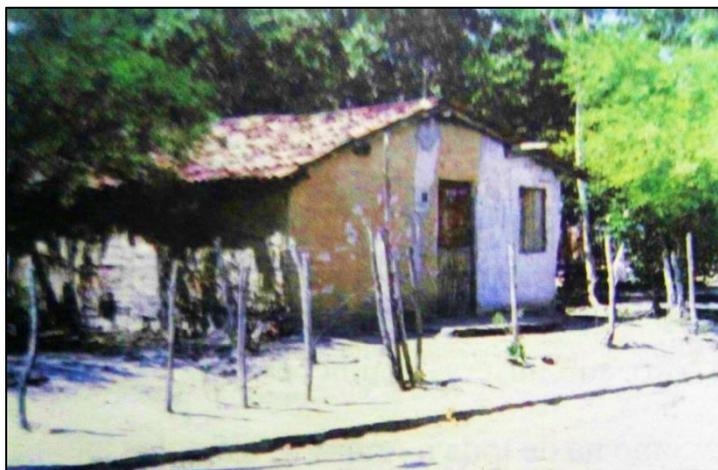


Figura 17. Casa de taipa em Alto Alegre. **Fonte:** Sousa (2006)

Apesar da trajetória de luta da comunidade, a ARQUA ainda não possui sua sede própria⁶¹. De acordo com Rodrigues (2012), com a inauguração do Centro Cultural Quilombola Negro Cazusa, em 21 de outubro de 2011, cujo teve como financiadores a Prefeitura Municipal de Horizonte e do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), a ARQUA passou a realizar as suas atividades no âmbito do centro cultural. O prédio é uma das conquistas mais significativas para a comunidade, pois conta com uma ampla infraestrutura, com várias salas onde ocorrem as atividades e oficinas.

⁶¹ Recentemente, em parceria com a Prefeitura Municipal de Horizonte, deu-se início a construção do prédio-sede da ARQUA, na mesma rua do Centro Cultural, ao lado no Núcleo de Promoção das Políticas de Igualdade Racial – NUPPIR.



Figura 18. Entrada principal do Centro Cultural Quilombola Negro Cazuzo. **Foto:** Ester Araújo (2015)

Nele há a rádio comunitária “Raízes do Quilombo”, onde o Nego do Neco, até então presidente da ARQUA, organiza um programa que conta com divulgação de eventos, cursos, atividades culturais entre outras atividades, auxiliando na comunicação com a comunidade e as adjacências. Todavia, por questões técnicas a rádio se encontra fora do ar⁶². Há ainda neste equipamento a “Sala de Memórias”, onde agrega objetos que fizeram parte da história da comunidade, além dos quadros pintados a mão que retratam a trajetória de Cazuzo e a formação da comunidade de Alto Alegre (RODRIGUES, 2016).

Quanto à educação das crianças da comunidade, nos salienta Santos (2012) que a comunidade conta com o Centro de Educação Infantil (CEI) Maria José Alves da Silva. Anteriormente esta era denominada de creche e foi criada oficialmente em 1996, anterior a autoafirmação coletiva do grupo. O nome que leva o CEI é em homenagem à primeira professora negra da comunidade, “filha do lugar”. Fazemos referência ao CEI, pelo fato de que até recentemente este passou por uma série de mudanças quanto a sua infraestrutura, o que levou a construção de um novo prédio cujo resultou também na mudança do local, já que antes ficava no centro da comunidade, passando a ser instalado um pouco mais afastado.

⁶² Informação extraída do site: <http://culturadigital.br/arquaquilombola/2017/04/07/radio-raizes-do-quilombola/>.



Figura 19. CEI Maria José Alves da Silva. **Foto:** Ester Araújo, (2015)

No prédio onde se localizava a antiga creche há atualmente o Núcleo de Promoção das Políticas de Igualdade Racial – NUPPIR. Este, por sua vez, foi inaugurado em 16 de abril de 2015, em parceria com a Prefeitura Municipal de Horizonte e a Secretaria de Desenvolvimento e Inclusão Social, tendo como objetivo promover a efetivação das políticas da Igualdade Racial “na perspectiva da inclusão social, fomentando a história e a identidade da comunidade quilombola. Dentro dessa perspectiva, são ofertados cursos, palestras, oficinas e rodas de conversa, entre outras atividades” (HORIZONTE, 2017).

A inauguração deste novo equipamento no núcleo da comunidade coincidiu com a pesquisa de campo. Na ocasião, estava chegando à comunidade quando percebi a movimentação. Inquieto, subi a rua que também dá acesso ao Centro Cultural Quilombola e logo me juntei ao público da comunidade que estava depois das grades, fora do Nuppir. Acredito que tanto eu quanto os moradores que ali estavam, se questionavam do que se tratava, somente a partir do seu funcionamento e da implementação das atividades foi que este distanciamento inicial foi rompido.



Figura 20. Entrada principal do NUPPIR. **Foto:** IFAN (2015)

Uma das ações desenvolvidas via NUPPIR foi o projeto “*Memórias de Cazuza*”. Esta foi uma ação que se deu a partir do desenvolvimento de atividades culturais, pedagógicas, de maneira a corroborar com o estreitamento das relações das novas gerações com a história e trajetória de Alto Alegre. Uma das principais atividades que foram desenvolvidas se dava através da contação de histórias e da valorização das memórias [de Cazuza]. O projeto iniciado em 2015 atendeu as crianças do Centro Educacional Infantil da comunidade, atendendo 122 crianças⁶³.



Figura 21. Contação de história através do projeto “*Memórias de Cazuza*”. **Fonte:** Ciudades Educadoras (2015).

Uma última ação a ser destacada em âmbito municipal, cujo também é agregado ao NUPPIR, foi à criação do Conselho Municipal de Promoção das Políticas de Igualdade Racial – COMPPIR. Sendo, portanto, o conselho mais novo no município de Horizonte, criado pela lei N° 1.131, de 10 de março de 2016, seus pressupostos são,

(...) de caráter consultivo, normativo, fiscalizador, tem por finalidade propor em âmbito municipal, políticas de promoção da igualdade racial com ênfase na população negra, com o objetivo de combater o racismo, o preconceito e a discriminação racial e de reduzir as desigualdades raciais, inclusive no aspecto econômico e financeiro, social, político e cultural, ampliando o processo de controle sobre a referida política. (LEI N° 1.121, DE 10 DE MARÇO DE 2016)

Este é um conselho paritário entre poder público municipal e sociedade civil, sendo que as representações do último segmento são grande parte da própria comunidade de Alto Alegre, sendo representações da ARQUA, negra idosa, feminina e outras.

⁶³ Detalhes sobre o projeto, conferir em: <http://www.ciudadeseducadorasla.org/ciudades/node/54> .

Já no plano das ações partindo da própria ARQUA, há uma estratégia que surge logo após o seu reconhecimento de maneira a maximizar a autoestima e o orgulho em ser negro (a), como também na construção e no fortalecimento de uma identidade positiva. Criou-se, então, o desfile “Miss Negra” ou ainda “A Mais Bela Negra”, cujo objetivo central é o de valorizar a beleza negra/quilombola, como realça Cícero “*Eu como presidente consegui colocar a primeira Miss Negra em 2006, aqui no colégio que hoje é o Olímpio Nogueira, desfile as negras, desfilaram, do jeito que elas eram*”.



Figura 22. Primeiro desfile da “Miss Negra” em 2006. **Fonte:** ARQUA (2006)

Na Semana da Consciência Negra de 2016, tive a oportunidade de participar do evento. Sem dúvida, este é o momento em que toda a comunidade se reúne para prestigiar a ocasião, como também para torcer por uma das candidatas. Neste ano, o evento foi realizado nas dependências do Centro Cultural Quilombola e o público superlotou o espaço. Na ocasião fui convidado a ser o mestre de cerimônia e auxiliar na execução da programação. Nesta edição foram 05 candidatas participantes, sendo que há a 1ª, 2ª e 3ª classificação, onde estas ganham uma quantia simbólica patrocinada pela Prefeitura Municipal via Secretaria de Cultura.



Figura 23. Evento “Miss Negra 2016”, realizado no Centro Cultural Quilombola. À direita, Emanuele Silva candidata vencedora desta edição. **Fotos:** Moésio Silva (2016)

Se existe algo que a comunidade de Alto Alegre tem se empenhado em preservar como bem comum de todos, é a memória. A comunidade reconhece que quando um mais velho se vai, parte de sua história vai junto dele. É por esta razão que Dasdores (*Maria Dasdores Costa do Vale*), integrante da direção da ARQUA, juntamente com as mulheres da comunidade, organizaram o “Chá de Memórias”, é ela quem justifica o projeto:

(...) muitos aqui vinha escutar, mais aqui nós realmente que fazia parte desse quilombo, a gente não sabia da história, muitas histórias lindas que foi junto com a Mãe Davel e ninguém buscou saber. Só buscaram, só estudaram que a Mãe Davel foi parteira, que naquele período pegou tantas crianças mais que teve outras histórias tão lindas que foi embora. E aquilo sempre ficava, poxa vida, a mais idosa da comunidade falecia e mais triste eu ficando por que a história do quilombo tava indo simhora, as crianças precisa e precisava ouvir a história, aprender da história, fortificar sua raiz. (...) Então foi dia 30 de agosto de 2015 que a gente deu início a primeira reunião do “Chá da Memória”. É um projeto que a gente criou aqui né, sem fins lucrativos, por que a gente não tem ajuda de ninguém, que acontece uma vez em cada mês né? A última quinta-feira de cada mês acontece esse chá e que quando eu trouxe a primeira vez que eu montei uma cozinha dentro do auditório do “Chá da Memória” e simplesmente na rádio comunicou-se que havia uma reunião com a mulher, com as mulheres, um chá da tarde com as mulheres, ninguém achou que mulher não vinha né, criança não vinha, mais encheu-se o auditório e lá dentro elas “puxa, o que é?”, mais começou assim a surgir tanta história linda, uma valorização que tava presa ou então até já perdida e elas começaram a conta histórias, foi uma coisa muito emocionante né, de ver elas mesmo resgatar a história dela né. Então ficou esse chá né muito bom e ver as crianças participando, por que tem participação de criança, de adolescente, de jovem né, e assim, o que a gente fez e o que a gente faz o “Chá da Memória” e pra que a nossa história não morra mais que ela continue por que daqui uns dia eu não vou mais existir, mais vai ter alguém lá na frente que vai dar início a esse “Chá de Memória”, alguém vai levar essa cultura pra frente e cada um que for deixando de existir, os que estão existindo vão levar nossa história a frente. **(Dasdores, Alto Alegre, entrevista realizada em 25/09/2016)**

A preocupação de Dasdores é muito pertinente do ponto de vista da construção da própria identidade do grupo, já que as memórias e histórias contadas pelos mais velhos fortificam a raiz quilombola. No período em que conversamos o projeto estava passando por um recesso temporário, por esta razão não foi possível acompanhar uma destas reuniões.



Figura 24. Realização do Chá de Memórias. Foto: ARQUA, 2016

Há ainda as “Bonequeiras” de Alto Alegre, esse título surge a partir da realização e confecção de bonecas negras, rompendo com os paradigmas das bonecas convencionais, além de contribuir para o fortalecimento da identidade das mulheres e das crianças. Os trabalhos se deram em 2007, em decorrência da realização do projeto “*Alinhando Sonhos e Construindo Realidades*”, promovido pelo NUTRA – Núcleo de Psicologia do Trabalho /UFC (PIMENTEL, 2009). Segundo Pimentel (2009) este projeto tinha como base central um “resgate” em termos culturais e criativos para a geração de renda entre as mães chefes das famílias.



Figura 25. Algumas das bonecas criadas por Tia Soíza. Foto: Ferreira (2017)

Quanto ao território quilombola também há avanços significativos. No início da pesquisa a comunidade estava ainda aguardando o decreto presidencial para dar prosseguimento ao andamento do processo de regularização territorial. Entretanto, foi no espaço de tempo da pesquisa que isso ocorreu. Em 19 de junho de 2015, ocorreu na Assembleia Legislativa do Ceará, no Complexo das Comissões Técnicas, uma audiência pública solicitada pelo deputado Elmano Freitas (PT – Partido dos Trabalhadores) e subscrevida também pelo deputado Renato Roseno (Psol – Partido Socialismo e Liberdade), intitulada “*A situação das comunidades quilombolas no Ceará*”.

Este foi o primeiro evento que participei junto com as lideranças quilombolas de Alto Alegre e, além disso, foi um momento singular para a pesquisa, pois por seu intermédio foi possível ampliar meus conhecimentos no que diz respeito a atual situação destas comunidades. Na ocasião, foi organizada uma comitiva pela ARQUA com membros principalmente da sua diretoria, como *Francisco Manuel da Silva* (Nego do

Neco), presidente naquele período, Francisco Coelho de Sousa e outros membros, para participar do evento, onde tive a oportunidade de fazer parte.



Figura 26. Audiência Pública realizada na Assembleia Legislativa do Ceará sobre a situação das comunidades quilombolas no Ceará. **Fonte:** Ferreira (2015)

Alguns poucos minutos logo após nossa chegada à audiência, Nego do Neco foi chamado por alguns representantes do movimento quilombola estadual e após alguns minutos de conversa ele retorna eufórico, com uma alegria descomedida, e foi logo nos contando que na segunda-feira (22/06/2015) a Presidência da República iria assinar finalmente o decreto para a desapropriação do território quilombola de Alto Alegre, isto 07 anos após a elaboração do seu RTID. Este foi um momento de grande contentamento, não só para a comitiva da ARQUA, como para a plenária presente, isto por que, naquela ocasião, apenas três comunidades quilombolas no Ceará tiveram este tipo de decreto emitido pela Presidência⁶⁴. Os ânimos foram então acalmados, em virtude do início da audiência. Após o seu término, já retornando para a comunidade, as lideranças conversavam entre si sobre o decreto presidencial, assim como faziam referência aqueles que não acreditavam mais neste momento devido sua morosidade, mas agora todos estavam na expectativa de chegar na comunidade e divulgar a notícia.

Em 22 de Junho/2015, durante o lançamento do *Plano Safra da Agricultura Familiar 2015-2016*, a presidenta Dilma Rousseff assinou dez decretos presidenciais para a regularização de territórios quilombolas em 14 municípios e 08 estados

⁶⁴ Rodrigues (2016), atualizando estes dados, infere que, segundo dados do INCRA, das 35 comunidades do Estado do Ceará que abriram processos para a sua devida regularização territorial, cinco delas, sendo Três Irmãos (Croatá), Sítio Arruda (Araripe), Brutos (Tamboril), Alto Alegre, Base e Adjacências (Horizonte e Pacajus) e Lagoa das Pedras/Encantados do Bom Jardim (Tamboril), já tiveram seus “Decretos” emitidos.

brasileiros, inclusive o decreto que diz respeito ao território quilombola de Alto Alegre, Adjacências e Base.

Assim, às 10h00min da manhã, aproximadamente, do dia 09 de julho/2015 foi realizada no Centro Cultural Quilombola Negro Cazuza a solenidade de entrega do Decreto Presidencial referente ao território quilombola. Estiveram na ocasião representantes do INCRA-CE, Fundação Cultural Palmares, da CEQUIRCE (Comissão Estadual dos Quilombolas do Ceará), CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombola), CEPPIR – Coordenadoria Especial de Políticas Públicas para Promoção da Igualdade Racial – entre outras representações, para prestigiarem este momento. O auditório estava lotado, as lideranças estavam presentes, assim como os mais velhos, a exemplo de Tio Cirino e Tia Antônia que representaram a comunidade neste momento.



Figura 27. Tio Cirino durante a entrega oficial do decreto presidencial para a desapropriação do território quilombola. **Fonte:** Ferreira (2015)

A cerimônia foi marcada por muita emoção e um sentimento de justiça, que apesar da morosidade do processo, reacendeu o sentimento de luta pelos direitos que por décadas estes atores sociais viveram excetuados e agora lutam para tê-los novamente. Como bem disse Tia Antônia durante a cerimônia, “*satisfeitos agora podemos ficar, porque a terra é nossa!*”.

Como se sabe, o processo de regularização territorial não se encerra por aqui, mas a comunidade está a um passo da titularização final. Enquanto isso não ocorre às problemáticas em torno do território continuam como, por exemplo, sofrendo forte influência da expansão imobiliária. Sendo assim, em relação a Horizonte “notou-se a consolidação da expansão urbana (...) em virtude das grandes propriedades privadas existentes nesta área” cujo este processo “compreende uma etapa da expansão

imobiliária, que é a valorização superestimada do preço da terra” (ALBUQUERQUE, *et al.*, 2014, p. 812). Devido esta valorização que atinge a região onde a comunidade se localiza, sujeitos *de fora* que possuem terras no território quilombola passaram a vender suas propriedades, dando lugar a conjuntos de casas financiadas cujo os quilombolas de Alto Alegre não são seus principais beneficiados devido o autor valor de investimento.

Interlocutor:⁶⁵ Hoje nós é invadido, nós pelo (representante político municipal) hoje. O que ele fez aqui? Comprou um terreno quilombola, fez casa da Caixa. Essa palavra que eu digo, eu que tentei falar com ele, perguntar a ele se ele ia comprar o resto do terreno todin e botar o nego pra fora.

Pesquisador: Em relação a essas casas, vocês entraram com alguma ação?

Interlocutor: Já! Ganhemo a primeira. Ganhemo a primeira vez já, a segunda tá na justiça e nós vamos ganhar. (Interlocutor, morador de Alto Alegre)

As lideranças cientes da legislação e de seus direitos enquanto comunidade quilombola entrou com um processo judicial para que houvesse o embargo da obra. Entretanto, este também é um pleito moroso o qual deu tempo suficiente para que as obras fossem concluídas, as casas vendidas e inclusive seus novos moradores já residem nelas. Apesar dos tensionamentos que tomam o território quilombola de Alto Alegre é oportuno concordar com a fala do interlocutor, afinal “*isso que eu falo é realidade, é realidade nossa*”.

Todas as mudanças que acompanhamos traduz essa realidade “*nossa*”, de sujeitos que se esforçam coletivamente para (re) estabelecer conexões perdidas no tempo, na sua história e em sua memória, empreendendo mecanismos de luta e resistência para assim voltar a “ocupar, usar, controlar” (LITTLE, 2000) seu território, que como visto, se encontra nas mais diversas situações, o que somente por meio da titularização final poderão alicerçar e praticar o sentido mais amplo de uma territorialidade negra/quilombola.

⁶⁵ Neste caso específico optamos pela preservação do nome do interlocutor, em decorrência do processo que está sendo movido contra os proprietários detentores destes imóveis e também pelo fato que seus moradores não querem conflitos, apenas a regularização e a retomada do uso de seu território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considero que um trabalho como este, cujo foi necessário aplicar recortes temporais, bibliográficos e do próprio “objeto” que outrora nos debruçamos, não estará plenamente concluído, todavia, e por regra, exige-se que ele tenha uma conclusão. Ao iniciá-lo, privilegamos as experiências que configuraram os primeiros passos na comunidade de Alto Alegre, enfatizando as percepções de quem se via e também questionava, afinal “*por que aqui só tem negros?*”. Devido às circunstâncias, este questionamento foi deixado de lado, mas a inquietação permaneceu.

O trajeto coletivo, antes e durante a pesquisa, exigiu que para além da experiência empírica elencássemos também uma discussão teórica sobre os quilombos, tendo em vista ainda que a história e trajetória de Alto Alegre está ligada a um contexto mais amplo que como enfatizado pelos mais velhos “*veio da África*”, protagonizando o cenário de resistência negra na figura de Cazuzza, ancestral-fundador de Alto Alegre. Apesar de que, como se sabe, esta trajetória está atrelada mesmo que implicitamente a um passado que remonta os períodos da escravização da população negra africana no território brasileiro, porém, em nenhum dos diálogos o termo ou o sentido da escravidão surgiu como um marcador da sua trajetória identidade, não porque este fosse silenciado pelos interlocutores, mas devido ao fato de que, em se tratando das relações de trabalho, os próprios interlocutores apontaram as condições em que seus pais ou eles próprios foram tratados, configurando uma realidade nem tão distante que se aproxima, como enfatizado por uma interlocutora, de uma “*escravidão moderna*”.

Portanto, há uma ressemantização do autorreconhecimento enquanto ser quilombo/la, não atrelado exclusivamente a um contexto histórico de “opressão histórica vivida”, mas através do sentido de que “*ser quilombola é lutar por seus objetivos sem se cansar*”, como expresso por uma interlocutora. E este tem sido desde sua existência o principal legado para ali “*escapar*”, criando mecanismos de luta e resistência para permanecerem ocupando suas terras e assim gravar nelas suas referências enquanto atores sociais coletivos e culturalmente diferenciados.

Quando abordamos a identidade/étnica quilombola do grupo, através do “olhar” e principalmente do “ouvir”, elementos que configuram o fazer antropológico, percebo que esta é construída sobre a família, o parentesco, na figura de Cazuzza e ainda sobre o seu território. Todos estes elementos se encaixam um no outro na medida em que no contexto de reivindicação por direitos territoriais, via Art. 68 do ADCT, estes sujeitos

passaram a (re) apropriar sua história, as memórias de Cazuzá, aquilo que foi vivido no plano individual e coletivo, para assim justificar a sua pertença com o seu território que hoje é reivindicado.

É por esta razão que quando prosseguimos para o último capítulo que trata especificamente sobre estas questões territoriais, o que foi sendo realçado pelos interlocutores foi às transformações e as problemáticas que abarcam o território atualmente, seja na percepção da chegada e estabelecimento de sujeitos *de fora e/ou diferenciados*, ou através das circunstâncias que levaram ao estreitamento de suas terras, principalmente das áreas agricultáveis. Isto implica que, diante deste contexto e do crescente processo de industrialização do município de Horizonte, houve uma migração no exercício do uso da força de trabalho que antes se dedicava a agricultura e que hoje se volta para a indústria.

Os mais velhos e algumas gerações anteriores a eles são sem dúvida aqueles que ainda preservam as formas de produção agrícola, plantando nos roçados, seja nas terras da comunidade ou ainda de terceiros, mas grande parte tem desenvolvido estas atividades nos seus quintais. Assim, é através do processo de regularização territorial que estes sujeitos veem a possibilidade de recuperar estas terras que foram “tomadas” e assim exercer novamente o controle sobre seu território.

Este é um processo moroso como vimos, fazem mais de uma década que estão neste pleito, mas enquanto este processo não é finalizado os quilombolas de Alto Alegre vão elaborando ações de valorização da sua identidade negra/quilombola. Os projetos e ações que foram ou que ainda são desenvolvidas pela ARQUA, bem como em parceria com as três esferas do poder público, são fundamentais para este processo, seja no viés da valorização da memória do grupo, do reconhecimento da beleza negra e outros que fortalecem a sua identidade.

E é nesta perspectiva que chegamos a resposta central de nossa pesquisa, pois a própria trajetória destes quilombolas e seu reconhecimento enquanto sujeitos de direito, dotados de uma identidade étnica/quilombola e ainda de uma territorialidade específica, ressignifica a história do Ceará. Portanto, por mais que esta tenha negado a presença e influência negra neste Estado, os quilombolas de Alto Alegre são a prova de resistência e luta da afrodescendência no Ceará.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, E.L.S. et al. **Análise geoambiental como subsídio ao ordenamento territorial do município de Horizonte - Ceará.** Revista GeoUECE - Programa de Pós-Graduação em Geografia da UECE Fortaleza/CE, v.2, nº3, p.45-65, jul./dez. 2013. Disponível em <http://seer.uece.br/geouece>. Acessado em 02 de dezembro de 2016.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, A.W.B de. **Os quilombos e as novas etnias.** In: O'DWYER, E. C. (Org.), **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2002.

ANJOS, R. S. A.. **Cartografia e Quilombos: Territórios Étnicos Africanos no Brasil -** Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. *International Journal of African Studies*, Porto - Portugal, p. 337 - 355, 01 nov. 2007. Disponível em <www.africanos.eu/ceaup/uploads/AS09_337.pdf>. Acessado em 18 de fevereiro de 2015.

ARRUTI, José Maurício Andion. “**A emergência dos “remanescentes”:** notas para o diálogo entre Indígenas e Quilombolas”, in *Mana – Estudos de Antropologia Social*, PPGAS UFRJ, 1997, (pp.7-38). Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>>. Acessado em 27 de agosto de 2015.

_____. **Quilombos.** In: *Raça: Perspectivas Antropológicas.* [org. Osmundo Pinho; Lívio Sansone] ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA. 2008.

BARBOZA, Edson Holanda Lima. **A hidra cearense: rotas de retirantes e escravizados entre o Ceará e as fronteiras do Norte.** (1887-1884). 2013. 254f. São Paulo: PPGHS / PUC-SP / Tese de Doutorado em História Social, 2013.

BARDY, Ricardo Rodrigues. **Quilombo: Sob a perspectiva da história dos conceitos.** 2012. 56 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Plena em História, Faculdade Santa Izildinha/UNIESP, São Paulo, 2012.

BARROS, P. S.. **Confrontos Invisíveis: Colonialismo e Resistência Indígena no Ceará.** 1. ed. São Paulo/Fortaleza: Annablume/Secult, 2002. 99 p.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade:** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2.ed. São Paulo: Ed. Unesp. 2011.

BEZERRA, Analúcia Sulina. **A confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim (Ceará - Brasil):** identidades e sociabilidades. (2009). 323f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza-CE, 2009.

_____. **Reconhecimento étnico da comunidade de Bastiões:** rumores e conflitos. *Revista de Ciências Sociais*, v. 43, p. 50-65, 2012.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade – Lembranças de Velhos**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CARDEL, L. Ma. P.S. **Migração, Liminaridade e Memória: um estudo sobre o choque entre imaginários e (re)construções de identidades**. São Paulo, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. **O Trabalho do Antropólogo**. Unesp Paralelo 15, DF, Brasília, 2ª ed., 2000.

CARVALHO, José Jorge de (Org.). **O Quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas**. Salvador: EDUBA, 1995.

CARVALHO, R. M. A.; LIMA, G. F. da C. **Comunidades quilombolas, territorialidade e a legislação no Brasil: uma análise histórica**. Política & Trabalho (UFPB. Impresso), v. 39, p. 329-346, 2013.

CAXILE, C.R.V, et al. **Africanos e afrodescendentes: espaço de cultura, resistência e sociabilidade**. Fortaleza: Edições UFC, 2014.

DALT, S.; BRANDÃO, A.. **Comunidades quilombolas e processos de formação de identidades no Brasil contemporâneo**. Revista Univap, v. 17, p. 41-61, 2011.

DAVIS, Darien J. **Afro-brasileiros hoje**. São Paulo: Summus, 2000.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos**. *Tempo* [online]. 2007, vol.12, n.23, pp.100-122. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S141377042007000200007&script=sci_abstract&tlng=pt>.

ECKERT, Cornélia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia: saberes e práticas**. Revista Iluminuras. V.9, n.21, 2008. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9301/5371>.

FONSECA, M. B. **Rainha Ginga, Imbangalas e Portugueses: as guerras nos quilombos de Angola no século XVII**. Cadernos de Pesquisa do CDHIS, v. 41, p. 80-105, 2010.

FRONZAGLIA, Maurício. **O que é política numa dimensão ética**. Política, Ética, Democracia. 3ª edição: Brasília, DF. 2011.

GEERTZ, Clifford. **Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura**. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Vértice Editora, São Paulo-SP, 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. Ed., 1. Reimp. – Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

INCRA – DFQ. **Quadro atual da política de regularização de territórios quilombolas no INCRA**. 2005. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/estruturafundiaria/quilombolas/pass_o_a_passo_atualizado_pdf.pdf>. Acessado em 27 de janeiro de 2017.

KREUTZ, L.. **Identidade étnica e processo escolar**. Cadernos de Pesquisa (Fundação Carlos Chagas), São Paulo, n.107, p. 79-97, 1999.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. Porto Alegre: Brasiliense, 2003.

_____. **A descrição etnográfica**. Tradução de João Manuel Ribeiro Coelho e Sergio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LARAIA, Roque de Barros. **Ética e Antropologia – Algumas questões**. In: Ética e Estética na Antropologia. Leite, Ilka Boaventura (Org). PPGAS/UFSC, 1998, 89-98 p.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil**: questões conceituais e normativas. In: Etnografia Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social (ISCTEE) Portugal, Vol. IV (2), 2000 p.333-354.

LIDIANNY, Vidal Fonteles. **Da invisibilidade ao reconhecimento**: regularização fundiária e a questão quilombola no Ceará. Salvador, UFBA, 2009.

MARIZ, Silvana Fernandes. **A produção acadêmica sobre as relações étnicorraciais no Brasil e no Ceará**: a construção do afrodescendente. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2012.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

_____. **Dicionário da escravidão no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista USP, nº 28: 56-63, São Paulo, dez./fev. de 1995/1996.

_____. **Negritude: usos e sentidos**. São Paulo: Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias do. **Teatro experimental do negro**: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados*. São Paulo, USP, vol.18, n.50, jan.-br. 2004. pp. 209-224.

_____. **O quilombismo**: documentos de uma militância panafricanista. Petrópolis: Vozes, 1980.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Terras de Quilombo**: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. Tomo (UFS), v. 11, p. 43-58, 2007. Disponível em < <https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/download/446/363> >. Acessado em 10 de abril de 2015.

PEREIRA JÚNIOR, Edilson. **Metropolização e novos arranjos espaciais**: uma discussão a partir do processo de industrialização em Horizonte e Pacajus (CE). Revista da Casa da Geografia de Sobral, v. 4/5, p. 93-99, 2003. Disponível em: < www.uvanet.br/rcgs/index.php/RCGS/article/view/81 >. Acessado em 15 de janeiro de 2016.

_____. **Território e economia política** – uma abordagem a partir do novo processo de industrialização no Ceará. Tese (doutorado) – Universidade Estadual Paulista. Presidente Prudente, 2011.

PIMENTEL, Herbert. **A construção da identidade étnica entre os quilombolas de Alto Alegre**. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza – CE, 2009.

POLLAK, M. **Memória e identidade social**. Estudos históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. **Apresentação**. **Boletim de Antropologia** 1. Fortaleza, Instituto de Antropologia - Universidade do Ceará, 1958, p. 7-11.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. 2.ed. São Paulo: Ed. Unesp. 2011.

QUILOMBO: **Vida, Problemas e Aspirações do Negro**. Edição fac-similar, dirigido por Abdias Nascimento, São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo. Editora 34, 2003, 2º edição.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. França. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Ieda C. **O lugar do parentesco na aliança entre um laudo antropológico e um território quilombola: análise a partir do processo de regularização fundiária do Quilombo Cambará em Cachoeira do Sul/RS**. 2009. 138 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – UFRGS, [2009].

RATTS, Alecsandro (Alex) J. P. **Pontos Negros na Terra da Luz: mapeamentos de comunidades negras rurais quilombolas no Ceará**. Observatório Quilombola, Rio de Janeiro - RJ, v. 1, p. 1-15, 2005.

_____. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do Ceará/Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2009. v. 1. 140p.

_____. **Os povos invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará**. Cadernos CERU (FFLCH/USP), São Paulo, v. 9, p. 109-127, 1997.

REIS, João José. **Quilombos e revoltas escravas no Brasil**. In: Revista USP. São Paulo, Volume 28, Dezembro / Fevereiro, 1995-6.

RIEDEL, O. **Perspectiva antropológica do escravo no Ceará**, Fortaleza, EUFC, 1988, p. 98-104.

RODRIGUES, Vera. **“De gente da Barragem” a “Quilombo da Anastácia”**: um estudo antropológico sobre o processo de etnogênese em uma comunidade quilombola no município de Viamão/RS. 2006. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

SANTOS, G. A.. **Linguagem e Narrativa de Idosos: elementos centrais no processo de construção da memória coletiva e afirmação da identidade na comunidade quilombola do Quenta Sol**. In: IX Colóquio Nacional e II Colóquio Internacional do Museu Pedagógico, 2011, Vitória da Conquista.

SANTOS, J. B.. **Território, Direito e Identidade**: uma análise da comunidade quilombola da Olaria em Irará, Bahia. *Antíteses* (Londrina), v. 3, p. 769-794, 2010.

SANTOS, M. P dos. **Incursoes na história e memória da comunidade de quilombo de Alto Alegre – município de Horizonte/CE**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2012.

SERRANO, C. M. H.. **Ginga, Rainha Quilombola de Matamba e Angola**. *Revista USP*, São Paulo, v. 28, 1996.

SHMITT, A. et al. **A atualização do conceito de quilombo**: identidade e território nas definições teóricas. *Ambient. soc.* [online]. 2002, n.10, pp.129-136. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-753X2002000100008 >. Acessado em 02 de julho de 2016.

SILVA, J.M.S. **Comunidades quilombolas, suas lutas, sonhos e utopias**. *Revista Palmares* (Brasília), v. 5, p. 33-39, 2010.

SOUSA PINTO, Guilherme de. **A libertação no Ceará da População Escrava**. In. *Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza, Instituto do Ceará. 1934. p. 185-188.

SOUSA, Antônio Vilamarque Caruaíba. **De “negrada negada” a negritude fragmentada**: O movimento negro e os discursos identitários sobre o negro no Ceará (1982-1995). 2006. 191 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará. Fortaleza-CE, 2006.

SOUSA, M.A. **Horizonte – História e Vida**. Fortaleza: Edjovem, 2006.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo**: caminhos e entraves do processo de titulação. Belém: Programa Raízes, 2006.

URIARTE, U. M. “**O que é fazer etnografia para os antropólogos**”. *Ponto Urbe* [online] v. 11,. 2012. Disponível em: < http://www.pontourbe.net/edicao11-artigos/248-o-que-e-fazer-etnografia-para-osantropologos#_ftn1>.

URSINI, L.B; CLEMENTE, M.M. **Relatório de Identificação e Delimitação do Território Quilombola de Alto Alegre**; municípios de Horizonte e Pacajus, Ceará. 2007.

VICTORA, C. et al (Org.). **Antropologia e Ética**: o debate atual no Brasil. Niterói: UFF, 2004, 172p.

WEBER, Max. **Relações comunitárias étnicas**. In: **Economia e Sociedade**. 3.ed. Brasília: Unb, 1994, p.267-275.

ANEXOS

DECRETO PRESIDENCIAL DE INTERESSE SOCIAL PARA FINS DE DESAPROPRIAÇÃO DOS IMÓVEIS RURAIS

26/06/2017

Dsn14204



Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos

DECRETO DE 22 DE JUNHO DE 2015

Declara de interesse social, para fins de desapropriação, os imóveis rurais abrangidos pelo território quilombola Alto Alegre e Adjacência - Base, localizado nos Municípios de Horizonte e Pacajus, Estado do Ceará.

A PRESIDENTA DA REPÚBLICA, no uso das atribuições que lhe conferem o art. 84, **caput**, inciso IV, e art. 216, § 1º, da Constituição, tendo em vista o disposto no art. 5º, **caput**, inciso XXIV, da Constituição, no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, no art. 5º da Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962, e no art. 6º do Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941, e de acordo com o que consta do Processo INCRA nº 54130.001693/2006-03,

DECRETA:

Art. 1º Ficam declarados de interesse social, para fins de desapropriação, os imóveis rurais com domínio válido abrangidos pelo território quilombola Alto Alegre e Adjacência - Base, com área de quatrocentos e noventa e oito hectares, trinta e um ares e sessenta e oito centiares, localizado nos Municípios de Horizonte e Pacajus, Estado do Ceará.

Parágrafo único. O perímetro do território inicia-se no ponto P01, de coordenadas UTM E = 555.370,17 m e N = 9.543.197,42 m, situado na esquina da Rua Cazuza Bento com a Rua Fernando Augusto; deste, segue confrontando com a Rua Fernando Augusto com azimute de 102°56'00" e distância de 349,89m, até o ponto P02; deste, segue confrontando com as Ruas Maria José Nogueira e Rua Manoel Feliciano, com azimute de 137°34'18" e distância de 797,27m, até o ponto P03; deste, segue confrontando a Rua Manoel Feliciano com azimute de 102°05'40" e distância de 404,68m, até o ponto P04; deste, segue confrontando com terras do Grupo Josidith Ltda, com azimutes de 207°37'33" e distância de 743,87m, até o ponto P05; deste, segue confrontando com o canal da integração, com azimute de 203°07'28" e distância de 276,98m, até o ponto P06; deste, segue por linha seca, confrontando com terras da Visão Empreendimentos Ltda., com azimute de 209°07'42" e distância de 925,24m, até o ponto P07; deste, segue com azimute de 203° 15'18" e distância de 244,06m, até o ponto P08; deste, segue com azimute de 121°11'25" e distância 40,32m, até o ponto P09; deste, segue com azimute de 197°39'24" e distância de 92,42m, até o ponto P10; deste, segue por linha seca, confrontando com terras de Antonio Alves da Silva, com azimute de 287°32'23" e distância de 208,48m, até o ponto P11; deste, segue com azimute de 210°41'54" e distância de 95,86m, até o ponto P12; deste, segue por linha seca, confrontando com terras da fazenda Tiririca de Pedro José Filomeno Gomes, com azimute de 285°26'21" e distância de 1.005,65m, até o ponto P13; deste, segue com azimute de 188°34'20" e distância de 122,77m, até o ponto P14; deste, segue com azimute de 284°49'20" e distância de 116,88m, até o ponto P15; deste, segue com azimute de 284°25'04" e distância de 694,09m, até o ponto P16; deste, segue pela margem da bacia do açude queimadas, com distância de 1.369,70m, até o ponto P17; deste, segue por linha seca, confrontando com terras do Espólio de Joaquim Nogueira, com azimute de 99°57'37" e distância de 182,00m, até o ponto P18; deste, segue com azimute de 22°32'10" e distância de 1.049,69m, até o ponto P19; deste, segue pela margem esquerda do riacho Erere, no sentido montante-jusante com distância de 785,02m, até o ponto P20, situado na margem esquerda do canal da integração; deste, segue confrontando com canal da integração, com azimute de 32°43'19" e distância de 206,82m, até o ponto P21; na margem direita do canal da integração; deste, segue por linha seca, confrontando com terras de Gilberto Nogueira, com azimute de 32°43'14" e distância de 612,65m, até o ponto P22; deste, segue por linha seca, confrontando com a Rua Cazuza Bento, com azimute de 31°29'41" e distância de 181,94m, até o ponto P01, ponto inicial da descrição deste perímetro .

Art. 2º Excetuadas as benfeitorias de boa-fé autorizadas por lei, este Decreto não outorga efeitos indenizatórios a particulares em relação aos semoventes, máquinas e implementos agrícolas e, independentemente de arrecadação ou discriminação, às áreas:

I - de domínio público, constituído por lei ou registro público; e

II - cujo domínio privado esteja colhido por nulidade, prescrição, comisso ou ineficácia por outros fundamentos ou já registradas em nome da comunidade quilombola.

Art. 3º Fica o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA autorizado a promover e executar a desapropriação, na forma prevista na [Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962](#), e no [Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941](#), atestada a legitimidade dominial de imóvel privado situado no perímetro descrito no art. 1º.

§ 1º O INCRA, independentemente de declaração judicial prévia, deverá apurar administrativamente as ocorrências mencionadas no art. 2º, e as invocará em juízo, para fins de exclusão da indenização.

