



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

DANIELE CRISTINE GADELHA MORENO

OS QUILOMBOLAS DO VEIGA E O SÃO GONÇALO:
MEMÓRIA E IDENTIDADE NA FESTA E DEVOÇÃO A SÃO GONÇALO NO
SÍTIO VEIGA

FORTALEZA

2014

DANIELE CRISTINE GADELHA MORENO

OS QUILOMBOLAS DO VEIGA E O SÃO GONÇALO:
MEMÓRIA E IDENTIDADE NA FESTA E DEVOÇÃO A SÃO GONÇALO
NO SÍTIO VEIGA

Dissertação de Mestrado em Sociologia,
apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Sociologia da Universidade Federal do Ceará –
UFC, para obtenção do Título de Mestre em
Sociologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Isabelle Braz Peixoto
da Silva.

FORTALEZA

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- M842q Moreno, Daniele Cristine Gadelha.
Os quilombolas do Veiga e o São Gonçalo : memória e identidade na festa e devoção a São Gonçalo no Sítio Veiga / Daniele Cristine Gadelha Moreno. – 2014.
199 f. : il. color.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2014.
Orientação: Profa. Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva.
1. comunidades quilombolas. 2. ritual. 3. identidade étnica. 4. memória. 5. culto a São Gonçalo. I. Título.
CDD 301
-

DANIELE CRISTINE GADELHA MORENO

OS QUILOMBOLAS DO VEIGA E O SÃO GONÇALO:
MEMÓRIA E IDENTIDADE NA FESTA E DEVOÇÃO A SÃO GONÇALO
NO SÍTIO VEIGA

Dissertação de Mestrado em Sociologia apresentada
ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da
Universidade Federal do Ceará – UFC, para obtenção
do Título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Isabelle Braz Peixoto da Silva

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dra. Isabelle Braz Peixoto da Silva
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dra Lea Carvalho Rodrigues
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dr.^a Vera Regina Rodrigues da Silva
Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Aos meus pais, Dona Graça e Seu Eliseu (in memoriam),

Às minhas raízes, meus ancestrais.

Ao Seu Joaquim, Dona Socorro, “aos mais antigos” do

Sítio Veiga, e todas as dançadeiras de São Gonçalo,

com amor e gratidão.

A todas as Comunidades negras no Ceará,
para que possamos avançar na luta sempre!

AGRADECIMENTOS

*“Do difícil, eu faço é fácil”
Seu Joaquim*

Nas entrevistas realizadas com Seu Joaquim, em março de 2013, dialogando sobre a dança, ele contava que muita gente achava difícil aprender os movimentos, memorizar e nunca esquecer a sequência que devia ser seguida, então ele disse: “Do difícil, eu faço é fácil”. Foram essas palavras que me acompanharam durante toda a escrita do trabalho, quando pensava em desistir, as frases de Seu Joaquim apareciam à mente, fortalecendo a alma.

No momento em que escrevo essas páginas, vários sentimentos me atravessam: como traduzir em palavras tudo o que foi vivido e experienciado nesses dois anos de pesquisa acadêmica, sem cair na mera formalidade? As amizades construídas nesse caminhar, como dizia Dona Socorro, “sem esse negócio de falsidade”, as experiências compartilhadas, a alegria, a festa, a devoção, as lembranças (e como é doce e amargo o ato de lembrar, diversas emoções vêm à tona), as angústias, as dores, as revoltas, o acolhimento dos amigos nos momentos difíceis, os debates acadêmicos que contribuíram na construção da pesquisa, por todas essas vivências, pela oportunidade e pelas pessoas que cruzaram meu caminho, eu agradeço!

Agradeço, primeiramente, à minha mãe, Dona Maria das Graças, pelo apoio necessário, pela dedicação em garantir minha formação e força para continuar nos momentos difíceis. Meus avôs (*in memoriam*) e toda minha família, que foram essenciais na minha formação pessoal, por nutrirem o interesse nas histórias dos “mais velhos”, “há muita sabedoria aí”. E aos novos integrantes, à nova geração dessa “grande família”, que vieram animar e espalhar sorrisos nas tardes de domingo, tornando leve o trabalho.

Aos amigos do Grupo de Estudo em Pesquisas Étnicas (GEPE), pelo intercâmbio de ideias e risadas, e por acreditarem que eu conseguiria terminar, em especial, Ronaldo Queiroz, Rafael Viana, Artur Alves, Karol e Ryane.

Às minhas amigas, Ana Aline Furtado e Lourdes Vieira, por acreditarem que todo trabalho tem seu fim e que a amizade “Nem mesmo este samba de amor pode nos resumir. Quero chorar o teu choro. Quero sorrir teu sorriso. Valeu por você existir, amigo”.

A todos os meus amigos da turma de Mestrado, várias ideias presentes neste trabalho provêm de vocês. Em especial Frederico (o Fred), pela ajuda no texto, e Luciana

Chermont, pelo debate sobre as comunidades quilombolas no Ceará. E todos que indiretamente contribuíram na elaboração da pesquisa.

À minha orientadora, Prof.^a Isabelle Braz Peixoto da Silva, pela orientação precisa, as inúmeras sugestões de livros, os conselhos, as dicas, as reflexões teóricas e os essenciais “puxões” de orelha. Agradeço a compreensão, a fé e a disponibilidade em todas as horas de angústia e desespero com a pesquisa.

À Prof.^a Sulamita Vieira, pelas valiosas contribuições na banca de qualificação e por acreditar no potencial da pesquisa.

À Prof.^a Lea Rodrigues, por ter acompanhado com interesse e atenção minha pesquisa, pelas contribuições estimulantes e rigorosas na qualificação, mostrando outros caminhos possíveis de reflexão.

À Prof.^a Vera Regina, que aceitou, gentilmente, participar da banca e contribuir nesse debate, possibilitando nossas reflexões

Meu maior débito é com os amigos e as amigas do Sítio Veiga. A acolhida, a atenção, a disponibilidade em contribuir e os ensinamentos foram inestimáveis para minha vida. Em especial, Seu Joaquim, pela paciência com as “perguntas óbvias”, à Dona Socorro, por todo carinho com que me recebia, combinado com café e tapioca, à Ana Eugênio, por ter aberto as portas de sua casa para me hospedar, pelos diálogos e compreensões, pela presença constante na pesquisa, às irmãs da Ana: Teresa e Alzenir Eugênio, pela disponibilidade dos relatos e os momentos de descontração regados a vinho, à Meire, pela as conversas animadas. As crianças, Miguel e Radley, pela colaboração na pesquisa, tirando fotos, gravando áudios, e pelas conversas sobre fantasmas, que me fizeram demorar a dormir à noite. Enfim, a todos que contribuíram com a pesquisa, esse trabalho também é de vocês.

Por fim, agradeço à CAPES por fornecer as condições e possibilidades para a realização desta pesquisa.

“Nem? Nem? O que mais penso, testo e explico: todo- o mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara a loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue.”
(Riobaldo, dito Tatarana, em *Grande Sertão, Veredas*, escrito por João Guimarães Rosa)

“A liberdade, Sancho, não é um pedaço de pão.”
(Dom Quixote de La Mancha)

RESUMO

O presente trabalho busca analisar o papel que a dança de São Gonçalo, na comunidade quilombola Sítio Veiga, desempenha no processo de construção da identidade étnica deste grupo social. A comunidade Sítio Veiga é um agrupamento reconhecido enquanto “comunidade remanescente de quilombos”, localizado em Quixadá, sertão central, cujo vínculo desse agrupamento com o território remete aos descendentes das populações negras escravizadas no Ceará. Dessa forma, a reivindicação em torno da titularidade do território envolve a assunção de uma categoria normatizada pelo direito, inserida no texto constitucional. A metodologia utilizada foi a pesquisa de campo, através da memória local, acionada em contextos de reivindicações identitárias que remetem a uma ligação com o passado, com a origem comum. Logo, através do ritual, são elaboradas narrativas sobre a descendência dessa coletividade, suas origens, sua ancestralidade que remete ao período escravocrata. O foco da pesquisa foi compreender os caminhos que este ritual percorreu para se construir em um elemento de pertencimento étnico, um diacrítico situacional, que será acionado no processo de reivindicação de seu território. Nesse processo de afirmação identitária, os agentes externos (ONGs, agentes públicos e outras instituições) contribuíram em diferentes contextos, mas também foram relações marcadas por conflitos e tensões.

Palavras-chave: Remanescentes de quilombo. Ritual. Memória. Etnicidade. Identidade

ABSTRACT

The present work seeks to analyze the role that São Gonçalo dance, in the community quilombola Sítio Veiga, plays in the process of building the ethnic identity of this social group. The Sítio Veiga community is a group recognized as a "remnant community of quilombos", located in Quixadá, central sertão, whose linkage of this group with the territory refers to the descendants of the black populations enslaved in Ceará. Thus, the claim regarding the ownership of the territory involves the assumption of a category normalized by the right, inserted in the constitutional text. The methodology used was the field research, through local memory, triggered in contexts of identity claims, refers to a connection with the past, with the common origin. Therefore, through the ritual, narratives are elaborated on the descent of this collectivity, its origins, its ancestry that refers to the slave period. The focus of the research was to understand the paths that this ritual has taken to build itself into an element of ethnic belonging, a situational diacritical, that will be activated in the process of claiming its territory. In this process of identity affirmation, the external agents (NGOs, public agents and other institutions) contributed in different contexts, but they were also relations marked by conflicts and tensions.

Keywords: Maroon-descendant communities. Ritual. Memory. Ethnicity. Identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Ruínas da antiga sede da Fazenda Flores.....	48
Figura 2 – Ruínas da Casa de Farinha.	48
Figura 3 – Ao lado das dançadeiras, da esquerda para a direita, o Vice-Prefeito, Antônio Wellington Xavier Queiroz, e o Secretário da Fundação Cultural de Quixadá, Francisco Geliarde da Silva Soares, em novembro de 2013.....	85
Figura 4 – Minimuseu itinerante.	91
Figura 5 – Casas de alvenaria das famílias quilombolas.	91
Figura 6 – Quintais com criação de galinhas.....	92
Figura 7 – Diagrama genealógico da Família Ribeiro, feito pelo antropólogo do INCRA.....	95
Figura 8 – Diagrama genealógico da Família Eugênio, feito pelo antropólogo do INCRA. ...	98
Figura 9 – Plantação de feijão e milho do Seu Antônio Eugênio.....	100
Figura 10 – Seu Antônio tirando o jerimum.....	101
Figura 11 – Melancia colhida no roçado de Seu Antônio.	101
Figura 12 – Horta de Meire com alface, cheiro-verde e pimenta.	102
Figura 13 – Horta da casa de Meire Ferreira da Silva, filha do Seu Joaquim.	103
Figura 14 – Grupo de São Gonçalo com o Vice-Prefeito e o Secretário de Cultura de Quixadá, ao fundo, e as pesquisadoras e fotógrafas do lado esquerdo.....	107
Figura 15 – Registro da barraca de lanches no evento realizado em novembro de 2013.....	117
Figura 16 – Imagem do Santo utilizada na Dança de São Gonçalo do Veiga.....	122
Figura 17 – Dançadeira fazendo seus pedidos ao Santo.....	122
Figura 18 – Local onde foi realizada a dança.....	123
Figura 19 – Local da dança e as primeiras movimentações.	130
Figura 20 – O público no início da dança.....	131
Figura 21 – Grupo se preparando para iniciar a dança.	132
Figura 22 – Capela “São Pio”, capela da comunidade.	133
Figura 23 – Cortejo indo para o local onde será realizada a dança.	136
Figura 24 – Cortejo indo para o local onde será realizada a dança.	137
Figura 25 – Seu Joaquim e Oswaldo fazendo trancelim com as dançadeiras.	138
Figura 26 – Um dos passos da dança, trancelim com os tocadores e as dançadeiras.....	139
Figura 27 – Coreografia inicial, saudando o Santo.	140
Figura 28 – Todo o grupo saudando o Santo.....	141
Figura 29 – Foto de Dona Lalu, dançadeira “mais velha” e parteira da comunidade.	144

Figura 30 – Na hora do almoço, cada um procura um local para comer, já que a casa não suporta todos.....	145
Figura 31 – Seu Joaquim tocando tambor e chamando as dançadeiras.....	146
Figura 32 – Aos poucos todos vão se posicionando atrás de Seu Joaquim.....	147
Figura 33 – Meire pagando promessa, à frente do grupo, com o santo nas mãos.....	148
Figura 34 – Meire pagando promessa, à frente do grupo, com o santo nas mãos.....	148
Figura 35 – Foto tirada por um dos moradores, em 2012.....	161
Figura 36 – Foto da dança.....	161
Figura 37 – Fotos da dança de São Gonçalo, realizada com os pés descalços.....	162
Figura 38 – Disposição dos participantes no cortejo e na dança.....	163

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	14
1.1	Inserções em campo.....	19
1.2	Os caminhos teórico-metodológicos.....	25
2	NEGROS NA “TERRA DA LUZ”: ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE AS POPULAÇÕES NEGRAS NO CEARÁ	31
2.1	A ocupação para povoamento no Ceará.....	32
2.2	Entre os monólitos, um território negro.....	42
2.3	Subindo a Serra: povoamento e ocupação da Serra do Estevão	50
2.4	“Os Negros do Veiga” e o São Gonçalo	56
3	OS QUILOMBOLAS E O SÃO GONÇALO.....	61
3.1	“Nós sempre fomos quilombolas, só não sabia”: construção da identidade quilombola e a luta pela terra	66
3.2	A estrutura social e o São Gonçalo	85
3.2.1	“É tudo da mesma família”: parentesco, casamento, família.....	92
3.2.2	“Debuiá feijão, despaiá o milho”: cotidiano e trabalho.....	100
3.2.3	Autonomia e políticas de incentivo à cultura	104
4	“SE NÃO FOSSE SÃO GONÇALO, AQUI NÃO TINHA ESSA GENTE”: UMA DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DA DANÇA E O AFIRMAR DE UM PERTENCIMENTO ÉTNICO.....	108
4.1	Os preparativos: as “esmolos” ao Santo, a convocação dos componentes e a escolha do local.....	114
4.2	O ritual de São Gonçalo.....	124
4.3	A origem da dança no Veiga ou “nos tempos dos antigos”	153
4.4	O grupo de São Gonçalo: vestimentas e os símbolos.....	160
4.5	Os cantos e as letras: retorno a um passado?	168
4.6	Entre o passado e o presente: São Gonçalo e a identidade quilombola.....	175
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	179
	REFERÊNCIAS	184
	ANEXOS	193
	Anexo A – Mapa de delimitação do Território Quilombola Sítio Veiga	193
	Anexo B – Certidão do Registro de Imóvel do Sítio Sorocaba, em nome de Chiquinho Ribeiro	194

Anexo C – Certidão de casamento civil de Seu Raimundo Eugênio de Sousa e Maria Luiza Ribeiro.	196
Anexo D – Certidão do Registro de Imóvel do Sítio Cafundó, vulgo <i>Fazenda Flores</i>	197
Anexo E – Certidão do Registro dos Imóveis: Sítio Cafundó e Sítio Tanques	198

1 INTRODUÇÃO¹

"Sertão sempre. Sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera: digo." (João Guimarães Rosa, em *Grande Sertão: Veredas*.)

A presente pesquisa buscou analisar a participação que a Dança de São Gonçalo, realizada pelos quilombolas do Sítio Veiga, desempenha no processo de afirmação identitária deste grupo enquanto “comunidade remanescente de quilombos”² e na reivindicação da titulação definitiva do seu território perante o Estado. O Sítio Veiga está localizado em Quixadá, na Serra do Estevão, sertão central do Ceará.

A dança de São Gonçalo é um ritual realizado em homenagem a um santo português, com o intuito de agradecer pela graça alcançada, ou seja, como forma de pagamento de uma promessa. Algumas de suas características presentes na dança chamaram-me atenção, pois percebo na dança (fenômeno religioso) um cenário privilegiado de observação capaz de fornecer acessos a uma realidade mais profunda sobre essa coletividade. Como afirma Raquel Soihet (1998, p. 25) em seu estudo sobre as festas, em especial o carnaval: “[...] nela estão presentes aspectos expressivos do universo cultural dominante, imbricados em elementos próprios da cultura popular, com suas tradições, seus símbolos e suas práticas”.

Para São Gonçalo no Sítio Veiga, dançar tornou-se uma característica da vida rural desse povoado. O culto ao Santo na localidade remete ao “*tempo dos antigos*”, trazido pelo “*casal fundador*”. E, através deste ritual e das interações com agentes externos, essa coletividade iniciou o processo de afirmação enquanto “*quilombola*”, atribuindo outros sentidos e significados à dança, bem como resgatando a tradição e a memória por meio desse culto. Assim, busquei entender as formas de compreensão do mundo, da vida e da morte, da realidade, elaborados por essa coletividade. É pelo recurso a este código – e aos valores a eles associados – que busco aqui descrever o universo em questão.

O culto a São Gonçalo não é específico dos “*quilombolas do Veiga*”, pelo contrário, é uma prática social encontrada em diversas regiões do país, com diferentes nomes, como: Terço de São Gonçalo, Romaria de São Gonçalo, Baile de São Gonçalo, Ciclo de São Gonçalo

¹ Nesta dissertação, falas locais são grafadas em *itálico* e entre aspas. Grifo em itálico apenas quando da primeira ocorrência de expressões ou palavras. Reticências indicam uma pausa ou descontinuidade nas falas. Citações de livros e trechos de documentos aparecem entre aspas. Reticências entre parênteses referem-se à omissão de um trecho de falas, documentos ou citações. Ênfases minhas são feitas em **negrito**.

² Categoria jurídica presente no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias que dispõe: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

(BRANDÃO, 1981) etc., com diferentes maneiras de ser realizada e apresentando diferentes símbolos, objetos, indumentárias e vestimentas que são mobilizados durante o ritual, pois “[...] cada grupo incorporou a essa devoção religiosa elementos presentes em sua realidade histórica e social, criando, deste modo, um caminho por onde é possível perscrutar à sua cultura” (BOMFIM, 2006, p. 06).

Dessa forma, investigo a dança enquanto um ritual de caráter religioso, de fé e devoção, e também como elemento da cultura popular, marcado por “representações”³ públicas. Antigamente, o ritual era realizado somente com o intuito de pagar promessas feitas ao santo, hoje os significados foram ampliados e o ritual ganhou novas dimensões, sendo, portanto, apresentado também em eventos públicos fora da comunidade, como o Encontro de Mestres da Cultura, as representações realizadas em escolas e em outros eventos no município.

Seguindo as indicações desenvolvidas por Wellington Jesus Bonfim (2006) quando analisou a Dança de São Gonçalo no povoado da Mussuca, em Sergipe, o autor parte das considerações de Edmund Leach (1996) sobre a análise do rito, concluindo que a “[...] dança é uma linguagem que expressa uma ordem social” (BONFIM, 2006, p. 06). Sendo assim, através da dança, podemos investigar as relações que esta coletividade estabelece entre si e com a sociedade em geral.

Neste sentido, procuro descrever a dança observando a ligação desta como um elemento de mobilização política e reivindicatória de direitos de determinada comunidade rural em torno do pertencimento étnico enquanto quilombola. A construção das relações sociais no cotidiano, a organização e a execução da dança de São Gonçalo representam momentos em que a memória do grupo se fortalece, as sociabilidades são construídas e a identidade coletiva se consolida.

Logo, entendo essas práticas cotidianas e esses momentos festivos como meios de afirmação de uma identidade coletiva que remete ao passado narrado por este grupo social. Ora, se o que diferencia a identidade étnica de outras identidades sociais é o fato de ela ser orientada para o passado (STREIFF-FENART; POUTIGNAT, 1998), cabe investigar como o passado é reelaborado e ressignificado, através da memória coletiva, frente às novas demandas e circunstâncias com as quais a coletividade se encontra no presente.

Para isso, o acionamento da memória será fundamental nessa dinâmica identitária, pois remete o grupo a um pertencimento étnico, ao “tempo dos antigos”, a uma origem comum.

³ Na seção 4, enfatizamos a diferença dos termos *apresentação* e *representação* e o motivo de sua utilização. Aqui, para facilitar a compreensão, é necessário que entendamos *representação* como apresentações feitas pelo grupo em eventos públicos, representando a fé e devoção do grupo ao santo.

Assim, através do ritual, a memória é acionada, o passado é reatualizado e essa população elabora sua ligação com o sistema escravista vivenciado pelos seus ancestrais (ARRUTI, 2006). Através do culto a São Gonçalo, o grupo narra sua trajetória, os deslocamentos feitos por uma família negra até a localidade onde hoje vivem e a união com outra família negra existente na região.

Essa ligação histórica com o sistema escravista não consiste em uma prova a ser comprovada, testada, mas sim um arcabouço histórico evocado para sustentar uma ideia de ancestralidade e pertencimento étnico, bem como uma forma de garantir o direito ao seu território perante o reconhecimento e a autorização do Estado.

Neste cenário, é importante ressaltar a relação que esta coletividade estabeleceu com os agentes externos diversos, em um determinado período, e de como esses contatos contribuíram na dinâmica identitária, sendo que alguns contatos foram mantidos até os dias atuais. Assim, procurei investigar, a partir das interações com os agentes externos, quando se deu o início da ligação com o passado escravista. Percebi que, no primeiro momento, começou a ser evidenciada por sugestão da Igreja, através do trabalho desenvolvido pelas CEBs, e posteriormente é adotado pelo grupo, com a atuação das ONGs na localidade.

Desse modo, as inquietações que impulsionaram a presente pesquisa foram entender: quais motivações levaram esse agrupamento a uma afirmação de pertencimento étnico? Esta afirmação se iniciou com os agentes externos e em determinado momento tornou-se um discurso desta coletividade, ou já existia essa afirmação antes dos primeiros contatos com esses agentes? De que forma essa coletividade e o São Gonçalo se relacionam para fortalecer essa afirmação? O que leva esta coletividade a eleger a Dança de São Gonçalo, enquanto sinal diacrítico, para mobilizar-se politicamente e para uma representação étnica de si, num universo de outros sinais?

Para debater sobre essas questões iniciais, é necessário investigar e aprofundar esse fenômeno religioso, o culto a São Gonçalo, e o que ele produz na vida social dessa comunidade, bem como analisar as relações com os agentes externos, como foram construídas, em que contexto, identificando quem foram esses agentes externos e seus interlocutores (atores sociais, igreja, organizações civis, órgãos públicos) e quais interesses estavam sendo acionados, haja vista os diferentes interesses e capacidades dos agentes externos mobilizados.

Também procuro investigar como a Dança de São Gonçalo aparece nos discursos desses agentes externos, como forma de legitimar a reivindicação territorial da coletividade, mas com concepções divergentes sobre o que estava sendo realizado através desse rito e os seus significados.

Além das relações com “*os de fora*”, é importante analisar as relações internas, como as relações de parentesco estabelecidas tanto no cotidiano quanto nas práticas religiosas, permitindo que esta coletividade se reconheça pertencente “à mesma família”, compartilhando valores, interesses, crenças e costumes. Os laços de parentesco são reforçados no cotidiano, nas estratégias econômicas desenvolvidas pela comunidade para sua sobrevivência, e também nos rituais religiosos, como a dança de São Gonçalo. São os momentos de afirmação dos laços de parentesco – consanguíneos ou não – que asseguram o sentimento de pertença a uma comunidade específica e a reafirmação de uma identidade de “remanescentes de quilombos”.

Desde 2005, a comunidade iniciou seu processo de autodefinição na categoria jurídica de “remanescentes de quilombos” e a reivindicação dos seus direitos garantidos constitucionalmente, em especial a titulação de suas terras, fundamentada no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias da Constituição Federal de 1988. Com o desenvolvimento do processo, essa coletividade ganhou uma nova visibilidade, o que aumentou seu círculo de interação, contribuindo para positivar a representação que o grupo fazia de si, ou seja, ressignificar e atribuir novos valores à categoria negro. Dessa forma, as narrativas locais assumiram uma nova importância, sendo evocadas para justificar as demandas territoriais do presente e recebendo uma renovada atenção e importância por parte de seus membros, pois estes passaram a registrar a “história da comunidade”.

Para investigar esta temática, que está fortemente ancorada nas formulações da teoria da etnicidade proposta por Fredrik Barth (2000), entendendo que a trajetória histórica vivenciada por esses grupos étnicos não se refere a uma estabilidade imutável, mas sim a constantes formulações dos diacríticos situacionais, como a Dança de São Gonçalo, que, ao ser executada, adquire novos significados e sentidos, numa relação de dinamismo. Assim, para Barth (2000, p. 27), o principal ponto de partida teórico é entender “[...] os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos”, partindo do pressuposto de que “[...] os grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores [...] têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (BARTH, 2000, p. 27).

Assim, em torno da Dança de São Gonçalo existe a afirmação de uma memória que remete a um pertencimento étnico, ligado a um passado dos escravizados, a uma origem comum. Esta declaração está presente nas narrativas da população local quando esta remete o culto religioso de São Gonçalo à memória de um passado longínquo. “*Essa dança veio do tempo dos mais antigos, foi minha avó que trouxe do Rio Grande do Norte*”. (Entrevista realizada com “Seu” Joaquim, maio de 2013)

Deste modo, os ritos são acionados por uma memória coletiva e simbólica e “reatualizam um passado dramatizado no presente” (ECKERT, 1992, p. 55), dessa forma exprimem uma identidade social, onde é possível reconstruir as trajetórias e os processos históricos de uma coletividade ligada a eles. Segundo Eckert (1992, p. 56), relaciona-se o rito à historicidade dos processos vivenciados pelo grupo, à consolidação e ao fortalecimento de uma identidade coletiva:

No rito reatualizam-se os signos e valores de identidade coletiva, como um investimento de trocas simbólicas através do qual a ordenação do tempo vivido/pensado é exteriorizado e a estrutura da vida cotidiana é transfigurada e desvendada. O ritual consolida a relação com o sagrado, onde a ideia básica a ser expressa, é a construção de fronteiras de pertencimento [...] a experiência social do grupo reelaborada, simbolicamente, invocando a intermediação de uma divindade. (1998, p. 56)

Logo, é no ritual dedicado a um santo português sobre o qual a comunidade narra/dramatiza toda sua trajetória histórica, os deslocamentos que foram realizados pelos ancestrais até a chegada em Quixadá, a fé no santo nos momentos de seca, marcantes no sertão nordestino, os elementos presentes de uma cultura africana (o uso do tambor), as cantigas que recriam o passado.

A história de uma comunidade negra rural contemporânea revela que as diferenças culturais se transformaram a partir da escravidão, dando origem às diversas formas de existir enquanto grupo negro. Nesse caso, a tradição e a memória de prática religiosa católica no culto a São Gonçalo revela-se como um movimento que repõe a história comum partilhada, permitindo a preservação do espaço físico e social.

O meu contato com esse campo de pesquisa (comunidades quilombolas) não é novo. A problematização em torno do território e da “assunção”⁴ quilombola foi tema da minha monografia apresentada em 2009 com o título “*Pontos negros na Terra da Luz*”: a demarcação das terras quilombolas no Ceará, o objetivo era discutir o processo de regularização fundiária das comunidades quilombolas no Ceará, suas implicações e consequências. Assim, tratou-se de uma primeira tentativa de imersão nesse universo das comunidades quilombolas no Ceará.

Meus principais referenciais teóricos na monografia eram a conceituação de grupos étnicos de Barth (1969) e a discussão de Arruti (2006) sobre o afirmar de uma identidade étnica através do acionamento da memória, ocasionando a reivindicação de um território. Neste

⁴ Utilizo o termo “assunção” para demarcar uma mudança de status dessa categoria “quilombos”, que em determinado período histórico era considerado “crime” pelo sistema judiciário da época, e hoje assume uma espécie de “bônus”, de garantia de direitos a sujeitos historicamente excluídos e subalternizados.

sentido, fiz uma análise da legislação que assegura às comunidades quilombolas a regularização e titulação definitiva de suas terras e suas consequências no mundo social. Também fiz algumas entrevistas com lideranças da comunidade quilombola Três Irmãos, localizada no município de Croatá, Ceará. Naquele momento era recorrente a ligação da identidade com o território, mas que identidade era essa que estava sendo acionada? Como essa identidade foi sendo construída pela comunidade e na comunidade? E qual o sentido, dado pela comunidade, sobre a identidade quilombola? Essas foram problematizações que procurei investigar na monografia.

Dessa forma, na monografia, a regularização fundiária era o assunto de principal interesse, haja vista que a comunidade estudada encontrava-se ameaçada de expropriação de suas terras. Logo, entender a emergência étnica e toda a problemática ligada à identidade dos grupos étnicos, bem como o acionamento de algumas categorias em momentos de tensão e conflito, bem como a significação dada a elas por esses novos sujeitos políticos era o foco da pesquisa realizada na graduação.

Atualmente, com a entrada em uma nova comunidade quilombola, o diálogo com o campo foi mostrando os contornos e a direção da pesquisa, na qual o foco se deslocou do território para a cultura, e mais precisamente a religiosidade popular. A mudança de foco da pesquisa, da análise do território para um ritual de dança, surgiu, por um lado, das provocações feitas pelas lideranças sobre a necessidade de registro da dança, que tem mais de 100 anos de existência, e por outro lado, das minhas observações ao perceber que a dança estava inserida no cotidiano da comunidade, mostrando-se um espaço para compreender suas relações sociais, haja vista as lições de Durkheim (2008, p. 76): “[...] essas crenças procuram ligar os homens que a elas aderem entre si e uni-los em um mesmo grupo vivendo a mesma vida”. Porém esse caminho não foi tão linear, e devido às curvas e dificuldades encontradas no meio do caminho, estas serão problematizadas.

1.1 Inserções em campo

“Muitas vezes retornei do chamado ‘campo’,[...] esvaziada de mim e repleta dos outros...quase cheia, de ossos fraturados; atropelada. Nossos valores mais caros espocam ou colidem [...] Passam-se o dias e a sensação muda. Conforme escrevo preencho-me novamente de mim. Esta sou eu, com minhas dúvidas e inseguranças combatidas, em eterno questionar. Parece que preciso esvaziar-me do outro, aquilo que convenciono como ‘outro’. E que não passa do ‘eu’ em choque, eu questionado e sem sossego” (Andréa Martini)

Aqui procuro relatar como ocorreu o processo de aproximação com a coletividade do Sítio Veiga, apresentar algumas facetas que vivenciei, nesse processo de contato com os sujeitos da pesquisa, e como esta aproximação se reflete na construção do texto etnográfico. Entendendo que essas relações interpessoais não são descontextualizadas, pelo contrário, são relações com sujeitos sociais condicionadas pelas formas como foram socializados, e este condicionamento não significa determinação ou reducionismo (BONFIM, 2006), mas nos mostra que no momento da interação cada sujeito ocupa uma posição social, que em alguns momentos é fluída e em outros apresenta contrastes.

Quando entrei no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, tinha como projeto a continuidade da pesquisa realizada na monografia, citada acima. Porém, tive diversas dificuldades de retomar o contato com a comunidade quilombola Três Irmãos. Então passei um período observando, participando de encontros e atividades do movimento negro e quilombola e dialogando com outras comunidades quilombolas do Estado do Ceará. A cada momento que pensava em focar a pesquisa em determinada comunidade, surgiam novas demandas igualmente interessantes para serem investigadas, mostrando-se um campo rico para problematizarmos as condições das populações negras no estado.

Assim, no Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas ocorrido em Águas Pretas, no município de Tururu, Ceará, em 2012, pude estabelecer contatos iniciais com a “*comunidade quilombola Sítio Veiga*”. A comunidade estava representada pelo presidente da Associação na época, Antônio Lopes, 47 anos, que também é representante da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (CONAQ) no Ceará, também presente no encontro sua esposa e um adolescente da comunidade. Neste contexto, fui apresentada enquanto pesquisadora que estava elaborando um trabalho sobre a comunidade quilombola Três Irmãos, localizada no município de Croatá, divisa do Piauí, e que por várias dificuldades de locomoção e transporte estava repensando as possibilidades reais de realizar esse empreendimento antropológico.

Dialogando com Antônio e com o antropólogo do INCRA sobre “*a situação da comunidade*”, algumas necessidades e desafios foram apontados, como a falta de água, energia e equipamentos públicos, mas também alguns benefícios que estavam acessando com os avanços na sua regularização fundiária. Outro aspecto apontado e comentado, nesse primeiro contato, foi sobre a Dança de São Gonçalo, que era realizada todo ano no mês de novembro, em decorrência da Semana da Consciência Negra. Dessa forma, surgiu o convite de visitar a comunidade e participar dos festejos da semana da consciência negra, como também conhecer

a Dança de São Gonçalo realizada pelos quilombolas do Veiga, o que prontamente aceitei. Desta forma, em 2012 presenciei a animação no povoado em decorrência do evento, onde a comunidade estabelecia laços de solidariedade entre si e espaços de sociabilidade com seus vizinhos na construção do “grande festejo” que seria realizado na Semana da Consciência Negra.⁵

A partir disso, estabeleci um contato regular com o grupo, participando do seu cotidiano e, posteriormente, com muitas idas a campo, estabeleci relações de confiança com alguns moradores. Iniciei minha pesquisa de campo ainda em 2012, pedindo autorização informal à associação para realizar a pesquisa, o que foi imediatamente aceito, pois havia também interesse dessa coletividade em apresentar suas práticas culturais e religiosas, seu mundo de interações e as suas lutas em torno da garantia do território.

Vale ressaltar que este contato não foi tão simples ou linear, como pode parecer no texto. Percebi que algumas pessoas relutavam com a minha presença ali, estranha e constante. Vários foram os motivos apresentados, um deles era o fato de os pesquisadores aparecerem fazendo perguntas aos moradores e não estabelecerem relações de troca, os quilombolas não recebiam nenhum retorno desses pesquisadores sobre o que foi produzido.

Por outro lado, já houve momentos em que pesquisadores e cinegrafistas fizeram pesquisas e documentários e os mostraram à comunidade, dando cópias às lideranças. Outro motivo foi a minha condição de mulher, que despertava curiosidade em outras mulheres, mas também afastamento, em alguns momentos era vista como ameaça, como foi exposto por elas já no final da pesquisa. Algumas interessadas em entender por que uma mulher viajava sozinha, sem família ou mesmo amigos, para conhecê-los e passar horas “proseando”? Que tipo de trabalho era esse? Por mais que explicasse sobre minha pesquisa, muitas delas não consideravam um trabalho, outras questionavam qual interesse poderia ter a vida delas para ser um trabalho. “E se está trabalhando e é mulher, por que escolheu esse trabalho? Se não está viajando sozinha, por lazer, o que estava procurando? O que poderia ser dito que interessava tanto? E o perigo da viagem solitária, haja vista uma região de assaltos, não percebe ou gosta dele?”.

Enquanto pesquisadores, a nossa curiosidade sobre a vida do “outro”, o conhecer suas práticas e seu cotidiano é que vai delineando os contornos da pesquisa, mas também é importante considerar que o pesquisador também desperta interesse e curiosidade nos seus

⁵ A “semana” ou “mês” da Consciência Negra faz parte de uma agenda nacional, estadual e municipal. A coletividade do Sítio Veiga realiza um evento político, com intuito de “resgatar suas origens e tradições” e “conscientização política”, o qual denominou “Semana da Consciência Negra”.

interlocutores, isso deve ser considerado como um dado de campo, pois “falar de si” mostrou-se fundamental para estabelecer relações de confiança e intimidade. Todos perguntavam onde eu morava, quem eu era, como era a minha vida, antes de eles falarem sobre a deles, ou seja, em muitos momentos as posições trocavam, o sujeito que pesquisa também era sujeito a ser pesquisado e vice-versa.

Dessa forma, no diálogo cotidiano, compartilhávamos nossas vidas e fui estabelecendo relações de confiança com alguns sujeitos da pesquisa, principalmente com as lideranças, o mestre do São Gonçalo e com as dançadeiras. Depois de alguns dias, convivendo com as pessoas do local, estas foram me conhecendo e aceitando minha presença.

No início da pesquisa, ainda em novembro e dezembro de 2012 e janeiro de 2013, as estadias foram, em média, de dois a três dias aproximadamente. Durante esses meses, tive de fazer com que as pessoas se acostumassem com a minha presença estranha, perguntando sobre coisas óbvias de seu cotidiano. Uma preocupação constante nessas estadias era fazer com que as pessoas não se sentissem invadidas, que entendessem o objetivo da pesquisa. Era comum a pergunta: “*mas você faz o quê mesmo?*”, pois ouvir as pessoas relatarem sobre suas vidas, sentar para tomar um café e conversar, “entrevistar a vida do outro”, não era percebido como um trabalho.

Posteriormente, em 2013⁶, permaneci lá durante períodos prolongados, passei semanas inteiras hospedada na casa de uma das lideranças, conhecida como Ana Eugênia. Ana é uma das dançadeiras de São Gonçalo que contribuiu fundamentalmente na pesquisa, pois, como liderança e dançadeira, tinha posicionamentos diferenciados, mais “politizados” sobre o rito e o processo de reconhecimento étnico, sem contar que através dela tive facilidade e acesso para dialogar com outras pessoas da comunidade.

Foram realizadas diversas entrevistas e conversas com os membros da comunidade. Algumas entrevistas formais com a utilização do gravador foram realizadas por gerações, percebendo como cada geração interpretava e significava o rito. Iniciando pelos “*mais velhos*”⁷ e terminando com a nova geração de crianças que já se preparavam para dançar o São Gonçalo.

⁶ Em janeiro de 2013, fui no dia 18 e voltei dia 19. Em fevereiro de 2013, fui no dia 02 e fiquei até o dia 06. Em março e abril de 2013, período que se intensifica a pesquisa de campo, passei um pouco mais de 15 dias. Em março, fui do dia 02 ao dia 20 de março. Em abril, do dia 02 ao dia 19. Em maio, apenas alguns dias, do dia 10 ao dia 12. Nos outros meses também a permanência foi de alguns dias, devido às aulas e no período acompanhava a disciplina de Estágio Docência com a Prof.^a Sulamita Vieira. Em novembro de 2013, para acompanhar o evento da “Semana da Consciência Negra”, fiquei do dia 19 ao 25.

⁷ Esses termos são utilizados pela coletividade para identificar os “*sabedores*”, pessoas que compartilham histórias sobre o “*tempo dos antigos*” e a “*história da comunidade*”.

Constatei, em muitos momentos, que o uso do gravador incomodava ou fazia dispersar as lembranças dos “mais velhos”, e foi nas conversas casuais, ocorridas no cotidiano ou na realização de atividades agrícolas que muitas memórias importantes foram comentadas, “aparecendo”. Assim, apesar de ter realizado algumas entrevistas utilizando o gravador, também privilegiei os espaços em que não ocorreu o seu uso, anotando as informações que eram passadas no diário de campo. Isso será importante para entender que alguns depoimentos, no decorrer do texto, foram retirados do diário de campo.

Consegui fazer contatos diretos com muitas pessoas, por ser uma comunidade pequena, praticamente consegui conversar com todos para ter um panorama geral, perceber as inconsistências no reivindicar da identidade e os conflitos cotidianos entre si, com as comunidades vizinhas e com os fazendeiros e Estado.

No entanto, elegi apenas 10 pessoas para serem meus informantes por via de entrevistas formais com o uso de gravador. Dentre eles: o “*Seu*”⁸ Joaquim, 75 anos, Mestre de Cultura e puxador da Dança de São Gonçalo; Antônio Lopes, 47 anos, liderança política da comunidade, adventista; Ana Eugênio, 41 anos, liderança política da comunidade e dançadeira da dança de São Gonçalo; Dona Socorro, 82 anos, mãe de Ana, tida como uma das “memórias vivas” da comunidade, ex-dançadeira; Teresa Eugênio, 37 anos, dançadeira de São Gonçalo, casada, com dois filhos; Tainara Eugênio, 17 anos, filha de Teresa, “nova geração” das dançadeiras; Meire Ferreira (“*Roseno*”), 43 anos, filha do Seu Joaquim, dançadeira, casada, 3 filhas; Alzenir Eugênio, 50 anos, irmã de Ana, ex-dançadeira que se converteu adventista; Dona Lalu, 82 anos, ex-parteira da comunidade, ex-dançadeira tida como “*mais antiga*”. Com estes fiz o registro utilizando o gravador, já com os demais apenas usei anotações no diário de campo.

Participando das suas atividades cotidianas sociais, econômicas e de lazer, por vezes me envolvia de tal modo com a dinâmica da comunidade que perdia a noção do meu papel enquanto pesquisadora ali, que estava comprometida com a produção de um conhecimento acadêmico e que não podia perder de vista a exigência de ser fiel aos dados obtidos, que muitas vezes mostravam as incongruências do grupo, as inconsistências nas relações sociais. Ao mesmo tempo, havia as dúvidas sobre como lidar com as minhas simpatias (pessoais e políticas) às causas do grupo pesquisado? Quais os limites do engajamento do pesquisador? Como elaborar a minha produção, o que deveria aparecer no texto etnográfico?

⁸ O termo “Seu” é aqui utilizado como substituo de “senhor”, isto ocorre por seu usual na linguagem oral das pessoas com quem estive e pesquisei. E fiz a escolha em manter como forma de respeito ao modo de vida dessas pessoas.

Os desencantamentos e as reconfigurações das nossas crenças devem aparecer? Como me inserir nessa produção? E como inserir o “outro” no texto? Permanecer durante um relativo período em contato com a vida do outro, familiarizando-se com suas particularidades confere legitimidade para se falar do outro?

Na tentativa de objetivar a tarefa de descrever e analisar os rituais, a presença do pesquisador vai sendo obscurecida nas linhas descritivas do texto, e a produção, no contexto da relação com o outro, vai perdendo lugar na busca de descrever ao máximo a Dança de São Gonçalo.

Neste cenário, durante um longo tempo em campo, a minha condição de mulher também acabou me beneficiando e aproximando mais dos grupos de mulheres, já que as entrevistas com os homens, com exceção de Seu Joaquim, eram rápidas e, por vezes, monossilábicas. É como aponta Soraya Fleischer e Alinne Bonetti (2006, p. 16), que “algum traço da identidade do antropólogo seria vantajoso ou desvantajoso diante da natureza de um determinado objeto. Tal resposta só pode ser construída etnograficamente”. E as autoras continuam: “é preciso deixar-se capturar ou ‘perder-se’ pela experiência de campo”. Como, em determinado momento, as dançadeiras tinham muitas histórias e vivências a serem compartilhadas, centrei o foco nas narrativas nelas. E também em “Seu” Joaquim, figura central, para entendermos o ritual e a configuração atual desta coletividade.

No entanto, outras condições não favoreceram e precisam ser expostas por também serem dados de campo, que o pesquisador também ocupa um lugar, uma posição, isso precisa ser exposto e problematizado, como por exemplo o fato de ser pesquisadora com a “pele mais clara”, isso dificultou perceber os esquemas classificatórios e também não ser atingida por eles, que os de “fora” utilizavam para inferiorizar esta coletividade. No início, os discursos sobre “raça” e “racismo” eram escamoteados, porém, como estavam presentes no cotidiano, em algum momento vieram à tona.

Por fim, é preciso destacar as relações construídas quando estamos em campo, num contexto permeado pela lógica da reciprocidade, a pesquisa de campo nos endivida e precisamos retribuir ou contribuir em algo. Era comum voltar do campo com vários produtos alimentícios, como feijão, melancia, jerimum, cacá, além de ser bem recebida, tornando-me uma parte da família que me acolhia. Assim, também busquei contribuir em outros momentos com a luta da comunidade, disponibilizando os materiais que foram produzidos em campo, ajudando e participando da Semana da Consciência Negra, contribuindo com informações jurídicas em determinados casos. Podemos pensar aqui em Mauss (2003) no sistema de dádiva, ou seja, num sistema de reciprocidades de caráter interpessoal, que consiste nessa tríplice obrigação de

doação, de recebimento e devolução de bens simbólicos, e para garantir a circularidade do movimento busquei contribuir no limite das minhas condições.

Antes de subirmos a Serra do Estevão e adentrarmos no universo dessas famílias, algumas reflexões teóricas se fazem necessárias para entendermos como ocorreu o processo de reconhecimento étnico e a participação da dança de São Gonçalo, bem como as relações que foram estabelecidas ao longo de tempo com os diversos atores externos, quais interesses estavam em jogo quando uma comunidade rural camponesa começa a afirmar um pertencimento étnico e assumir uma categoria jurídica de “remanescentes de quilombos” perante o Estado? Que implicações e consequências surgem para o grupo com a assunção da identidade quilombola?

1.2 Os caminhos teórico-metodológicos

“Digo: o real não está na saída nem na chegada: Ele se dispõe para a gente é no meio da travessia” (João Guimarães Rosa)

A partir das categorias acionadas na pesquisa de campo, busco analisar teoricamente, problematizando as representações que o grupo social elabora de si, dos “outros” e do mundo. Neste sentido, o grupo se percebe enquanto “comunidade quilombola” que, através do culto ao São Gonçalo, compartilha laços de consanguinidade e afinidade, valores, ideias e visões de mundo. Logo, um conceito fundamental a ser discutido é o de “comunidade”, conceito este formulado pelas ciências sociais numa época em que tudo indicava o declínio da vida comunitária, em face dos avanços da modernização e do capitalismo.

A obra de Javier Alejandro Lifschitz, *Comunidades tradicionais e neocomunidades*, aponta as transformações históricas desse conceito no âmbito das ciências sociais clássicas, perpassando pelos desenvolvimentos empreendidos por escritores latino-americanos, até chegarmos aos escritos produzidos no Brasil. Lifschitz (2011) propõe o conceito de neocomunidades para pensarmos as comunidades quilombolas na atualidade, que parte de uma formulação observada em campo a partir da interação dos diversos agentes externos (ONGs, mídia, instituições culturais, turismo étnico, técnicos da Prefeitura e outros pesquisadores), numa experiência singular e observando as diferentes origens dessas comunidades, “formas modernas de consciência e de organização social que pudessem recriar solidariedades comunitárias tradicionais, e esta situação é a que caracteriza precisamente as neocomunidades” (LIFSCHITZ, 2011, p. 27).

Nesta perspectiva, o autor inicia com Tonnies (1887), em sua obra *Comunidade e Sociedade*, que define o conceito de comunidade em oposição ao de sociedade, buscando inscrever o conceito de comunidade como uma categoria de alcance universal (TONNIES, 1995). Tonnies compara a comunidade a um “organismo vivo” formado por um agregado de corpos que, ao interagir no mesmo local, constitui uma unidade íntima e fisiológica (LIFSCHITZ, 2011). Assim, ele estabelece diferenças entre a comunidade de sangue (articulação singular entre consanguinidade, afetividade e comunidade), comunidade de lugar (território compartilhado por um mesmo grupo de famílias) e comunidade de espírito. (“um imperativo moral, uma reunião mística animada de algum modo por uma instituição e uma vontade criadora”). (TONNIES, 1995, p. 240)

Já para Durkheim, a comunidade e a sociedade não seriam oponíveis, haja vista que a comunidade, através de transformações internas (o aumento da população, expansão do comércio e intensificação da divisão do trabalho), poderia se transformar em sociedade, permitindo o surgimento dos grandes centros urbanos. (LIFSCHITZ, 2011)

Marx, quando estuda a desestruturação das comunidades rurais inglesas, mostra outras forças agindo nessa transformação. O desenvolvimento econômico, os interesses capitalistas sobre as terras ocupadas pelos camponeses, a violência exercida pela ação dos grandes proprietários e o Estado seriam os responsáveis pelo declínio da vida comunitária. (LIFSCHITZ, 2011)

No entanto, Polanyi (1980) mostra que o desenvolvimento capitalista não chegou a desestruturar relações pautadas no pertencimento familiar e nas redes de vizinhança. Pelo contrário, “[...] passaram a operar, como provedoras de grande parte dos bens consumidos pelos proletários, e como redes de proteção social perante o desemprego, a doença de trabalhadores e suporte durante a velhice” (LIFSCHITZ, 2011, p. 27).

Assim, chegamos ao conceito de comunidade desenvolvido por Weber (2012), em sua obra *Economia e sociedade*, como um “processo subjetivo”, uma relação social baseada no sentimento subjetivo dos membros do grupo de pertencer a um todo, a um coletivo. Weber (2012, p. 267) no diz mais:

Uma fonte da ação comunitária muito mais problemática do que as circunstâncias tratadas até agora é a posse efetivamente baseada da descendência comum de disposições iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis: a ‘pertinência da raça’. É claro que est somente conduz a uma ‘comunidade’ quando é sentida subjetivamente como característica comum, o que ocorre apenas quando a vizinhança local ou outros vínculos entre pessoas de raças distintas levam a uma ação comum (na maioria das vezes, política). (WEBER, 2012, p. 267)

Partindo dessa perspectiva de comunidade enquanto processo simbólico, Barth (2000) problematiza o conceito de comunidades étnicas e Geertz “visualizará a comunidade como uma narrativa em que o antropólogo ativa ‘o ponto de vista dos nativos’” (LIFSCHITZ, 2011, p. 31).

Lifschitz (2011, p. 33) também estuda a vida comunitária na tradição sociológica da América Latina, chamando atenção para a América Indígena “que esteve fortemente associada a formas de organização territorial comunitária e à ancestralidade, expressa, por exemplo, no culto à ‘Pachamama’ (Mãe Terra)”. Para o autor, com base em Mignolo (2005), a comunidade se articula historicamente com as relações étnicas e demarca nossa diferença colonial em relação à vida comunitária desenvolvida no continente Europeu.

Dessa forma, a partir do século XVII, a Europa desenvolve todo um empreendimento e estratégias para se estabelecer no continente. Conforme o depoimento de Lifschitz (2011, p. 34), “[...] comunidades indígenas serão deslocadas, centros populacionais serão criados, povos indígenas serão misturados, em um dos maiores empreendimentos de gestão territorial e populacional já conhecidos”. Nesse cenário que se configura na América Latina, envolvendo disputas territoriais e expropriações de terras, é necessário incluir as comunidades quilombolas, que constituíram formas particulares e singulares de organização comunitária.

O conceito de quilombo foi formulado pela primeira vez no século XVIII, em 1740, como uma “resposta ao rei de Portugal”, em virtude de consulta feita ao Conselho Ultramarino. Conforme Alfredo Wagner B. de Almeida (2002, p. 47) destaca e tem sido muito debatido na contemporaneidade, em eventos e publicações, “[...] toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”.

É importante observar que, através dessa definição, temos a figura do quilombo, historicamente, no Brasil Colonial, associada à ideia de crime, de transgressão da ordem, enquanto reduto de fuga. Estranhamente, durante todo o período pós-abolição há um silenciamento legislativo sobre essas populações, como se elas tivessem desaparecido da realidade social, nem vistas como criminosas, já que houve a abolição, nem vistas como garantidoras de direitos, de indenizações pelos maus tratos sofridos ou sujeitos de direitos.

Apenas com a Constituição Federal do Brasil de 1988 é que essa categoria volta a aparecer como garantidora de direitos. Dessa forma, os silêncios encontrados nas narrativas dos “mais velhos” mostram a significação que algumas categorias como “quilombo”, “negros”,

durante muito tempo, estiveram associadas a fugitivos e criminosos, ligadas a ofensas, a condutas desviantes do padrão de comportamento.

Assim, as discussões sobre o estudo das populações negras no meio rural ainda são recentes. Anterior à década de 1970, poucos pesquisadores haviam se dedicado aos estudos dessas populações, os estudos produzidos foram: uma coletânea editada por Charles Wagley em 1952, e a monografia de Oracy Nogueira em 1955. Somente a partir da década de 1970, essas discussões ganham alguma notoriedade. Os livros de Carlos Rodrigues Brandão (1977) e Soares (1981), os artigos de Carlos Vogt e Peter Fry escritos no final da década de 1970, compilados em Fry, Vogt (1996) e após a década de 1980, especialmente na USP, os estudos sobre o negro em condição de vida rural ganham destaque: Borges Pereira (1981); Maria Isaura Pereira de Queiroz (1983); Baiocchi (1983); Monteiro (1985); Bandeira (1988) e Gusmão (1990).

Gusmão (1990), pensando a categoria “comunidades remanescentes de quilombos” advinda com a promulgação da Constituição de 1988, já questionava sobre a pluralidade e diversidade presente nos “territórios negros”, para ser abarcada numa única categoria homogeneizante, também questionando essa definição de quilombo do Período Colonial e Imperial:

Antes de mais nada [...] cabe ressaltar a insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo ‘quilombo’ para dar conta da diversidade das formas de acesso à terra e das formas de existir das comunidades negras no campo. Tal insuficiência constitui um dos limites na possibilidade de superar a invisibilidade das terras comunais ocupadas por negros. O conceito ainda que viável no discurso político da resistência negra, apresenta-se como unificador e generalizante daquilo que é historicamente diverso e particular. Mais que isso, juridicamente apresenta grandes dificuldades a serem resolvidas (GUSMÃO, 1990, p. 261).

Gusmão, assim como o documento da ABA produzido em 1995, questiona a heterogeneidade de situações que a categoria jurídica “remanescentes de quilombos” não engloba. O caso examinado, nesta dissertação, seria um exemplo de formas de constituição e existência singulares, haja vista que a fuga dos descendentes dos escravizados ocorreu no pós-abolição, as famílias negras que existiram na localidade eram populações livres, e ainda podemos pensar em indícios das populações indígenas presentes na região.

Desta maneira, o artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, dispõe sobre a regularização dos territórios quilombolas no Brasil, e permitiu a estes o seu reconhecimento étnico enquanto “comunidades remanescentes de quilombos”, “devendo o Estado emitir o título de suas posses definitivas”.

Além de garantir direitos, o debate em torno das comunidades quilombolas trouxe duas questões importantes: a constituição de novos sujeitos políticos diferenciados e de novos sujeitos de direitos; e um processo de renovação identitária, no qual um conjunto de famílias camponesas passa a “assumir” a bandeira associada à categoria jurídica de “remanescentes de quilombos”, que foi um fator importante de mobilização política, e isso implicou em mudanças profundas na coletividade (ARRUTI, 2006).

Os debates realizados em torno do Artigo 68 promoveram o afastamento do conceito cristalizado e estático de quilombo, devido aos avanços da Historiografia e da Antropologia na compreensão dessa realidade histórica. Flávio Gomes (2005), historiador, defende que os quilombos “isolados” foram mais exceções do que regra, além de chamar atenção para as diversas interações que os quilombolas efetuaram com a sociedade envolvente, desconstruindo a oposição entre rebeldia e passividade.

Logo, autores como Almeida (1996, 2002), O’Dwyer (2002) e Arruti (2002) propõem a “ressemantização” do conceito de quilombo, com intuito de superar um modelo único de territorialização e resistência. Isso fica expresso pela definição das chamadas comunidades remanescentes de quilombos propostas pelo GT de Comunidades Negras Rurais da ABA:

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória e continuidade enquanto grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. (ABA, 1995, p. 01)

Assim, com o advento do “artigo 68” e com a intensa mobilização e interação dos atores envolvidos, inicia-se um processo de mobilização política das comunidades “quilombolas” em busca da efetivação dos seus direitos étnicos e territoriais no Brasil. No Ceará, ocasionou um rompimento com o silêncio que a historiografia oficial havia destinado ao negro, trazendo como consequência a visibilização de territórios negros no estado.

A problemática ilustrada traz consigo, como pano de fundo teórico, questões sobre a etnicidade e identidade desses grupos. Assim, a influência teórica de Fredrik Barth (2000) é evidente para dar conta dessa realidade. O autor formulou uma teoria capaz de estabelecer o elo

que liga os grupos étnicos ao passado, negando as visões primordialistas da cultura, e a adscrição étnica é fator central em sua análise. A importância da reflexão sobre a memória será fundamental para entender como as relações sociais se estabelecem e como a memória “é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva” (POLLAK, 1989, p. 05). Outro conceito importante a ser problematizado é o de ritual, o culto a São Gonçalo, haja vista que o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de se rediscutir os problemas e, como argumentava Durkheim (2008, p. 37), o “primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si mesmo são de origem religiosa”. É necessário pensar os rituais como importante categoria de análise na elaboração das representações coletivas que exprimem realidades coletivas.

Almeida (2002) pontua que este debate ainda é uma questão muito recente, o estado de conhecimento sobre as situações sociais entendidas hoje como remanescentes de quilombos pode ser configurado por uma multiplicidade de agentes sociais investindo seus interesses e pressupostos na definição da categoria. Assim, a adscrição étnica não pode ser pensada sem referência à situação e ao contexto político no qual se dá, para que possamos entender também os sinais diacríticos que serão acionados para legitimar seu reconhecimento étnico.

Por fim, outras reflexões teóricas desenvolvem-se no desenrolar das seções. Dessa forma, apresento a estrutura desta dissertação. Após delimitar enfoques teóricos e metodológicos da pesquisa, na seção dois apresento dados sobre a formação histórica territorial do Sítio Veiga, valendo-me de fontes documentais e principalmente de narrativas locais, inserindo-as no contexto mais amplo da história de povoamento do Ceará. Na seção três, discuto as dinâmicas desencadeadas pela assunção quilombola no Sítio Veiga, o processo de mobilização política em que a comunidade solicitou seu processo de reconhecimento étnico perante o Estado, escolhendo a dança de São Gonçalo como sinal diacrítico, e as mudanças ocorridas na localidade e no rito com a assunção quilombola. Na seção quatro, descrevo o ritual da dança de São Gonçalo, a reatualização que o grupo realiza de seu passado, fortalecendo os laços de parentesco e a afirmação de uma identidade étnica.

2 NEGROS NA “TERRA DA LUZ”: ASPECTOS HISTÓRICOS SOBRE AS POPULAÇÕES NEGRAS NO CEARÁ

“Assim exato é que foi, juro ao senhor. Outros é que contam de outra maneira.” (Guimarães Rosa, *Grande sertão: Veredas*)

Nesta seção irei realizar uma breve revisão histórica do sistema escravista no Ceará, destacando o passado evocado pelos moradores do Veiga (sua descendência “dos antigos”) e suas referências a este sistema, através das narrativas sobre as origens da dança de São Gonçalo. Assim, busco analisar a formação territorial do Sítio Veiga, no período compreendido entre o final do século XIX e início do século XX, que remonta o acionamento da memória dos moradores sobre as “origens” do povoado.

Esta seção é fundamental para compreendermos dois aspectos importantes: primeiro, o contexto histórico de formação da comunidade, as migrações (ou fugas) que foram realizadas durante determinado período histórico, bem como o encontro com as famílias que já estavam no local, remetendo às origens da comunidade; e segundo, chamar a atenção para um aspecto obscurecido pela historiografia oficial, qual seja, a presença de territórios negros no período escravista e sua formação no pós-abolição no estado do Ceará.

Recorrer à história das populações negras no Ceará consiste na tentativa de contextualizar os elementos caracterizadores que aparecem na dança de São Gonçalo, fazendo referência aos “tempos dos antigos” evocados pelos moradores do Sítio Veiga, bem como ajuda a entender os laços de parentesco nutridos historicamente.

O silenciamento quanto a uma ascendência escrava aparece como uma constante nas comunidades rurais negras no Ceará, sendo rompido em duas situações: em momentos de conflito e tensão envolvendo disputas territoriais; e no acesso a políticas públicas voltadas para as populações tradicionais. Este silenciamento é consequência dos processos de invisibilização e estigmatização dessas populações no estado, como podemos perceber através da historiografia local. Logo, é possível perceber – toda a carga negativa associada à categoria “negro” – as consequências desse passado histórico na atualidade e a dificuldade para as comunidades negras rurais na construção de uma identidade quilombola.

Para entender os desafios da (re)afirmação identitária dessa comunidade rural negra, é necessário um aprofundamento no contexto geral, não no sentido de que o contexto irá determinar uma dinâmica identitária, mas perceber onde essas comunidades estão inseridas, como as relações interétnicas foram construídas e como os laços de parentesco foram afirmados

historicamente na ocupação do território. A análise desses elementos permite compreender as estratégias de sobrevivência adotadas pelo grupo, bem como o momento em que a dança se transforma em um “traço característico”, elemento diferenciador, desta coletividade.

Dessa forma, inicio a seção traçando em linhas gerais o processo de ocupação fundiária do Ceará, e posteriormente da região, cujo intuito é argumentar que a origem do Sítio Veiga se refere à formação e consolidação de um território específico, que não se enquadra nos modelos tradicionais da estrutura fundiária do estado. Em seguida, chamo a atenção para os vínculos de parentesco estabelecidos no início da ocupação territorial e como eles são afirmados e vivenciados na dança de São Gonçalo.

É importante ressaltar que informações mais gerais sobre a reconstituição de uma visão geral do que foi a escravidão, ou mesmo da história fundiária do Ceará, apesar de necessárias, não serão aprofundadas, pois não é o objetivo desta dissertação. Assim, pretendo dialogar a história a partir da perspectiva da antropologia.

2.1 A ocupação para povoamento no Ceará

“Viva, pois, a história, a volúvel história que dá para tudo” (Brás Cubas – Machado de Assis)

A origem da ocupação da capitania do Ceará remonta às disputas dos invasores europeus pelo domínio das terras. Assim, o território foi ocupado, principalmente, para consolidar o domínio português e expulsar outros invasores europeus.

No início do século XVI, a ocupação tinha uma função estratégica, pois servia como ponto de apoio para as forças provenientes de Pernambuco que se dirigiam ao Maranhão, com intuito de combater os franceses que estiveram lá entre 1594 e 1614 (PINHEIRO, 2007). Além disso, eram frequentes as notícias sobre o comércio entre os povos indígenas e franceses no Camocim.

Conforme descreve Pinheiro (2007), em 1607 houve a primeira tentativa de aldeamento dos tabajaras da Serra da Ibiapaba, o que demonstra a preocupação dos portugueses em estabelecer seus domínios, visto que estavam sendo ameaçados pela invasão francesa. Porém, a tentativa findou em 1608, com a morte do padre responsável. Somente a partir de 1654, com a expulsão dos holandeses, houve novas tentativas de aldeamentos, consolidando-se em 1691. Neste processo, a ação da Igreja foi fundamental para garantir a conquista e a ocupação do território pelos portugueses. A “assimilação” dos indígenas foi estimulada pelos

portugueses, com intuito de agregar contingentes populacionais na salvaguarda e conquista de territórios. Todavia, os embates territoriais não se limitaram aos invasores europeus.

As disputas por territórios entre os povos nativos e o projeto de dominação portuguesa iniciaram em fins do século XVII, quando ocorria a ocupação para o povoamento do sertão, estendendo-se até aproximadamente 1720 (PINHEIRO, 2007), época em que grande parte do território indígena havia sido expropriado pelos portugueses. O conflito agudizou-se à medida que as terras foram sendo ocupadas pela pecuária.

A ocupação das terras cearenses para o povoamento ocorreu de forma tardia e distinta das demais regiões do Nordeste açucareiro. No Ceará, esse processo foi mais lento e só foi possível com a expansão da atividade pecuária para o interior do estado. Tal particularidade gerou uma configuração social diferente das sociedades de engenho, e as sociedades pecuaristas na região somente consolidaram-se no final do século XVII e início do seguinte. (PINHEIRO, 2007)

As populações indígenas aqui presentes já haviam sido expulsas violentamente das faixas litorâneas. O espaço livre do interior foi gradativamente ocupado pela atividade pecuária, e, por conseguinte, transformou-se em local de confronto entre os povos nativos e os colonizadores. O conflito centrava-se nas disputas pelas terras e “[...] nas tentativas reiteradas de transformar os povos indígenas em produtores de mercadoria” (PINHEIRO, 2007, p. 21).

Capistrano de Abreu (*apud* PINHEIRO, 2007, p. 29) “[...] afirmava que ocupação do Nordeste ocorreu seguindo duas grandes rotas: a do sertão de dentro – dominada pelos baianos, que teriam sido responsáveis pela ocupação do Piauí e do Sul do Ceará – partindo do Rio São Francisco; a do sertão de fora – dominada pelos pernambucanos”. Ao longo do tempo, esse processo de ocupação permitiu o surgimento de várias cidades. Logo, a pecuária, para este historiador, era responsável pelo crescimento da região, sendo denominada “civilização do couro”.

O regime de sesmarias⁹, que promoveu a ocupação oficial do solo cearense, teve um caráter de concessão a pessoas dotadas dos recursos necessários à povoação e exploração econômica das terras recém incorporadas ao domínio português. De acordo com o historiador Boris Fausto (1994, p. 44-45), a “[...] sesmaria foi concedida no Brasil como uma extensão de

⁹ Segundo Vieira Junior (s/a), **Carta de Sesmaria** foi um instrumento “[...] criado em Portugal ainda no reinado de D. Fernando, por volta de 1375, passou a ser aplicada no Brasil no século XVI por D. João III. Em última instância era um documento que garantia a exploração de terras despovoadas (subtende-se sem a presença do colonizador branco), desde que os colonizadores mostrassem capacidade e empenho em beneficiá-las. As terras não eram doadas permanentemente, e sim emprestadas pela Coroa para consolidar o processo de ocupação territorial no Brasil”.

terra virgem cuja propriedade era doada a um sesmeiro, com a obrigação [...] de cultivá-la no prazo de cinco anos e de pagar o tributo devido à Coroa”.

Assim, Raimundo Nonato de Souza (2006, p. 27) pontua que os sesmeiros alegavam em seus pedidos à Coroa Portuguesa que estavam agindo como desbravadores das terras “[...] imbuídos do espírito explorador, de que, através do sofrimento de suas vidas, andando por terras desconhecidas, vão imprimindo a marca do domínio português, e a posse das terras [...] é tida como um prêmio pelos esforços e gastos empreendidos”. Neste processo, Airton de Farias (2007, p. 280) explica que:

As terras do sertão eram conseguidas gratuitamente. Bastando serem requisitadas as chamadas cartas de sesmarias coloniais, ou seja, a concessão de terras devolutas. Normalmente se tomava posse da terra antes mesmo da concessão das cartas – os colonos erguiam moradias, currais e iniciavam a criação dos gados para depois pedirem a propriedade legal. Concedendo sesmarias, o governo português estimulava a ocupação dos sertões, uma vez que estaria não só garantindo seu domínio sobre terras há tanto possuídas e não ocupadas, mas também o entesouramento, com a cobrança de impostos sobre o gado, o couro, a carne e tudo mais que pudesse ser gerado com a ocupação produtiva da região.

Logo, a ocupação que partia das fozes dos rios para o sertão tinha como objetivo a procura de pastos e águas para o gado. Os sesmeiros estabeleciam e delimitavam os limites de suas fazendas, “[...] com meia légua de cada lado do rio, com três léguas de fundo. Entre cada fazenda ficava devoluta uma légua de terra, servindo de estrada e de limite para prevenir contra qualquer conflito pela posse da terra” (FARIAS, 2007, p. 280).

Estes territórios foram ocupados não somente por sesmeiros, mas por trabalhadores livres, cativos, fugitivos do litoral açucareiro (FARIAS, 2007). Podemos perceber que a presença de ex-escravos no interior da sesmaria indicava a heterogeneidade da composição social nas áreas de pecuária extensiva, apesar de ainda restarem dúvidas sobre o destino desses sujeitos. Sabemos que eles existiram e ocuparam as áreas de pecuária, mas não sabemos as condições em que viveram.

É importante destacar que os primeiros grandes proprietários das fazendas de criar dos sertões do Ceará eram *absenteistas*, isto é, não moravam no local, e sim em áreas distantes, deixando suas fazendas sob a administração de um vaqueiro da sua confiança. Neste primeiro período, compreendido entre 1679 e 1700, foi constatado por Pinheiro (2007, p. 31), através de ampla documentação, que a maioria dos solicitantes das sesmarias – 55,3% – eram moradores em outras capitâneas.

Somente no segundo período, entre 1701 e 1710, é que este percentual caiu para 17%, os fazendeiros passaram a morar em suas fazendas.

Neste cenário de ocupação do território cearense, a primeira escritura pública que tem registro na região onde estão localizados os moradores do Sítio Veiga é datada de 1641 e remete a uma área localizada na Serra do Estevão, onde, posteriormente, instalou-se o Mosteiro Beneditino Santa Cruz, hoje Casa de Repouso São José. Em 1728, Manuel da Silva Lima, alegando ter descoberto dois olhos d'água, obteve uma sesmaria. Essas terras, inicialmente de Carlos Azevedo, eram o "Sítio Quixedá" adquirido por compra.

Em seguida, a propriedade foi vendida a José de Barros Ferreira, em 1747, por duzentos e cinquenta mil réis. Oito anos depois de realizada a compra, José de Barros construiu casas de morada, capela e curral, lançando assim as bases da atual cidade de Quixadá, sendo considerado o "legítimo fundador" da cidade. A fazenda prosperou e transformou-se em distrito do município de Quixeramobim.

As terras pertencentes ao Mosteiro foram fragmentadas através de sucessivas vendas, o que deu margem à instalação de outras famílias proprietárias no local. A reconstrução da cadeia sucessória na Serra do Estevão, promovida pelos próprios interessados, nos dá indicações de como a sesmaria foi sendo dividida e fragmentada pelos herdeiros.

Esse processo de compra e venda de terras caracterizou a fragmentação da Serra do Estevão para vários proprietários, fato este que possibilitou aos antecessores dos moradores do Sítio Veiga também adquirir terras através da compra. As narrativas locais apontam que houve a presença de escravos na região desde o tempo dos primeiros sesmeiros até o final do regime escravista, como também podemos observar em José Eudes Costa (2002), memorialista local.

Há uma imagem cristalizada no senso comum sobre a ausência dos negros no Ceará. Sua importância foi subjugada na historiografia oficial, haja vista que toda produção econômica era baseada na pecuária, diferentemente do litoral açucareiro, em que não há necessidade de uma mão de obra escrava. Logo, a presença de uma população negra foi negada como elemento que contribuiu na formação da sociedade cearense.

O estado do Ceará, conhecido como a "Terra da Luz", alcunha dada por José do Patrocínio, foi a primeira província no Brasil a abolir formalmente a escravidão, em 1884 (NOBRE, 1991). Esse protagonismo dos cearenses trouxe implicações para as populações negras que aqui habitavam, pois, se por um lado representou a condenação formal da escravidão, por outro a garantia e a efetivação de direitos sociais básicos foram negados às populações negras no período pós-abolição até, praticamente, a promulgação da Constituição Federal de 1988.

Essa condenação formal da escravidão apoiou-se em discursos da inexistência de um contingente populacional negro. Ora, se a elite era responsável pelos discursos que

legitimavam a formação do povo cearense, os negros eram uma presença indesejada e incômoda que precisava ser “exterminada” e “negada”.

Assim, através dos intelectuais do Instituto Histórico e Geográfico do Ceará, difundiu-se o imaginário de que “no Ceará não há negros”, pois a estrutura econômica era fortemente voltada para pequenas lavouras e criação de gado bovino, não necessitando de mão de obra em larga escala. Com isso, tinha-se um número reduzido de escravos nessas atividades produtivas e a tendência era que, com os processos de miscigenação, essa população desapareceria. É possível observar essa ideia em Raimundo Girão (1971, p. 77-78, grifo nosso):

Nessa organização sócio-econômica [sic], que veio caracterizar, no conceito de Capistrano (de Abreu), a civilização do couro, **os ombros afros pouco entraram em cena**. Restringiam-se aos misteres da criadagem, quando os ‘negros velhos’ e as babás, que não sofriam, em regra o peso e os castigos do eito, como nas zonas dos engenhos de açúcar e nas de mineração.

Da nossa organização socioeconômica, que tinha como base a atividade pecuária, decorrem as principais razões apontadas pela historiografia para justificar a pouca presença de um contingente negro no estado, devido à pouca compatibilidade entre trabalho escravo e pecuária. O autor permanece defendendo a não participação da população negra na formação do povo cearense, riscando-os do processo de miscigenação, devido ao “sangue africano” ter sido “humilde e pouco”:

A mistura étnica com o índio foi a maior, mais vasta, mais íntima [...] os cruzamentos legais dos europeus com as ‘filhas da terra’ esbarraram no preconceito da branquidade e só em torno das missões ou aldeamentos jesuíticos, onde este último se aglomerava, é que a fusão racial se processou mais larga e mais nivelada. Ainda hoje predomina o elemento caboclo nas áreas em que se instalaram aquelas missões [...] a percentagem de sangue africano é pequena dentro das veias do cearense. E também porque, humilde e pouco, o negro não pôde subir na escala social, ficou embaixo, sem ânimo de interferir na mesclagem da etnia cearense. O Ceará, na realidade, nunca foi uma negrícia (GIRÃO, 1971, p. 99-100)

Através desse discurso consagrado pela historiografia tradicional e arraigado no imaginário coletivo dos ceareneses, houve historicamente a negação do componente africano na composição étnica da população. A citação acima, além de demonstrar a ideia da “ausência” ou “pouca significância” do negro para a composição étnica da população cearense, suscitou outro ideário que perpetuou-se em nosso discurso, qual seja, a utilização da categoria “escravo” como sinônimo de “negro”.

Assim, se por um lado o escravo que existia em pouca quantidade no território cearense cedeu lugar a uma população livre e em busca de condições de sobrevivência, por

outro lado fortaleceu um discurso sobre a inexistência ou desaparecimento da população negra. Como pontua Eurípedes Funes (2007), esse discurso sustentado pelo Instituto Histórico e Geográfico do Ceará fortaleceu uma “[...] lógica cruel e perversa de associar o negro à escravidão” (FUNES, 2007, p. 103), uma vez que relaciona a sua existência somente ao cativo e como escravizado, não observando a possibilidade de essas populações ocuparem o território sob novas condições, enquanto sujeitos livres ou mesmo fugitivos.

Dessa forma, estudos de outros historiadores cearenses, baseados em ampla pesquisa documental, revisaram essas teses defendidas por Raimundo Girão e Capistrano de Abreu, tais como Flávio Seraine, Geraldo Nobre, Amaral Vieira, apresentando dados que apontavam diversas localidades de origem africana ou afro-brasileira no Ceará. Os nomes das localidades remetiam às tradições dessas populações, como Cafundó, Luanda, Batuque, Mocambo e outras. (RIEDEL, 1988)

Neste sentido, essa “nova” bibliografia contribuiu para mostrar a presença relevante de mão de obra escrava em áreas de pecuária extensiva, contrariando visões arraigadas sobre os processos produtivos e de trabalho nas zonas de pecuária. Esses estudos apontaram para a existência de grandes fazendeiros e pecuaristas que possuíam cativos trabalhando tanto nos serviços domésticos como em outras atividades, como vaqueiro, ou mesmo na diária.

Geraldo Nobre enfatizou a perseguição voraz dos capitães-do-mato aos escravizados e as tentativas de libertação destes escravizados através das fugas do cativo, bem como a existência de “mocambos”¹⁰ nas fronteiras do Ceará, configurando-se como local de refúgio de negros fugidos de outras localidades (NOBRE, 1991).

Eduardo Campos (1988), analisando os anúncios de fuga de escravizados, demonstrou, através de anúncios nos jornais da época, a presença negra como mão de obra escravizada no sertão nordestino nas atividades pecuárias (CAMPOS, 1988). Já Oswaldo Riedel estuda a origem dos africanos que foram trazidos para o Ceará e comenta sobre o predomínio dos bantos entre nós (RIEDEL, 1988).

Billy Chandler (1973) propôs uma nova perspectiva de história da ocupação negra, reavaliando o papel dos negros na formação étnica do Ceará para além da escravidão e da abolição, inclusive desconstruiu o discurso da pouca quantidade de negros, pois os negros libertos que aqui permaneceram se encontravam em grande número (CHANDLER, 1973). Guarino Alves e Manuel Eduardo Pinheiro Campos, também intelectuais do Instituto do Ceará, realizaram estudos sobre o cativo no Ceará, desvinculando-os do abolicionismo (RIEDEL,

¹⁰ Nomenclatura utilizada pelo autor.

1988). Estes e vários outros historiadores, antropólogos e pesquisadores demonstram a presença significativa e relevante dos negros no Ceará.

Esses “novos estudos” trazem indícios de que havia escravizados por fazendeiros pecuaristas na região de Quixadá, e que essas populações podem ter sido antecessoras dos atuais moradores do Sítio Veiga. Sabemos, através do acionamento da memória local, que, no pós-abolição, seus antecessores diretos trabalharam para esses proprietários em regime de parceria. Dentre as principais famílias proprietárias, localizada em documentos e indicada pelos relatos, há a família Enéas, que durante muito tempo foi dona de todo território, tendo realizado sucessivas vendas. Atualmente, o território indicado como quilombola possui onze proprietários diferentes.

A partir da estrutura fundiária do Ceará, é possível perceber que, de fato, durante o Período Colonial e Imperial, exigiu-se pouca mão de obra e contou-se desde o início com a força de trabalho dos nativos, estabelecendo um estilo de vida muito simples e rústico dos proprietários cearenses. Apesar desses fatores, o escravizado africano sempre esteve presente na pecuária cearense, principalmente nos séculos XVIII e XIX, como destaca Funes (2007, p. 106-107):

Todavia, a introdução da mão-de-obra [sic] africana não deixou de ocorrer, tornando-se mais acentuada a partir das últimas décadas do século XVIII, quando a lavoura algodoeira, ao lado da pecuária, constituiu-se num dos principais atrativos para a população advinda de outras áreas nordestinas e da metrópole portuguesa. No final do referido século, praticamente quase todas as terras cearenses já estavam tomadas pelos ‘colonizadores’. O Ceará estava incorporado ao mercado colonial graças à força de trabalho do nativo, do homem livre – em especial do negro e mestiço liberto – e do cativo nacional e africano.

Ademais, outro dado importante para ser analisado é a existência de uma ampla rede de relações entre os descendentes de escravos e a população liberta (o negro e o nativo). O parentesco entre os descendentes dessas famílias conforma um espaço negro no pós-abolição. Se em um caso (do português) predomina a lógica mercantil, em outro as alianças genealógicas (negro e nativo) são baseadas num regime de ação diferenciado que configura um território étnico específico. Os laços familiares alimentados durante o período escravista serão imperativos na decisão de permanência de ex-escravos na região e da acolhida de outras famílias negras no local.

Outro dado importante foram os discursos produzidos por intelectuais da época sobre a representação da passividade e da submissão do escravo diante do sistema, como se este fosse incapaz de ser sujeito de sua história. A historiografia oficial produziu um escravizado

sem vontade própria, apenas como uma peça do sistema produtivo, mão de obra e força motriz. Condenou a escravidão, mas continuou a perceber o escravizado como um ser coisificado em sua subjetividade, desprovido do direito à sua história.

Certo que, ao longo da história cearense, negros e negras escravizados/as resistiram e lutaram das mais variadas formas contra a opressão e a discriminação do sistema escravista. Pensada de forma ampla, a multiplicidade de estratégias elaboradas para resistir fez com que a população negra se mantivesse viva e perpetuasse memórias, valores, costumes e histórias através de suas manifestações culturais ou por outros meios (NUNES, 2007).

É necessário, portanto, perceber que existiam outras estratégias elaboradas no estado para além das resistências abertas, como as fugas, os levantes armados, os suicídios, na construção de espaços que permitissem conquistar momentos de autonomia, direito e liberdade. Apesar das limitações impostas pelo sistema escravista, a resistência tecia-se no cotidiano, nas relações senhor e escravo, objetivando superar as adversidades e mudar sua condição social, haja vista que em nenhum momento o escravizado se acomodou ao regime escravista imposto. Neste sentido, Farias (2007) comenta:

Verdade que cativos buscavam espaços para 'negociar' um cotidiano mais brando, rompendo a rigidez do sistema escravocrata. Poderiam, em condições específicas, até submeter-se aos ditames dos senhores em troca de alguma vantagem, obtendo certos direitos, como no caso da 'brecha camponesa' (escravos tinham permissão para trabalhar em lotes de terras produzindo gêneros alimentícios para seu sustento ou venda no mercado. Desse modo, ao produzir por conta própria ao mercado, o escravo também se tornou um camponês, abrindo brecha no sistema escravista), e manter relações íntimas com seus proprietários (virando amantes, tendo filhos, por exemplo). Entretanto, isso não significa brandura ou que os negros aceitassem ou se acomodassem à condição de escravos. Evidencia apenas que o escravo, entre a fragilidade de sua situação, almejasse uma situação que lhes atenuasse as dificuldades da vida. (FARIAS, 2007, p. 128)

Nesses momentos de independência, expressos na “brecha camponesa”, constituía-se a família e o lazer. Assim, mesmo sujeitos a uma série de limitações e privações, os escravizados buscaram, em seu cotidiano, construir espaços de autonomia. Para além de polarizar a escravidão cearense, entre branda ou rígida, dicotomia que não nos interessa, é necessário perceber que esses aspectos que perpassam todo o regime escravista continuaram no pós-abolição.

Uma das formas de resistência ao sistema escravista cearense foi a constituição de famílias dos escravizados, pois era o espaço que independia da vontade e autoridade do senhor (FUNES, 2007). Apesar das limitações impostas, “[...] como a estrutura demográfica dos plantéis, as restrições de seu espaço social e de seu senhor, as limitações do casamento ou uniões

consensuais, fora do plantel, e o fato de que a estabilidade da família escrava estava sujeita aos acontecimentos da vida do proprietário” (FUNES, 2007, p. 118), a família era o lugar onde conseguiam preservar algo de sua cultura e sua história, forjando “condições mínimas para manter grupos estáveis no tempo” (FUNES, 2007, p. 119), transmitindo sua história, cultura e memória de geração a geração. A constituição de famílias foi um importante espaço de proteção de sua identidade, cultura e de seus rituais.

Assim, das famílias que descendem os moradores do Sítio Veiga, uma delas já estava presente na região, e sua origem pode estar atrelada aos cativos ou livres da localidade, oriundos do processo de ocupação do “Sítio Quixedá”, não temos como afirmar com exatidão a origem. A outra família é oriunda de uma fuga da localidade de Pau dos Ferros, no Rio Grande do Norte.

Essas duas famílias forjaram, ao longo do século XX, alianças entre si, tanto com o intuito de garantir espaços de autonomia e liberdade como para transmitir suas religiosidades e rituais. Sendo assim, essa rede de parentesco foi fundamental para a formação e distribuição do território dos quilombolas do Sítio Veiga e para a preservação de seus traços distintivos.

Neste sentido, com a fuga de Pau dos Ferros, a família também trouxe suas festas, sua religiosidade. Apesar de a dança de São Gonçalo ter chegado à localidade no momento pós-abolição, foi através do parentesco que o ritual teve continuidade na localidade, sendo transmitido às várias gerações. Ou seja, essas famílias constituíram espaços em que pudessem perpetuar memórias, valores, costumes, histórias e culturas, através dessa manifestação cultural e ritualística de caráter comunitário e de religiosidade popular. Também eram espaços de ressignificação constante de suas identidades. Desse modo, pensar nesses momentos de lazer e festa propicia perceber que essas tradições permaneceram mesmo após a abolição e produziram outros sentidos.

É importante também ressaltar os espaços de lazer que, no dia a dia, os escravizados foram construindo, fazendo disso um direito, como “o casamento, as relações sexuais, o nascimento de um filho são em si expressões significativas desses momentos” (FUNES, 2007, p. 121). Momentos que o poderio do senhor não interferia nas relações e nem os subjugava. Dessa forma, para Funes (2007), os escravizados iam construindo espaços de “liberdade” dentro do sistema.

Os espaços de lazer não se restringiam somente à constituição de famílias. De acordo com Riedel (1988, p. 18), “[...] as preferências lúdicas se voltavam mais para as áreas da música e dança”, os “folgedos religiosos”, momentos de lazer em que vários elementos culturais mesclavam-se com os religiosos, e o sagrado e o profano confundiam-se. As festas

eram momentos de ruptura com a vida cotidiana. Ruptura esta manifestada através dos cantos, das danças, dos batuques dos tambores; era, portanto, o local onde o escravizado e o liberto construía suas sociabilidades, criando espaços de autonomia e liberdade. Eram as oportunidades em que os escravizados vestiam suas melhores roupas e, escravizados e libertos, faziam festas. Os folguedos religiosos eram também armas de unidade ideológica. (FUNES, 2007, p. 122)

Outro exemplo desses momentos de lazer no Ceará são as Irmandades dos Homens Pretos, em que os negros libertos e escravizados reuniam-se com o objetivo de que houvesse enterros dignos e fossem rezadas missas e novenas para seus mortos, “cuidava-se da vida além da morte”, mas também exerciam um papel político, haja vista que esses agrupamentos religiosos também discutiam as dificuldades cotidianas e circulavam as informações sobre as condições de sobrevivência dos escravizados. Uma das Irmandades dos Homens Pretos que teve grande destaque no estado foi a de Nossa Senhora do Rosário, que possuía unidades em Aracati, Tauá, Quixeramobim, Fortaleza, Sobral, entre outras cidades. Funes (2007, p. 122-124) melhor ilustra essas realidades:

As festas compreendiam dois momentos, um marcado pelos ritos religiosos como as novenas, a missa e a procissão e, outro, laico com a realização de leilões, cortejo e coroação dos Reis de Congo. Momentos em que elementos de africanidade se manifestam, e integram-se ao catolicismo e à cultura ocidental, dando a especificidade própria dessas ocasiões que são de fé, mas também, do lúdico

[...]

Em momentos como esse é que se percebem os espaços construídos e os direitos conseguidos pelos escravos que lhes garantem momentos de autonomia, de sociabilidade e solidariedade. E não são apenas minutos. Há um reinado do qual todos, libertos e cativos, participam. Onde o Rei, mesmo que cativo, tem poderes de liberto. Momentos que se repetem todos os anos e permitem o reencontro, a não ser que tenha morrido ou sido vendido para outras regiões, o que pode para alguns morrer um pouco.

Além das proibições dos senhores e da Igreja, havia uma dura legislação que proibia alguns espaços de lazer dos escravizados. Nos códigos de postura dos municípios, era comum a restrição a reuniões de pessoas – em particular de escravos –, assim como a proibição dos “sambas” e outras “folias” (MELLO, 2008). Contudo, as penalidades não eram suficientes para impedir a existência dos festejos, as regras eram quebradas e os festejos continuavam a existir. Era nestes espaços que escravos e libertos não se diferenciavam, não havia senhores nem escravos. Como pontua Mello (2008, p. 136): “O mais interessante parece ser dar conta desse caráter multifacetado das ações históricas forjadas no cativeiro sem negligenciar as posições estruturais ocupadas por cada um dos agentes em uma sociedade extremamente hierarquizada e desigual.”

A escolha em relatar esses espaços de sociabilidades – as festas e as irmandades – dá-se porque entendo “resistência” como táticas encontradas pela população escravizada, que, por meio da preservação de aspectos de suas culturas, como na religião e na língua, contrapunham a ordem escravista (CLOVIS MOURA, 1994). Dessa forma, acredito que é possível considerar a negociação na composição de manifestações culturais à medida que são encontrados elementos da cultura colonizadora, juntamente com os elementos da cultura afrodescendente. Esse sincretismo é uma forma de resistência. Esta trajetória histórica das “festas dos negros” e das irmandades será fundamental para entender a dança de São Gonçalo no Sítio Veiga, bem como suas proibições.

Assim como demonstra Funes (2007), são nesses momentos de festa e lazer que as origens africanas emergem e se manifestam, dialogando entre si e com os outros, de modo que novas identidades foram surgindo nesse encontro. O que nos faz pensar na continuidade da dança de São Gonçalo no Veiga, que, por sua vez, havia se deslocado de uma realidade de perseguição e proibição encontrada no Rio Grande do Norte, mas que no Ceará ganhou adesão de outra família negra, fazendo, assim, com que o ritual se perpetuasse pelos últimos 108 anos.

Desse modo, entendo que é possível compreender os caminhos que o ritual percorreu até os dias de hoje, além da reatualização desse passado através da dança a partir da análise histórica da estrutura fundiária em Quixadá, que permitiu a essa família, fugida do Rio Grande do Norte, a estabelecer-se na Serra do Estevão e o encontro com outra família negra da região.

2.2 Entre os monólitos, um território negro

“[...] e o viajante que por lá passar nos meses de estiagem, jamais poderá entender quanto de riqueza e de senhoria se esconde no cinzento da paisagem nua.” (Rachel de Queiroz, *Quixadá & Serra do Estevão*, citada por José Bonifácio de Souza)

Neste tópico, abordo a ocupação para o povoamento em Quixadá, enfatizando o sistema produtivo que se estabeleceu na região, bem como a presença do trabalho escravo no “Sítio Quixadá”. Em seguida, demonstro a importância da Serra do Estevão nesta atividade econômica e sua consequente concentração de mão de obra livre e cativa, a qual permite o entendimento da ligação estabelecida entre as famílias negras.

Originalmente, a região do Sertão Central foi habitada pelos índios Kanindé e Jenipapo (COSTA, 2002), que lutaram e resistiram à invasão portuguesa até meados do século XVIII, sendo combatidos desde 1705, quando Manuel Gomes de Oliveira e André Moreira Barros ocuparam as terras quixadaenses. Estes grupos indígenas resistiram até 1760, quando os conflitos entre índios e colonos, ocasionados pelo desenvolvimento da pecuária, praticamente extinguíram essas tribos. Segundo Lídia Noemia Santos (2011, p. 41):

Quixadá, como outras cidades sertanejas, cresceu a partir de uma fazenda. Enquanto os índios eram aldeados em lugar distante, uma sesmaria começava a destacar dentre as outras, sob o domínio de seu quarto proprietário, José de Barros Ferreira. Natural de Aracati, primo de João de Barros Braga, ele adquiriu o sítio ‘Quixadá’ em 1747. Apossou-se dele, contudo, somente em 1755, talvez por saber que os índios ainda resistiam aos colonizadores.

Alguns sinais que indicam a presença da população indígena na região de Quixadá podem ser evidenciados em pesquisas documentais. Porém, é escasso o material sobre o tratamento que essas populações tiveram. É bem possível que tenham sido violentamente combatidas e banidas de suas terras em virtude da expansão da pecuária.

Ademais, quando se fala em populações indígenas no Brasil, especialmente no Ceará, é comum pensar somente na influência dos jesuítas na dinâmica destas populações. No entanto, pouco se sabe sobre essas populações na região, apenas que a presença destes grupos foi declarada extinta em virtude da “aculturação”, ou foram “assimilados” à sociedade geral, como pretendia o projeto de colonização portuguesa.

Surge, no entanto, uma inquietação: quais motivos levaram à ocultação da presença indígena na região? Acredito que o processo de expropriação, iniciado a partir da expansão da pecuária para o sertão, levou essas populações a migrarem para outras regiões, sendo categorizados como retirantes, vaqueiros, mestiços.

No que concerne a esse processo de ocupação, o importante é reconhecer que, para este acontecer, houve um contato que, mesmo curto e tortuoso, não se isenta das trocas culturais entre os grupos. Sendo assim, essa população também contribuiu para o processo de formação da cultura social e econômica quixadaense.

A colonização da região, atualmente compreendida pelo município de Quixadá, ocorreu através da penetração dos colonizadores portugueses pelo Rio Jaguaribe seguindo seu afluente, o Rio Banabuiú, e depois o Rio Sitiá (MARQUES, 2012). O principal objetivo era a conquista de terras para a pecuária de corte e leiteira. Logo, o processo histórico de ocupação e fixação do português na área iniciou-se com a concessão de sesmarias, por volta do século

XVII. Nessas concessões, a justificativa comum era a destinação de terras à criação do gado. (PINHEIRO, 2007)

Apesar de a primeira escritura pública da região – da área onde atualmente é localizado o Mosteiro Beneditino Santa Cruz – ter sido feita em 1641 (MARQUES, 2012), estas construções e propriedades de terra pertenciam à Igreja católica – mostram as marcas da ação Católica na região. Ao mesmo tempo, representam as primeiras ocupações de terra e seus proprietários.

Durante um bom tempo, a região foi ocupada por Manuel da Silva Lima; alegando ter descoberto dois olhos d'água, obteve uma sesmaria. Essas terras pertenciam, inicialmente, a Carlos Azevedo, que não se apossou das terras do "Sítio Quixadá" (MARQUES, 2012), pois, como discurremos anteriormente, grande parte dos proprietários eram ausentistas. Posteriormente, foi adquirido por José de Barros através de compra, conforme escritura datada de 18 de dezembro de 1728 (MARQUES, 2012). João Eudes Costa (2002, [s.n.]), memorialista local, discorre sobre esse processo de ocupação:

José de Barros [considerado fundador de Quixadá] não requereu datas da ribeira do Sitiá. Comprou terras já de terceiro proprietário, embora nenhum proprietário anterior tenha tomado posse das terras adquiridas. Antes da transação feita pelo fundador de Quixadá, muitas sesmarias já haviam sido concedidas na região. Ocupadas as terras do Jaguaribe, os exploradores partiram em busca de seus afluentes. Assim, chegaram ao Banabuiú e, dali, para seus tributários atingindo o Sitiá e, logicamente, a jurisdição de Quixadá (considere-se naquela ocupação os atuais municípios de Ibaratama, Banabuiú e Choró, que pertenciam a Quixadá). Por isso, as terras da confluência dos rios Banabuiú/Sitiá foram as primeiras sesmadas. [...] Diversos sesmeiros que receberam concessões deferidas pelo capitão-mor João de Freitas Cunha, por motivos desconhecidos, delas não se apossaram.

A consolidação da ocupação de Quixadá só ocorreu no início do século XVIII. Também chegaram à região, em 1743, os colonizadores Francisco Lopes Brindeira e João da Silva Costa, que se apossaram da terra e se instalaram no sítio Jaburu, atual distrito de Tapuiará. Em 1745, a família de Manoel Simões Homem recebeu terras em regime de sesmaria na mesma região, terras que a família já ocupava extraoficialmente desde 1721 (MARQUES, 2012).

Neste período, também surgiu a primeira grande fazenda a se instalar na região, em 1730, conhecida como fazenda Natividade, de propriedade de Antônio Pereira de Queiroz. Assim, Costa (2002, p. 10) mostra o processo:

Justificando, perante as autoridades do Império, Antônio Pereira de Queiroz e sua mulher Helena de Oliveira Maciel dedicaram-se a uma expressiva exploração pecuária, atividade que muito agradava Portugal porque gerava riqueza para o tesouro do Rei. O casal desbravador não se atemorizou com a propalada agressividade dos

índios. Desenvolveu-se ali, um projeto pioneiro que dava ênfase à exploração agrícola, especial à cultura do algodão.

Podemos perceber a presença das populações indígenas na região. Assim, para Souza (2006), até meados do século XVIII no sertão cearense, negros da terra e da África dividiram o mundo do trabalho com os indígenas, que eram mão de obra predominante. Porém, no século XIX houve um crescimento da escravidão africana e de afrodescendentes, somando-se a esses um contingente de negros livres que buscavam os sertões cearenses, vindos do litoral ou de outras províncias. De acordo com Funes (2007, p. 105):

À medida que a ocupação do Ceará foi se efetivando, conseqüência [sic] natural da frente de expansão, consolidou-se um espaço de trabalho que atraiu um contingente de homens livres, em sua maioria pobres, negros e pardos, vindos de províncias vizinhas, na condição de vaqueiros, trabalhadores no sistema de quarta, ou como agregado junto às fazendas de criar. Num segundo momento, com o surto da lavoura algodoeira, ainda em meados do século XVIII, acentuou-se uma demanda de mão-de-obra configurando-se uma maior presença do trabalhador livre, como também do escravo africano.

Os primeiros colonos que chegaram à região de Quixadá utilizaram de mão de obra livre e escrava, trabalhadores, sobretudo negros, que foram trazidos pelos desbravadores para povoar a região e para garantir, com seu trabalho, a produção e o sustento das fazendas e engenhos. Assim, pontua Santos (2011, p. 48):

Ainda que limitado, o trabalho escravo também vigorava nas grandes (como as fazendas Combate, Califórnia, Areias e Casa Forte) e pequenas propriedades rurais. Predominava, no entanto, o trabalho livre, desempenhado pelo caboclo, resultado da mestiçagem do índio com o branco. Segundo o historiador Francisco Fabiano de Sousa, constavam em 1871, 417 cativos no livro de registro de escravos de Quixadá (feito com vistas à formação do Fundo de Emancipação). Um ano antes da libertação dos escravos no Ceará (1884), o livro apontava a existência de 11 escravos. O censo de 1872 afirmava que 6,5% da população quixadaense era formada por escravos.

A região de Quixadá é tida como uma localidade de pouca presença da população escravizada, pois não havia uma economia que necessitasse desse tipo de mão de obra, sendo substituída por trabalhadores pobres livres, geralmente agregados das fazendas. O que não quer dizer que não havia uma população negra livre significativa na região.

Segundo Solange Tietzmann Silva (1977), no início do século XIX, há um incremento da cultura do algodão nos sertões do Ceará. Os primeiros cultivos tiveram grande impacto nas exportações cearenses da época. Os eventos internacionais, como a Revolução Industrial, a Guerra da Secessão americana e a quebra da produção de algodão em outros

mercados fornecedores contribuíram para alavancar as exportações do algodão cearense. Assim, houve uma valorização desse produto no mercado internacional.

Desde então a economia cearense, que era baseada na criação bovina, passou a ter na produção do algodão um fator dinamizador, o que também contribuiu para a fixação da população sertaneja, na medida em que os grandes proprietários e criadores de gado mantinham como agregados e parceiros em suas propriedades os trabalhadores rurais. Segundo Djacir Menezes (1970, p. 56):

O desenvolvimento da lavoura algodoeira não fez desaparecer e pecuária extensiva. Elas coexistiram e ao lado da expansão da lavoura do algodão o homem do sertão pôs-se cada vez mais à procura de maiores áreas para a criação. Gado e algodão continuaram sendo as bases econômicas da Capitania, sendo, porém, o algodão o produto que adquiriu grande importância fazendo com que seu cultivo assumisse feições comerciais mais evoluídas compatíveis com a segunda metade do século XVIII. De qualquer forma, mais uma vez surge no Ceará um produto dependente da economia internacional e a grande crise mundial do algodão resultou em mudanças.

A partir do século XIX, com a instalação da estrada de ferro que ligava o Cariri a Fortaleza, ocorreu uma forte urbanização do município de Quixadá. Esta estrada de ferro também foi fortemente utilizada para escoamento da produção de algodão, o qual era exportado para a Inglaterra. (MARQUES, 2012)

Através dessa urbanização, a Freguesia de Quixadá foi criada pela Lei Provincial n.º 1.305, de 5 de novembro de 1869, que era um distrito subordinado ao município de Quixeramobim. Em de 27 de outubro de 1870, a Lei provincial n.º 1.347 criou o Distrito de Quixadá, desmembrando-o de Quixeramobim, sendo o distrito elevado à categoria de Vila. Em 17 de agosto de 1889, a vila de Quixadá foi elevada à categoria de cidade pela Lei Provincial n.º 2.166.

Com a construção do Açude do Cedro, em 1906, tendo como finalidade resolver os problemas da seca, a vila passou a receber ainda mais imigrantes vindos de diversas regiões. Além disso, diversas estradas foram construídas (MARQUES, 2012).

É neste cenário, constituído por uma necessidade de mão de obra em áreas de cultivo de algodão, como também a demanda de trabalho na construção do Açude Cedro, que os “antigos” do Sítio Veiga procuraram a região para se estabelecer com sua família em busca de melhores condições.

Assim, estabeleceram-se na Serra do Estevão, como destaca o historiador Airton de Farias (2007). O fenômeno das grandes secas e a expansão da cultura do algodão no final do século XVIII fizeram com que muitos pecuaristas passassem a estabelecer propriedades nas

áreas de serras, que eram verdadeiros oásis em meio ao deserto do semiárido, produzido pelas secas. Desta maneira, a família Ribeiro se estabelece como agregada na fazenda da família Enéas, trabalhando na agricultura, no plantio de feijão, milho e fava e no cultivo de algodão.

De acordo com Farias (2007, p. 27-28), através da realização de pesquisa em documentação histórica, o autor expõe os modos de vida dos proprietários que estabeleceram suas moradias no sertão:

Os proprietários que vieram morar definitivamente no sertão erguiam as denominadas casas-grandes fazendeiras, que nem de longe se comparavam ao regime de casas-grandes da região da zona da mata açucareira. Eram residências enormes, baixas, mal iluminadas, com cobertura de telha em duas águas, de vastos alpendres e grossas paredes de pedra, verdadeiras casas-fortes – habitações erguidas para atender às exigências de segurança: ali os habitantes podiam suportar os cercos dos ‘inimigos’ (outros latifundiários ou indígenas). A mobília era rústica, dormindo-se em redes – herança cultural dos nativos [...]. Próxima à casa fazendeira, além do curral para o amanso do gado, ficava a casa de farinha, onde se beneficiava a mandioca e se produzia a farinha, gênero que, ao lado da carne, representava a base alimentar da população rural – sem falar do leite, coalhada, queijo, etc. Sendo o terreno propício, cultivava-se alguma cana-de-açúcar, com a qual se fabricava mel e rapaduras em engenhocas. Havia também teares rudimentares, onde se confeccionavam redes de dormir e tecidos grosseiros de algodão.

O historiador Raimundo Girão (1984, p. 72) também pontua o estilo rudimentar dessas construções, ao descrever as habitações e o modo de vida dos fazendeiros e de seus agregados e trabalhadores. Afirma que:

O tipo de construção mais comum na área rural da Capitania do Ceará era, naturalmente, aquele tipo representativo da segunda fase: dos fazendeiros que foram se estabelecer em suas terras. Apesar da grande dimensão, eram casas sóbrias, com cobertura de telha em duas águas, vastos alpendres e paredes também grossas, levantadas com madeiras, pedra e tijolo da própria fazenda [...]. Ao longo dos latifúndios, a distâncias irregulares, ficavam os casebres dos outros habitantes. Cabanas de taipas, de chão batido, com cobertas quase sempre de palha, tetos baixos e pouca inclinação, portas e janelas insuficientes para entrada de luz e ventilação. Ao redor das choupanas, se cultivavam os pequenos roçados para atender ao consumo imediato. Agricultura de emergência, trabalho para mulheres e crianças, porque os homens estavam ocupados nas labutas pastoris. A própria lavoura da sede da fazenda não tinha importância comercial. Produzia o milho, o feijão, um pouco de algodão para a fiação doméstica e outras culturas de ciclo curto, complementar ao regime alimentar, fornecido pelo gado, que consistia no leite, queijo, manteiga e carne. Raramente eram feitas aquisições de outros produtos fora da fazenda, tais como tecidos mais finos e instrumentos de trabalho.

Neste sentido, foram encontradas, dentro do território quilombola, as ruínas da sede da antiga Fazenda Flores, onde moravam os ancestrais da família Enéas. Tais construções apresentavam as características enfatizadas por Girão (1984).

Nesses locais era produzida a farinha e cultivado o algodão. Grande parte dessas construções foram mantidas pelas famílias proprietárias em Quixadá, como sinônimo de poder, gerando uma classe oligárquica no município, que vêm traçando os rumos político, social e cultural da sociedade.

Figura 1 – Ruínas da antiga sede da Fazenda Flores.



Fonte: Acervo pessoal do antropólogo do Inca, utilizada para compor o laudo antropológico (2012).

Figura 2 – Ruínas da Casa de Farinha.



Fonte: Acervo pessoal do antropólogo do Inca, utilizada para compor o laudo antropológico (2012).

Assim, por outras áreas da fazenda encontravam-se espalhadas as moradias dos agregados, geralmente moradias simples de taipa e chão batido, tetos de palha, sem janelas,

com uma porta na frente e outra atrás. Ainda é possível identificar algumas casas nesse estilo, atualmente. Esses trabalhadores eram submissos ao poder do proprietário da terra, por medo de perder sua moradia, e entregavam ao dono da terra parte de tudo que produziam, conforme as narrativas locais sobre o “tempo dos antigos”.

Como dito anteriormente, o município de Quixadá, principalmente a Serra do Estevão, na primeira metade do século XX, era um grande produtor de algodão no Ceará. Em 1960, a memória dos moradores quilombolas remete “*aos tempos da fartura*”. Esses tempos da fartura também apresentavam contradições e ambiguidades. Em outros lugares, como na fazenda Oiticica, na qual os grandes fazendeiros transformaram a “terça” cobrada aos trabalhadores em “meia” (metade da produção), foram “*tempos de luta*”. De acordo com Santos (2011, p. 10):

A fazenda Oiticica (distrito atual de Ibaretama) foi palco dos primeiros conflitos entre patrões e empregados na área rural de Quixadá. Na primeira metade da década de 1960, o proprietário passou a exigir a ‘meia’ no lugar da ‘renda’. Os trabalhadores se opuseram e deram origem ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Quixadá (1963), reconhecido pelo Ministério do Trabalho e Previdência Social. Porém, ele foi desarticulado com o golpe de 1964.

Dessa forma, é possível concluir que a atividade econômica da região se concentrou, no início, na pecuária e, posteriormente, no algodão, mas aí não se resume. Dessa forma, pretendo fazer um deslocamento da esfera econômica em direção aos aspectos socioculturais.

O cenário cultural produzido na Serra do Estevão foi resultado das circunstâncias em que se encontraram os traços da Igreja, uma classe dirigente de fazendeiros e a própria população negra. A construção do Mosteiro e a Igreja local, como proprietárias de terras na região, marcam fortemente a presença da evangelização na localidade. Na realidade, este processo é ambíguo e contraditório, pois, se por um lado mostra uma comunidade fervorosamente católica, por outro o isolamento geográfico permitiu a continuidade dos seus rituais, proibidos no passado pela Igreja, devido à falta de fiscalização dos agentes eclesiais. Durante muito tempo, não havia espaços religiosos da igreja dentro da comunidade, logo, para ir à missa era necessário um deslocamento de dois quilômetros a pé. Isso favoreceu que a Igreja local não participasse da dinâmica interna da comunidade, entretanto, a comunidade estava inserida na dinâmica da Igreja.

Várias práticas sociais encontradas nesta região, como as novenas e as festas aos santos católicos, podem ser consideradas resultantes do contato com a religião católica, dentre

outras, que tiveram nestes evangelizadores seus potenciais incentivadores no processo de cristianização.

Logo, a dança de São Gonçalo, presente no Sítio Veiga desde a formação de seu território, um culto a um santo português, oriundo do Rio Grande do Norte junto com a família Ribeiro, pode ter sido incluído no conjunto das práticas religiosas dessa família através do contato com os antigos senhores de engenhos desse estado. Estes senhores trouxeram de seu país hábitos e princípios, e sempre mantiveram relações com as populações escravizadas. Relações que implicam nos valores que marcam a vida dos habitantes, sugerindo a existência de uma mediação que teceu uma rede social.

Assim, essa prática reproduzida há várias gerações no Sítio Veiga permitiu que as pessoas se sentissem parte de uma coletividade, compartilhando do sentimento de amparar-se em tradições, mesmo cotidianas, para reforçar sua aderência ao lugar (HALBWACHS, 1990).

Desta maneira, a primeira metade do século XX é marcada por famílias de ex-escravos que se constituíram na Serra do Estevão, ocupando o território com suas práticas específicas, conforme se vê no próximo tópico, acerca dos descendentes dos “fundadores” e das alianças forjadas ao longo do tempo.

A constituição de famílias, a distribuição das terras através das redes de parentesco, a aquisição de terras e outras ações engendram projetos de liberdade e autonomia que motivaram a ação e as expectativas desses agentes. Logo, a formação do território negro na Serra do Estevão durante o século XX, o Sítio Veiga, não representa uma “ruptura radical”, ou, como querem uns, uma “negação total” do cativo, mas certamente os caminhos percorridos foram trilhados de forma específica e singular

Com o fim do regime servil, o território da serra constitui-se enquanto espaço de acolhimento de ex-escravos, onde as famílias negras estabelecem relações de parentesco, além de relações de apadrinhamento entre si, como o das parteiras, resultando na acolhida de diversas famílias.

2.3 Subindo a Serra: povoamento e ocupação da Serra do Estevão

“Além da cerca, a floresta erguia-se como um espectro no luar, e, em meio ao surdo alvoroço e aos débeis ruídos daquele deplorável pátio, o silêncio da terra chegava ao cerne de nosso próprio coração – com seu mistério, sua grandeza e espantosa realidade da sua vida oculta.”
(Joseph Conrad, *O Coração das Trevas*)

A origem da comunidade, que remete à memória local, narra episódios de deslocamentos, partidas e chegadas; logo, é fundamental entendermos esse processo de deslocamento de uma das famílias fundadoras, os motivos que a fizeram chegar à região, bem como o encontro com outra família que já estava presente na localidade. No tópico anterior, observamos que a estrutura econômica da região era baseada no trinômio fazendeiro, boi e agregado (ou vaqueiro):

[...] fazendeiro como *pater familias* de uma nova espécie, senhor de braços e cutelo, ajudado no pastoreio pelos seus **vaqueiros fiéis e destemerosos** nos afãs da criação do *vacum* e gados menores [...]. Objeto de intensa comercialização, vivo ou abatido para o consumo, o boi era a grande moeda [...]. ‘Civilização do Couro’ foi como definiu Capistrano de Abreu o estilo de vida implantado nos sertões. A economia cearense assentaria, dessa forma, na exploração dos gados. O trabalho agrícola era supletivo (ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL, 1995, p. 2.194, grifo nosso).

Assim, apesar dos avanços da historiografia sobre a escravidão no Brasil, ao questionar um modelo único de “resistência” dos escravizados, modelo este baseado na fuga e no enfrentamento direto, não se percebem outras perspectivas sutis de resistência. Com o pós-abolição e libertação dos escravizados, foram sendo produzidos discursos que contribuíam na formação identitária da nação, ou seja, um país em que há uma “democracia racial”. Assim, segundo Florestan Fernandes (2008, p. 07), “[...] as transformações históricas e sociais que alteraram a estrutura e o funcionamento da sociedade quase não afetaram a ordenação das relações sociais, herdadas do antigo regime”.

Logo, a crítica à concepção freiriana da “democracia racial”, especialmente por Florestan Fernandes e seus alunos, foi um importante passo no sentido de denunciar a idealização da formação da nação.

No entanto essa crítica também apresentou seus limites, pois também anulou o escravizado enquanto sujeito e agente, já que somente as ações-limites, as “resistências abertas” como as fugas, os suicídios e assassinatos foram considerados enquanto “resistência” dos escravizados. Atualmente, diversos estudos saem dessa dicotomia entre “passividade e rebeldia” e começam a pensar nas “figuras intermediárias entre o escravo passivo e heróico” (REIS; SILVA, 1989). Essa visão teve como base uma interpretação do caráter da dominação dos senhores e das estratégias de domínio empregadas por eles, como o paternalismo, fundamental na manutenção da “ordem” do sistema escravista. De acordo com Perdigão Malheiro (1976, p. 100),

Em geral, se o senhor é bom, trata os escravos com benevolência, procura levá-los por brio e pela persuasão, por prêmios, e estímulos morais, antes do que pelos castigos e força bruta, é raro que o escravo se não mostre grato e reconhecido, não sirva de melhor vontade, não se torne melhor. *O senhor faz o escravo, assim como o escravo faz o senhor* (MALHEIRO, 1976[1866], p. 100, grifo do autor).

É inegável que a violência foi amplamente utilizada para estabelecer o domínio, há uma ampla bibliografia da escravidão, tanto do Ceará quanto do Brasil, que versam sobre isso. Porém, essa não foi a única estratégia utilizada. Outras estratégias, dentre elas o paternalismo, foram fundamentais na manutenção da “ordem” no mundo dos escravizados e perdurou até os tempos recentes.

O paternalismo caracteriza-se por ser uma política de produção de dependentes. O que interessa aqui é analisar como essa dominação histórica, desde o período escravista, continuou a exercer poder sobre uma população negra livre que começou a povoar a Serra do Estevão.

O processo de concentração fundiária promovido pela Lei de Terras dificultou o acesso às famílias negras da região do território, pois, ao interpor entre a terra e os pretendentes à sua apropriação legal, uma série de codificações e procedimentos jurídicos, numa linguagem burocrática, privilegiou um número reduzido de indivíduos que detinham capital jurídico e econômico. Fazendo uma breve reflexão desse passado histórico com a atualidade, penso se a atual legislação quilombola tem utilizado dessa mesma estratégia, com o intuito de dificultar o acesso às terras dessa parcela da população negra e pobre. Enfim, neste sentido, a Lei de Terras de 1850 dificultou o acesso à terra da população negra livre que já ocupava a região.

Neste contexto, os ascendentes dos moradores do Sítio Veiga ocuparam a região, e formam duas famílias: a Ribeiro, que se deslocou do Rio Grande do Norte para o Ceará em busca de melhores condições de trabalho e também em tentativa de fuga; e a família Eugênio, que já habitava a região. Pela insuficiência dos dados, não podemos precisar que esta família é oriunda da população negra cativa da região. O que essas famílias têm em comum é o passado escravista, podendo ser filhos ou netos de escravos. Através da genealogia das famílias, tentamos entender suas origens e como a dança de São Gonçalo foi transmitida e mantida através dos laços de parentesco.

Assim, a família Ribeiro, formada por Seu Francisco Ribeiro Bessa, um negro afropotiguar conhecido como “*Chiquinho Ribeiro*”, e sua esposa, Dona Maria Fernandes da Silva, conhecida como “*Mãe Vêa*”, migraram com seus seis filhos, no início do século XX. Os moradores do Veiga apontam o ano de 1906 como o ano do deslocamento e chegada do município de Pau dos Ferros, localizado no Rio Grande do Norte, para o município de Quixadá,

mais precisamente para a Serra do Estevão, localizada no Distrito de Dom Maurício (MARQUES, 2012). Essa saída do Rio Grande do Norte ocorreu devido à fuga da família de uma perseguição, um “*causo*” que os moradores não souberam precisar.

Segundo as narrativas dos “mais velhos” da comunidade, quando Seu Chiquinho Ribeiro chegou à região da Serra do Estevão, por volta de 1906, grande parte das terras produtivas pertencia à família Enéas. Desta forma, a família Ribeiro estabeleceu-se como agregada da família Enéas, trabalhando na Fazenda Flores em regime de parceria. O regime de trabalho em que participam os moradores do Sítio Veiga¹¹ é da seguinte forma: o proprietário das terras cede uma área para a família plantar seu roçado, em contrapartida uma parcela de tudo que é produzido e arrecadado na terra é dado ao proprietário, estabelecendo uma *renda* que pode variar entre três por um (3/1), chamado de terça, ou quatro por um (4/1), de quarta. Ou seja, a cada três ou quatro unidades produzidas pela família do agricultor, uma é destinada ao dono da terra. Dependendo da vontade do proprietário, é estabelecido o pagamento da renda.

Chamo atenção, nesse processo, para as relações de paternalismo estabelecidas, e ainda presentes nos depoimentos dos “mais velhos” da comunidade. A família Enéas é tida como “bom patrão” que ajudou a família pobre a se estabelecer na área, aqui podemos observar a figura do paternalismo que discutimos anteriormente. O sentimento de gratidão devia ser uma constante na vida da família Ribeiro. O ancestral dessa família, Francisco Enéas de Lima, um abastado proprietário de terras de Quixadá e político influente na região, “permitia” que os antecessores dos moradores do Sítio Veiga trabalhassem em sua fazenda, que são terras herdadas de seus tios Vicente Enéas e José Enéas. Conforme podemos perceber no depoimento de Raimundo Almerindo de Sousa (77 anos):

A gente sempre trabalhou em toda essa área. Onde existe as Flores nós trabalhamos... trabalhamos em roças, caças, trabalhamos na diária pros próprios gerentes, pros rendeiros. Desde a época que o finado Chico Felipe arrendou essa fazenda aqui [...] por vários anos, que esses quilombolas foram sofrendores por décadas, trabalhando para ele dentro das Flores. [Os quilombolas trabalharam durante] muitos e muitos anos no engenho e na casa de farinha [da família Enéas]. Fizemos farinha, rapadura, mel de cana [...], trabalhando pra eles e pra gente também, porque a gente também plantava cana, pagando de meia pra fazenda, pagando renda pro engenho, [...] a gente era meeiros da fazenda [...]. Quando a gente ia trabalhar para o proprietário e para o gerente, a gente recebia na diária. [...] Eu acredito que a [Fazenda Flores] parou de funcionar, de fazer exploração de cana, fazer rapadura, essas coisas, pelos anos 92, 93 [1993], por aí ela acabou, parou. [Nessa época os donos não moravam mais na área, quem era encarregado da fazenda era] Seu Antônio Davi, que começou a administrar essa fazenda em 78 [1978], e até agora ele ainda estar olhando por aí, ele não mora mais lá, mas é ele quem é o responsável pela fazenda, qualquer coisa que se queira conseguir dentro da fazenda, fala-se com ele. [...] O finado Francisco Enéas de Lima, que era o pai do Dr. Carlos e do Lafayette, foi embora daqui quando eles ainda eram

¹¹ Este regime de trabalho é comum nas áreas rurais.

meninos, foi embora pra Quixadá e por lá permaneceu até o fim da vida. [Desde que os Enéas migraram pra Quixadá] a fazenda passou a ser tocada por terceiros. (informação verbal)¹²

Depois de anos de trabalho nas terras da família Enéas, somente em 1930 “Seu” Chiquinho Ribeiro consegue comprar as terras onde morava com sua família, o Sítio Sorocaba (atual Sítio Veiga)¹³, que pertencia a Antônio Cavalcante de Holanda Lima e sua mulher, Dona Lina de Holanda Lima, conforme certidão, em anexo, de Registro de Imóvel do Cartório do 2º Ofício de Quixadá. De acordo com a certidão, as terras pertenciam, inicialmente, à Paróquia de Quixadá, e foram repassadas a Antônio Cavalcante de Holanda Lima por meio de um Termo de Aforamento, datado de 15 de setembro de 1917.

O restante das terras produtivas pertencentes à família Enéas, com a morte do patriarca, foram repartidas entre os herdeiros e alguns venderam suas partes da herança. O que, atualmente, configura no processo de demarcação e titulação do território quilombola são onze (11) proprietários distintos, oriundos dessa fragmentação.

Como apontamos anteriormente, uma das formas de “resistência” encontradas pelas populações escravizadas foi a constituição de famílias e dos espaços de lazer, que independiam da vontade do senhor. A formação das famílias poderia acontecer entre cativos e libertos e entre libertos. Dessa forma, a família fugida de Pau dos Ferros, ao se fixar no território, foi estabelecendo alianças matrimoniais com outra família negra da região, fazendo com que o apadrinhamento e a constituição de famílias negras, no pós-abolição, fossem fundamentais na formação territorial do Sítio Veiga.

Alguns descendentes das famílias Ribeiro e Eugênio realizaram alianças matrimoniais entre si, proporcionando a formação de uma comunidade étnica negra e a constituição de um território específico, distribuído através das relações de parentesco. A filha do casal da família Ribeiro, Dona Luzia Ribeiro de Souza, conhecida como “*Mãe Luzia*”, casou-se com um filho de Dona Marta Eugênio de Sousa, conhecida como Dona Bar, Seu Raimundo Eugênio de Souza, conhecido como “*Raimundo Bar*”, e isso continuou acontecendo com outras gerações, originando uma comunidade endogâmica.

O casamento de sua filha Luzia com um descendente da família negra na região fez com o casal fosse morar nas terras de Seu Chiquinho Ribeiro. E, assim, os filhos foram casando, constituindo família, e a distribuição das terras ocorriam próximo às casas de seus pais. Essa

¹² Entrevista realizada pelo antropólogo do INCRA.

¹³ Os moradores quilombolas “mais velhos” não souberam informar quando aconteceu a mudança do nome e o motivo da troca.

distribuição territorial será aprofundada na próxima seção, pois para entendermos a estrutura fundiária, no presente, precisamos recorrer ao passado.

Encontramos poucos registros sobre o período da escravidão na Serra do Estevão. No entanto, é comum apontarem a dança de São Gonçalo como herança dos escravos. Sabemos que a Serra do Estevão foi lugar de refúgio e “isolamento” geográfico, devido às características geográficas do lugar, uma vez que o acesso às terras era dificultado pela ampla vegetação e o relevo da região, realizado somente através de trilhas.

Assim, a ocupação da Serra ocorreu através do cultivo de algodão, e por causa dos problemas oriundos da seca, as serras foram os ambientes disputados pelos grandes proprietários que tinham interesse na produção do algodão. Como vimos, Quixadá em pouco tempo se transformou em grande produtora de algodão, o que atraiu muitas pessoas para a região. Acredito que possa ter sido um dos motivos que levou a família Ribeiro a se estabelecer no povoado. Dessa forma, ainda são presentes nas lembranças dos “mais velhos” as histórias sobre os “tempos de fartura”, nos quais a região possuía melhores condições de vida.

Atualmente, houve diminuição na produção do algodão na Serra e, ao longo do tempo, alguns moradores quilombolas do Veiga migraram para cidades vizinhas, como Quixadá e Xoró, e também para a região metropolitana de Fortaleza, em busca de emprego e sobrevivência, tendo em vista que a área ocupada efetivamente pela comunidade é insuficiente para assegurar a sobrevivência de todos através da atividade agrícola. Alguns também migraram em busca da continuidade dos estudos, uma vez que até hoje não há nenhuma escola na comunidade. Só há uma escola de ensino fundamental e médio no distrito de Dom Maurício, que fica a cerca de 3 km da comunidade. Outros também migraram em busca de tratamento de saúde, principalmente as pessoas idosas que não tinham no lugar a assistência de vida. Na comunidade não tem posto de saúde e nenhum tipo de assistência médica. Os moradores contam apenas com uma Agente Comunitária de Saúde do Povoado Tanques, que visita a comunidade quinzenalmente, e quando precisam se consultar vão ao Posto de Saúde do Distrito de Dom Maurício.

Neste sentido, vamos analisar quem são essas pessoas que ocuparam a Serra do Estevão, os inicialmente denominados “Os Negros do Veiga”, e como esse povoado distante assumiu juridicamente a categoria de “Comunidade quilombola”, e, por fim, nesse cenário, como a Dança de São Gonçalo foi um forte elemento na luta política e na reivindicação de direitos, bem como na visibilidade dessa comunidade.

2.4 “Os Negros do Veiga” e o São Gonçalo

A “*comunidade quilombo Sítio Veiga*”¹⁴ localiza-se no Distrito de Dom Maurício, situado na Serra do Estevão, município de Quixadá, no sertão central do Ceará. Distante 25 km da cidade de Quixadá, o Sítio Veiga é constituído das localidades: Sítio Sorocaba (sede da comunidade), Sítio Flores (terras registradas em cartório como Sítio Cafundó e Sítio Tanques), Macambira, Lapa, Sítio Freitas, Sítio de Dentro ou Colorado, Sítio Pascoal e Sítio Veiga (nome social que atualmente designa toda a área do território pleiteado).

A comunidade é formada, atualmente, por 41 famílias e 145 moradores quilombolas. A sede da comunidade fica a 3 km de distância da sede do Distrito de Dom Maurício, ou seja, quando se chega em Dom Maurício (povoado com número expressivo de habitantes), ainda é preciso andar mais 3 km até a comunidade.

É possível ter acesso à localidade partindo-se da cidade de Quixadá pela estrada que liga a sede do município à Serra do Estêvão, percorre-se 22 km até chegar à sede do Distrito de Dom Maurício, subimos uma serra com 76 curvas, depois mais 3 km até chegar à comunidade Sítio Veiga. A descrição sobre a localização desta comunidade será importante para a configuração do território como “lugar de refúgio” e a ligação com um passado de fugas dos ascendentes dos moradores.

No Sítio Veiga, há apenas dois veículos automotores (carros) de pequeno porte, de propriedade de duas famílias quilombolas que cobram passagens dos moradores para fazer o deslocamento até a Serra do Estevão. Há algumas motos dos moradores que fazem esses deslocamentos. Também contam com a presença de um transporte coletivo que faz a linha para Quixadá três vezes por semana e um transporte escolar mantido pela Prefeitura Municipal de Quixadá, em condições precárias, que transporta crianças e adolescentes para frequentarem a escola em Dom Maurício. Segundo relatos da liderança política, Antônio Lopes, o ônibus do transporte escolar está em circulação há 30 anos, com poucas manutenções, o que ocasiona períodos sem transporte e a perda de aula pelos estudantes, além do que foi registrada uma morte por atropelamento na comunidade, ocasionada pela falha dos freios.

A constituição atual da comunidade é mantida por alianças matrimoniais formais (casamentos realizados no civil e religioso) e informais (uniões estáveis, “morar junto”), forjadas em contextos bem específicos, mas remetidas a um passado distante. “*Aqui, o que tem*

¹⁴ Utilizo o termo “Comunidade quilombola Sítio Veiga” devido à referência que o grupo constrói de si. Provavelmente o termo “comunidade” como categoria nativa adveio do contato com os movimentos da Igreja, como as CEBs.

de primo casando entre si (risos)[...]” Aprofundaremos essas relações de parentesco na seção três.

A história da formação do território denominado hoje como Sítio Veiga remonta à primeira metade do século XX, aproximadamente o ano de 1906. A versão constante nas narrativas locais remete à fuga de Seu Chiquinho Ribeiro do Rio Grande do Norte até Quixadá e as alianças realizadas com famílias negras da região, as quais serão aprofundadas na próxima seção.

Dessa forma, os moradores do Sítio Veiga possuem relações de parentesco entre si – *“É tudo da mesma família”* – as quais são fortalecidas na dança de São Gonçalo e na manutenção das fronteiras étnicas do grupo. E é através do parentesco que as terras do Veiga foram sendo distribuídas entre os filhos e filhas. Em geral, cada família possui uma pequena plantação de feijão e milho, hortas e alguns pomares nos seus quintais. A atividade pecuária e a posse de animais de grande porte não é marcante na comunidade, e quando existem, é de uma forma muito tímida (criação de um boi por determinada família).

A maioria das casas possuem galinhas, também utilizadas como fonte de renda, seja através da venda do animal, que custa em média 25 reais, ou pela venda dos ovos. O número significativo de galinhas e a sua utilização como fonte de renda foi possível através de um projeto da Coelce que consiste no desenvolvimento artificial dos ovos através de *“chocadeiras”*. Com o processo de aquecimento artificial dos ovos, a máquina substitui o corpo da galinha, mantendo os ovos aquecidos e ocasionando o nascimento acelerado dos pintos, todo esse processo realizado em equipamento próprio da coletividade. Dessa maneira, a galinha pode se reproduzir novamente sem a necessidade de esperar os 15 dias para *“chocar”* os ovos.

A criação de porcos é comum na localidade, apesar de não existirem em grandes quantidades, apenas uma ou outra família cria. E a criação de gado, por todo o custo financeiro e a necessidade de água, não é atividade desenvolvida de forma intensa. Assim, os recursos advindos da exploração da terra, somente eles, não garantem a reprodução física e material do grupo, haja vista a produção de excedentes ocorrer em pequena escala para ser comercializada, sendo insuficiente para garantir o bem-estar coletivo.

Diante desta situação, várias alternativas são desenvolvidas no circuito interno e externo. No circuito interno, acontece a troca de alimentos que foram produzidos na comunidade, entre vizinhos e com outras comunidades próximas, bem como recebem outros alimentos distribuídos, através de cestas básicas, pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), direito garantido pela comunidade com o reconhecimento enquanto *“remanescentes de quilombos”*. Externamente, há a venda de galinhas para as comunidades

próximas, custando em média de 20 a 25 reais, ou mesmo no centro de Dom Maurício. Outros projetos existentes no povoado para contribuir na produção de renda foram implantados por agentes externos, como as Organizações Não Governamentais (ONGs), projetos como a criação de abelhas, desenvolvido pelo Centro de Assessoria ao Trabalho e Apoio ao Trabalhador (CETRA) e, recentemente, os quintais produtivos, conforme veremos mais adiante.

O programa desenvolvido pelo Governo Federal, chamado de “Programa Bolsa Família”¹⁵, também constitui uma importante complementação de renda para as famílias que possuem filhos em idade escolar. No entanto, a aposentadoria dos idosos é a principal fonte de renda da maior parte das famílias (em quase 50% das casas), observação encontrada na pesquisa de campo.

As mulheres possuem um papel de destaque na comunidade, pois em muitas casas são responsáveis pela manutenção e sustento da família. São elas, com a ajuda dos mais velhos e de alguns homens, que realizam o trabalho na agricultura, a plantação de milho e feijão e a colheita. Cuidam das galinhas e plantam hortas nos quintais. Atualmente, algumas delas estão iniciando um curso de corte e costura para que possam aprender a costurar e vender seus produtos para “fora”. Dessa forma, as mulheres não ficam “apenas” em casa, como também contribuem financeiramente para a manutenção do lar.

Alguns homens, geralmente, trabalham “fora” da comunidade em atividades de baixa remuneração, como gari, serviços braçais e pedreiros, nos municípios vizinhos. Outros estão em Fortaleza ou São Paulo, na busca por melhores condições de trabalho, enviando dinheiro para suas esposas para que possam manter a família.

Uma prática comum desta coletividade, herdada do “tempo dos antigos”, são os chamados “*remédios do mato*”, que são ervas medicinais, utilizadas para curar determinadas doenças como pedras nos rins, dor-de-cabeça, febre, dor de dente, cólicas e inflamações em geral.

Além dos “remédios do mato”, ainda existe a figura das “parteiras”, mulheres que realizam os partos naturais em casa. Uma das grandes parteiras da comunidade foi Dona Luzia, “*Mãe Luzia*”, conhecida pelos seus “dons” para realizar partos difíceis narrados pelos moradores “mais velhos”, além do que muitos nascidos na comunidade “*vieram ao mundo pelas mãos de Mãe Luzia*”. Foi assim que surgiu o termo “mãe”, pois “*Mãe Luzia*” era “*mãe de umbigo*” de boa parte dos filhos nascidos na década de 1950 na comunidade. As

¹⁵ Programa de transferência de renda do Governo Federal que paga um valor entre R\$ 18,00 e R\$ 172,00 para famílias consideradas pobres e extremamente pobres. Estas devem comprometer-se a manter as crianças e adolescentes da família na escola e cumprir os cuidados de saúde.

comunidades vizinhas também conheciam a “fama” desta parteira e todos mandavam chamar “Mãe Luzia” para fazer o parto, desta forma, as relações de solidariedade foram se fortalecendo ao longo do tempo. O trabalho das parteiras no sertão possui raízes históricas profundas. Em torno do seu trabalho estruturou-se todo um sistema de valores culturais, visões de mundo, de modo que elas ocupam um lugar social de prestígio dentro da comunidade.

Acredito também que o termo “*Mãe Luzia*” atribua um papel de liderança dessa mulher, a qual todos respeitavam, a matriarca das famílias Eugênio e Ribeiro. Ela também promoveu, dentro da comunidade, festejos tradicionais como as festas de São João (no mês de junho) e de Nossa Senhora de Santana (no mês de julho). Eram festas religiosas bastante concorridas e animadas, que atraíam muitas pessoas de comunidades vizinhas. Constava da realização de novenas, leilões, quermesses, fogos de artifícios, brincadeiras de roda, fortalecendo o caráter religioso e festivo.

A tradição das parteiras era transmitida através das gerações, geralmente, às suas próprias filhas. Mãe Luzia aprendeu o ofício com sua mãe, e tentou ensinar às suas filhas, mas nenhuma delas manifestou interesse em aprender. Para que a tradição não morresse, Mãe Luzia transmitiu seus conhecimentos a uma moradora da comunidade que tinha interesse. A moradora foi Dona Lalu, que apesar de não ser ligada a nenhuma das famílias “tronco”, considerada um parente “por afinidade”, aprendeu a realizar os partos. Essa hereditariedade das tradições é rompida somente quando há a necessidade de garantir sua transmissão, afastando seu desaparecimento.

Os festejos religiosos foram sempre uma prática comum dentro do Sítio Veiga. Seja em louvor a São Gonçalo, a São João ou a Nossa Senhora de Santana, são práticas que demonstram a fé e devoção desta coletividade. Neste cenário, as histórias sobre São Gonçalo são transmitidas, Seu Joaquim, responsável por essa transmissão, assim como os moradores “mais velhos”, nos conta que:

Aí diz o povo que começou assim que era aquele festaral danado, aquele mulheral medonho naquelas festas, aí São Gonçalo foi que inventou, aí disse São Gonçalo: rapaz, sabe duma coisa, esse mulherio vai se perder quais tudo vou ver se salvo um bocado delas. Aí foi e inventou a dança. Inventou a dança, aí quando é de tarde tão cansada aí vão é dormir. Mas é se for véa. Quando eu era novo eu tirava o dia todim, dançava a noite todinha, e no outro dia vinha nesse sertão longe, nós vinha até de pés, nós vinha, mas quem é novo num cansa não. E assim ele [São Gonçalo] salvou um horror de gente que ia se perder, só naquela brincadeira, aí inventou a dança que nem eu disse... mas aí cansa só se for véi, eu não sentia nada, hoje em dia quando é de tarde eu tô só arqueijando... mas muitas vezes tem uma festa e a gente dá umas duas dançadinhas de noite. Pois é, desse jeito. (Entrevista realizada com Seu Joaquim em maio de 2013)

Assim, cada grupo elabora suas narrativas sobre a vida e a trajetória do Santo. A versão mais comum encontrada nos grupos de São Gonçalo narra que era um frade dominicano que viveu na cidade de Amarantes em Portugal, no século XIII. Quando jovem, era marinheiro e tinha o espírito farrista, sua vida era violar no porto, entretendo e cansando as prostitutas, impedindo que exercessem seu ofício, livrando-as do pecado. Certo dia realizou o parto de uma das mulheres que lhe rendeu devoção.

No entanto, vários autores levantam suspeita sobre a existência de São Gonçalo. O trabalho do teólogo Arlindo Cunha (1997, p. XVI) considera São Gonçalo “[...] a maior devoção ‘santoral’ portuguesa a seguir à de Santo Antônio de Lisboa”, e, para explicar “[...] como esta devoção estritamente local durante três séculos [XII ao XV], tenha explodido no período pré-tridentino e se tenha espalhado de seguida por todo o mundo português”, ele considera o Santo como uma construção, e, independentemente de ter existido ou não, possui uma história.

Assim, no trabalho de Luiz Mott (1994, p. 03-04) sobre os “santos” populares no Brasil, define estes como os que não contam com processos de beatificação. Contudo, apesar da ausência de reconhecimento oficial, são acreditados pelo povo como “beneficiados dos céus e portadores de poderes sobrenaturais”, sendo dignos de santidade. Este é o caso de São Gonçalo. O que é importante na análise não é comprovar a existência do santo, mas os significados que foram atribuídos ao longo de tempo e em diferentes regiões do Brasil.

Segundo Câmara Cascudo ([1954] 2012), o culto a São Gonçalo teria vindo para a América portuguesa através dos seus fiéis. Em Portugal, segundo Gonçalves Guimarães, a história da devoção a São Gonçalo, que resulta na atual festa de Vila Nova de Gaia, está relacionada aos mareantes pelo menos desde o século XVI¹⁶. Neste sentido, o que me interessa é investigar a trajetória e os significados atribuídos pela coletividade ao culto de São Gonçalo.

Dessa forma, iremos analisar, na próxima seção, como se iniciou o processo de reivindicação de uma identidade quilombola neste agrupamento, e principalmente o papel que desempenha a religiosidade, o culto a um Santo português, na vida social deste grupo, ou seja, podemos observar que fenômenos políticos emergem a partir de uma analogia com os fenômenos religiosos. A religião, como forma eminentemente coletiva (DURKHEIM, 2007), constitui as representações coletivas, a forma como determinado grupo interpreta e percebe o mundo, seus valores compartilhados e um pertencimento étnico.

¹⁶GUIMARÃES, Gonçalves. *A festa de São Gonçalo em Vila Nova de Gaia*. p. 136.

3 OS QUILOMBOLAS E O SÃO GONÇALO

“Não são os grandes traumas que fabricam as grandes maldades. São, sim, as miúdas arrelias do cotidiano, esse silencioso pilão que vai esmoendo a esperança, grão a grão” (Mia Couto, *O outro pé da sereia*)

Nesta seção irei analisar como se iniciou o processo identitário dessa coletividade e a mobilização política para a regularização de seu território. Para isso, irei expor as relações interétnicas que foram estabelecidas ao longo do tempo e seus diversos efeitos, buscando entender de que forma as identidades estão sendo construídas nesse cenário e quais transformações ocorreram na comunidade com a assunção da categoria “remanescentes de quilombos”.

Assim, procuro identificar quais sinais de diferenciação são acionados e em que momento, por exemplo, a Dança de São Gonçalo e os laços de parentesco transformaram-se em sinais diacríticos utilizados para legitimar suas demandas e como instrumento de ação política.

Uma preocupação da seção consiste em apresentar as políticas de inclusão e exclusão vigentes na atualidade, os parâmetros definidores estabelecidos pela coletividade, de pertencimento e os níveis de diferenciação. Desta maneira, Barth (2000, p. 27) destaca que “[...] para observarmos esses processos, deslocamos o foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e a sua manutenção”.

Sendo assim, parto da ideia de que as relações com os agentes externos também são constitutivas de uma comunidade, e faz-se importante demonstrar a atuação desses mediadores no local e a influência deles na dinâmica identitária em curso. É evidente que o início do processo de identificação dos moradores do Sítio Veiga como “remanescente de quilombo” só foi possível pela atuação desses agentes externos e pela formação política das lideranças.

Para entendermos este cenário em que está inserida a comunidade e as relações estabelecidas com os agentes externos, é necessário recorrermos às teorias sobre a etnicidade. A discussão sobre etnicidade no Brasil começa a ser desenvolvida na década de 1970, a partir de formulações de Roberto Cardoso de Oliveira (1976), considerando a identidade étnica como um fenômeno construído a partir de uma situação relacional, apresentando uma perspectiva interacionista de abordagem, ou seja, a partir das interações sociais que os grupos reafirmam uma identidade étnica, um pertencimento étnico. O que é ressaltado aqui é o fator da autodefinição como determinante para a existência de um grupo étnico. Dessa forma, Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 05) aborda a noção de “identidade contrastiva”:

[...] parece se constituir na essência da identidade étnica, isto é, à base da qual essa se define. Implica a afirmação de nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defrontam. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente.

O fenômeno da autoidentificação dos grupos rurais negros, ou seja, o momento em que um grupo se reconhece diante dos outros na categoria jurídica de “remanescentes de quilombos” foi fundamental no enfrentamento político para legitimar suas demandas e na disputa territorial, tanto na defesa dos direitos indígenas (CUNHA, 1986) quanto dos direitos quilombolas (ARRUTI, 2006).

Em relação aos grupos étnicos que se reconhecem como “quilombolas”, ressalta Arruti (2006): “[...] a interpretação antropológica do fenômeno quilombola enfatizou, então, o caráter organizacional desses grupos, sua auto-atribuição [sic] e a forma pela qual eles constituem seus próprios limites sociais com relação a outros grupos”. Assim, são as fronteiras e seus mecanismos de criação e manutenção que passam a ser sociais, simbólicos e analiticamente relevantes. (BARTH, 2000)

É nessa linha de raciocínio que elaboro algumas reflexões teóricas sobre o cenário que emergiu no Sítio Veiga a partir da “assunção quilombola”. As relações estabelecidas com os agentes externos, nessas últimas décadas, serviram como situação de contraste na qual o grupo passa a se autodeclarar como pertencendo a um grupo étnico, a uma “unidade étnica” (BARTH, 2000, p. 25). Isso fica evidente quando o grupo defende suas particularidades perante outros grupos da sociedade. Neste caso, quando apontam a Dança de São Gonçalo e os laços de parentesco como elementos que os diferenciam.

Seguindo essas indicações, Kathryn Woodward (2009, p. 09) mostra que “[...] a identidade é relacional”. Ou seja, a identidade de quilombolas no Sítio Veiga depende, para existir e se consolidar, “[...] de algo fora dela, de outra identidade que ela não é” (WOODWARD, 2009, p. 09). Logo, essa coletividade irá apontar “sinais e emblemas de diferenciação” (BARTH, 2000). No primeiro momento, essa diferenciação foi apontada pelo “Outro” quando “*os de fora*” denominavam os moradores do Veiga como “*os negros do Veiga*”, ou “*esse negócio de São Gonçalo é dos negros*”. Posteriormente, foi incorporada pela coletividade em um discurso de *valorização*, resignificando essa imagem construída de forma pejorativa, “*somos negros e dançamos São Gonçalo, em fé e devoção*”. Logo, essa identidade é marcada pela diferença em relação ao “outro”, aos “de fora”.

É importante destacar que, ao contrário do que o texto possa levar a entender, esta declaração enquanto “*quilombolas*” não constitui uma unanimidade no Sítio Veiga. Na realidade, esse processo de identificação e reconhecimento em um determinado grupo étnico não se apresenta como um consenso no interior desta coletividade. Alguns moradores não corroboram esta representação, e também não há clareza em torno do São Gonçalo enquanto marca identitária para a totalidade da população. Por exemplo, para o grupo dos evangélicos, outros sinais serão acionados nessa assunção quilombola que não envolvem o São Gonçalo. E para outros, há uma rejeição à própria ideia de quilombo. No momento em que vou conhecendo outros grupos dentro da comunidade, vou encontrando inconsistências que demonstram outras problematizações da situação. Assim, o conceito de cultura proposto por Barth (2000, p. 128) é fundamental para entendermos a situação:

Em relação à população, a cultura é distributiva; compartilhada por alguns e não por outros. Assim, não pode ser definida como o fazia Goodenough, como o que você precisa saber para ser membro de uma determinada sociedade; e, ao contrário do que propunham os etnometodólogos, não pode ser elucidada sistematicamente a partir de um informante, através de quadros de referência linguísticos. As estruturas mais significativas da cultura – ou seja, aquelas que mais consequências sistemáticas têm para os atos e relações das pessoas – talvez não estejam em suas formas, mas sim em sua distribuição e padrões de não-compartilhamento.

As questões mais relevantes para a análise e definição de um elemento cultural –no caso a Dança de São Gonçalo, enquanto referência do grupo em questão – mostram-se no transcorrer da distribuição dos padrões diferenciados que demarcam os limites do grupo (as fronteiras étnicas), e não nas motivações que definem os seus conteúdos culturais. Assim, os limites estabelecidos pelo grupo de pertencimento parecem se conectar com a ocupação territorial; através dos laços de parentesco, o território foi sendo ocupado, o que implica em analisarmos esses laços para entendermos os processos de exclusão e pertencimento vigentes na atualidade.

Existe uma relação da afirmação étnica com o São Gonçalo, pois se considerarmos como uma expressão tradicional que tem ligação com um passado escravista, o que para os sujeitos não é uma ligação direta, haja vista que remetem o rito ao “tempo dos antigos” para não falar de “escravidão”, “escravos”, por ter sido, ao longo do tempo, uma memória “proibida”, “clandestina”, “conduzida da história ao silêncio e à renegação de si mesmas” (POLLAK, 1989), mas esta população passa a ser reconhecida pelos outros como “herdeira” de um passado escravista.

Esta associação, mesmo que remetendo “ao tempo dos antigos”, não é involuntária, existe uma intencionalidade em enaltecer os antepassados quando falamos do rito, partindo do grupo, sem contar com a atuação dos agentes externos para reforçar essa ligação com “o tempo da escravidão”. Dessa forma, esses grupos que afirmam uma identidade “não se limitariam a ser posicionado pela identidade [...] seriam capazes de posicionar a si próprios e de reconstruir e transformar as identidades históricas, herdadas de um suposto passado comum”. (WOODWARD, 2009, p. 28)

Como citei anteriormente, a autoidentificação enquanto “quilombolas” não é consenso entre todos os moradores presentes na localidade. No entanto, como o Sítio Veiga é considerado uma comunidade pequena, pois é formada por quarenta e uma famílias que se autodeclaram quilombolas e somente três famílias que não se declaram, todos estão a par do processo de reconhecimento étnico, apesar de alguns mal-entendidos que surgem no decorrer do processo, principalmente, quando se fala em “terras de uso comum”. Dentre essas três famílias, há manifestações de contrariedade com a autoidentificação, pois há uma rejeição ao que se denominou como a “história da comunidade”, questionando como sendo verdadeira: “esse negócio de escravo nunca existiu aqui, não”. Examinaremos as nuances desse processo detalhadamente no decorrer dos tópicos.

Irei demonstrar, nos tópicos seguintes, que a estrutura social dessa coletividade é representada na dança. Logo, se essas estruturas apresentam instabilidades ou incoerências, como isso será expresso na dança? No ritual, existe uma concentração de integrantes provenientes de determinados eixos familiares, principalmente das famílias Ferreira de Silva e Eugênio, descendentes diretos dos “troncos velhos”. As famílias que não se reconhecem e não pertencem a essas famílias não fazem parte da dança, isso é seguramente uma forma de apresentar essas inconsistências.

Assim, percebo que participar da dança, além de garantir a presença dos grupos descendentes “diretos” dos “troncos velhos”, também dá atributos a quem participa de uma identidade social interna, detentora de privilégios e possuidora de um reconhecimento externo.

É importante destacar que existem níveis diferenciados de engajamento no reconhecimento do São Gonçalo como marca identitária do Sítio Veiga. Para as lideranças e os participantes da dança, há uma clareza de o São Gonçalo pertencer aos “tempos dos antigos”, mas quando falamos sobre a origem desses antigos, há uma zona de esquecimento e silêncio: “*Naquele tempo, não se falava muito sobre isso*”. Logo, Pollak (1989, p. 08) expõe que:

A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor.

Portanto, continua Pollak (1989) afirmando que, de acordo com as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. Dessa forma, a mobilização política e a “emergência étnica”, a partir da dança de São Gonçalo, surgem de uma condição interna grupal condicionada pelo contexto das relações sociais e das interações com os agentes externos. Assim, no contexto social que o grupo está inserido, em que há a necessidade de regularização de seu território pelas motivações que veremos adiante, ocorre o acionamento da memória, “a emergência de certas lembranças” que “legitimam” e reforçam as classificações identitárias enfatizadas pela coletividade.

Apesar da não apreensão, por parte de todos os envolvidos, dos elementos que ligam a dança ao pertencimento étnico, o sentimento de coletividade, de pertencimento a um grupo, define os rumos a serem seguidos, que de uma forma ou de outra serão aceitos por todos os membros da coletividade, até como uma forma de se sentirem aceitos como integrantes desse grupo, compartilhando a “*história da comunidade*”, já que comungam entre si os laços de parentesco.

Neste sentido, a seção foi estruturada da seguinte maneira: inicialmente, trago como ocorreu o processo de identificação dos moradores à categoria quilombola e as relações estabelecidas com os agentes externos, e os efeitos desencadeados nas outras relações existentes no local, principalmente com os vizinhos; posteriormente, analiso o cotidiano desse grupo para percebermos as transformações ocorridas na comunidade com a assunção quilombola, e, por fim, analiso os parâmetros de exclusão e pertencimento vigentes na atualidade. Como apontou Lask (1998, [s.n.]):

A necessidade da interação com o outro para reafirmar ou mesmo descobrir a própria identidade faz parte do exercício diário na antropologia. Isso significa que a fronteira étnica – em sua acepção mais extensa – na verdade é livre dos constrangimentos territoriais, é algo ‘portátil’. Basta encontrar com uma pessoa de outra cultura, mesmo em seu próprio país, para que a fronteira étnica como estandarte da alteridade e da separação indissolúvel seja suscitada.

Assim, o que pretendo com esta seção é analisar as interações dessa coletividade e os efeitos disso na elaboração e definição de uma fronteira étnica e na mobilização política pela regularização de seu território.

3.1 “Nós sempre fomos quilombolas, só não sabia”: construção da identidade quilombola e a luta pela terra

“Guardar memórias, contar histórias e semear o futuro”
(Mia Couto)

Início este tópico, “Nós sempre fomos quilombolas, só não sabia”, com a fala de umas das lideranças dos “quilombolas” do Sítio Veiga, Antônio Lopes de Souza, 47 anos, ex-presidente e atual tesoureiro da Associação dos Remanescentes de Quilombo do Sítio Veiga, quando indagado sobre o início do processo de identificação e reconhecimento nesta categoria. Esta fala pontua algumas questões polêmicas sobre o processo de reconhecimento, uma delas é sobre a ausência de informações em torno da categoria jurídica “remanescentes de quilombos”, o que nos leva a problematizar que esta categoria não é nativa, e sim uma imposição da legislação às comunidades negras rurais.

No debate apresentado na obra *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*, por Arruti (2006), demonstra como ocorreu todo o processo legislativo em que surgiu a categoria “remanescentes de quilombos” na Constituição Federal de 1988. O autor pontua que o reconhecimento dessas comunidades coloca em pauta o “[...] efeito da criação do nome exercido pelo Direito e garantido pelo Estado, detentor da palavra autorizada por excelência (BOURDIEU, 1989)” (ARRUTI, 2006, p. 45). É o “[...] reconhecimento de uma singularidade e a sua captura por uma gramática generalizante e homogeneizante que faz com que um grupo étnico singular seja apreendido como indígena ou quilombola genérico” (ARRUTI, 2006, p. 45).

Algumas problematizações surgem daí, ocasionando diversos efeitos no mundo social. Primeiro, o fato de a categoria “remanescente de quilombos” não ser uma categoria étnica, faz com que a noção de “quilombo” esteja em disputa e, dessa forma, prevalece a concepção que remete o quilombo à ideia de revolta e fuga, que nem sempre condiz com o passado histórico vivenciado por essas populações. Daí surgem as dificuldades e os desafios dos moradores no processo de reconhecimento étnico.

Segundo, a categoria “remanescente de quilombo” inclui todas as comunidades negras rurais em um grupo “generalizante” e “homogeneizante”, como se todas as comunidades tivessem um passado histórico semelhante de revolta aberta e fuga, o que não aconteceu na maioria das comunidades do Ceará, pois muitas se formaram a partir de negros libertos.

Essa “gramática generalizante” passa a ser uma exigência do Direito para se estabelecerem normas de regulamentação fundiária e acesso a políticas públicas dessas populações. Logo, as políticas de reconhecimento dispõem das diversas situações sociais vivenciadas pelas populações negras em uma única categoria jurídico-administrativa definidora de direitos e das supostas necessidades e demandas desses grupos. Por outro lado, o reconhecimento jurídico (dentro de uma categoria jurídico-administrativa) também pode implicar no conhecimento dos problemas e anseios vividos por estas coletividades, pelo Estado, apresentados nos espaços institucionalizados.

Na localidade, a ideia de quilombo ligada à escravidão faz parte das conversas informais, dos eventos realizados, das entrevistas aos meios de comunicação. Seja como for, a maior parte da população aceita esta ligação. No entanto, existem aqueles que não se agradam com esta relação. Logo, existem inconsistências a respeito do assunto, o que promove a ocorrência de polêmicas internas, como poderá ser observado nos meandros do processo de certificação como “comunidade remanescente de quilombo” que o Sítio Veiga vem passando.

Desta forma, apresento o início do processo de reconhecimento étnico ocorrido no Sítio Veiga, bem como seus dilemas, contradições e suas ambiguidades.

Assim, o processo ele começa com a luta pela valorização do próprio povo, de ser tão rejeitado, tão discriminado pelas outras comunidades. Até então, a gente não sabia nem o que era quilombola. E essa luta de reconhecimento ela começa a partir de 2005, com a presença aqui do projeto Dom Hélder Câmara, e veio aqui para trabalhar assistência técnica”. (informação verbal)¹⁷

O depoimento do Antônio nos remete à atuação dos agentes externos nesse processo e também à discussão sobre as discriminações historicamente vivenciadas por esta coletividade. Assim, nessa ligação entre a identidade étnica e a dança de São Gonçalo no Sítio Veiga, faz-se necessário pontuarmos as ações dos agentes externos, como influenciaram na autoidentificação quilombola. Conforme destaca Barth (2000, p. 31-32):

Ao se focar aquilo que é socialmente efetivo, os grupos étnicos passam a ser vistos como uma forma de organização social. [...] A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstâncias de conformação. Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos.

¹⁷ Entrevista com Antônio em maio de 2013.

A presença dos agentes externos promoveu, e ainda promove, uma interação com o grupo social, ao passo que dedica a este uma categoria – seja enquanto negro, quilombola, afrodescendente, etc. – que implicou mudanças significativas, principalmente na ordem social. A atribuição dessas categorias, em determinado momento, será aceita e se tornará um discurso local.

Através desses contatos externos, o grupo conquistou alguns espaços de visibilidade, um deles foi o Encontro de Mestres da Cultura realizado em Limoeiro do Norte, todos os anos, que deu certa notoriedade não somente à dança, mas ao grupo social como um todo. Logo, o ritual se transformou em um mecanismo de comunicação do grupo com a sociedade geral. Devido às apresentações do grupo nesses encontros, a sociedade teve conhecimento da existência de uma comunidade quilombola em Quixadá, no sertão do Ceará, e, principalmente, essas apresentações contribuíram na desconstrução do imaginário que “no Ceará não há negros”, pelo contrário, eles sempre existiram e estão espalhados por todo o território. Assim, nas apresentações “representações”, além da apresentação do ritual, o grupo mostra sua trajetória, afirma sua identidade e apresenta suas demandas políticas.

Estes novos contatos promovem uma visibilidade do ritual, e o grupo da dança começa a ser constantemente procurado por diversas entidades, governamentais ou não, para a realização de apresentações, estimulando transformações na dança de São Gonçalo como a forma de ser executada, os cantos etc., além de ampliar o âmbito da promessa para apresentações em eventos públicos, o que impulsiona também mudanças significativas na localidade.

Assim, apresento como essa coletividade se identificava e como era identificada pelos outros, depois a aproximação com a Igreja, marcada por ambiguidades e contradições. É importante atentarmos que a Igreja não é uma instituição homogênea, que dentro dela existe uma diversidade de pensamentos e entidades, como as comunidades eclesiais de base, que se orientam para a realização de um “trabalho social junto às populações pobres”; assim podemos entender como sua influência será importante na autoidentificação dessa coletividade enquanto “quilombola”, o que se expande ao São Gonçalo.

Em seguida, realizo uma explanação sobre a atuação de ONGs e outras organizações políticas, como a FETRAECE e a CERQUICE na localidade, com o intuito de entendermos como iniciou o processo de mobilização política no local, a consolidação e o fortalecimento de organizações políticas de representação dos quilombolas, que acabou refletindo, de alguma forma, na organização do ritual. Encerro o tópico demonstrando as

consequências da “emergência étnica” e da mobilização política dessa coletividade na dança de São Gonçalo.

A grande maioria dos moradores designavam-se como trabalhadores rurais “morenos”, como foi apontado por Antônio em entrevista:

Inclusive no próprio ano 2005, fizemos aqui uma pesquisa para fazer uma aula de jovens e adultos, e a Ana, que foi a professora, e lá a gente fazia uma perguntinha e algumas pessoas se identificavam, aí tinha três opções, era: branco, indígena e negro. Aí 99% diziam que eram moreno, isso foi uma dificuldade, porque não era nenhuma das três. Então ficou difícil as pessoas se achar negra. Outra coisa também muito complicada é a questão de o Ceará dizer que não tinha negros no Ceará. Ninguém achava que poderia ser negro, a grande maioria. Os outros diziam. Por isso hoje a comunidade não se sente mais magoada se alguém chamar de negro, a não ser que seja pejorativo e a pessoa vai se ofender. Mas hoje a gente se reconhece. A grande dificuldade mesmo é essa da discriminação feita pelas outras comunidades. (informação verbal)¹⁸

As categorias como “moreno” e “negro” são “racializadas”, no sentido definido por Guimarães (1999, 2002, 2004) e Appiah (1997), que acreditam que a essência racial, manifesta pela cor da pele, implica em qualidades moralmente relevantes, percebidas assim pelo Outro. “Os de fora” passam a reconhecer os moradores do Sítio Veiga como “negros do Veiga”, atribuindo sentido pejorativo e qualidades morais a essas pessoas.

A principal razão para usarem essa identificação parecia ser um afastamento da categoria “negro”, carregada de significações negativas, que hierarquizava, inferiorizando essa população. Quando alguém mencionava que seu antecessor era negro, muito provavelmente essa pessoa foi escrava, pois se difundiu entre nós que o negro só poderia ter sua existência ligada ao sistema escravista.

Com os estigmas agregados à categoria “negro”, os quais manifestavam, inicialmente, a “desvalorização” da identidade do grupo ou sua pouca “consciência” da “negritude” ou mesmo “consciência política”, a utilização da categoria “moreno” era uma tentativa de apresentação de si influenciada pelo afastamento de estigmas (GOFFMAN, 1980), a construção de uma autoimagem não estigmatizada. Assim, como menciona Erving Goffman (1980, p. 59): “[...] quando um estigma é imediatamente perceptível, permanece a questão de se saber até que ponto ele interfere com o fluxo da interação”. Logo, quando este estigma é a própria marca identitária do grupo, interferindo fortemente no fluxo da interação, é importante entender como ocorriam as interações com outros grupos. Como aponta Antônio, liderança da comunidade:

¹⁸ Entrevista com Antônio em abril de 2013.

Todo mundo relacionava nós, as comunidades que estavam aqui próximas da gente, como os “negros do Veiga”, só que nós não se reconhecia como isso. E essa foi a maior luta, a luta de conscientização que a gente continua fazendo. (informação verbal)¹⁹

Essa coletividade concebe-se pertencendo a um grupo específico, distinto dos vizinhos, que, por sua vez, geralmente os designavam como “negros” no sentido pejorativo, de afronta ou desmerecimento. Não são raras as ocasiões em que o preconceito e o racismo se manifestam, como citado na fala de Antônio. Embora os grupos interajam cotidianamente e existam relações, principalmente econômicas, entre eles, “os de dentro” e os “de fora”, a diferenciação não é esquecida e se manifesta a todo momento.

Tive a oportunidade de ouvir narrativas de situações de desrespeito e preconceito e também de presenciar, seja no trabalho, seja nas relações interpessoais, que a discriminação era algo manifesto. Uma dessas situações narradas ocorreu quando estávamos percorrendo o território quilombola, o qual a comunidade identifica no laudo antropológico como início de suas terras. Nesse lugar há a casa de uma família tida como “branca”, com vários filhos. Eu estava acompanhada de uma liderança e outras duas mulheres, e estas narraram que, quando eram crianças, os pais dessa família não deixavam os filhos brincarem com as crianças da comunidade, pois não poderiam se “misturar” com os “negros do Veiga”, porque eles eram “sujos”, “não prestavam”, “raça de gente ruim” e não queria os seus filhos com “este tipo de gente”. Antônio também me fala que:

Daniele, tem uma outra coisa, quando a pessoa não se reconhece, ela não acha que é com ela, qualquer uma discriminação que é feita contra a comunidade, contra pessoa da comunidade, ela não se enquadra porque ela não se acha negra, então a gente tem feito isso e tem conseguido resultado muito positivo. (informação verbal)²⁰

Penso que, apesar de eles acharem que a discriminação não é com um membro da comunidade, eles desconfiam. Dessa forma, percebi que o racismo foi e é fator presente nas interações cotidianas do grupo. As dificuldades que a coletividade enfrentou com a identificação enquanto “quilombola” remetia à associação que faziam da categoria “negro” a algo ruim, “que não presta”, os mesmos pensamentos que seus vizinhos manifestavam, então havia na localidade um afastamento dessa ideia de “*ser negro*”.

¹⁹ Entrevista com Antônio em maio de 2013.

²⁰ Entrevista com Antônio em maio de 2013.

Por outro lado, é possível perceber que a “raça”, aqui, se configura como conceito êmico. Os próprios moradores do Sítio Veiga se valem das categorias “*raça*”, “*racismo*”, “*cor*” para se referirem a diversas situações vivenciadas no cotidiano, tanto no presente como no passado. Logo, entendo que as interações cotidianas são “racializadas” e isso também não foi diferente na interação comigo, pesquisadora tida pela coletividade como de “pele mais clara”. Acredito que não posso silenciar a discussão sobre “raça” e “relações racializadas”, haja vista que foi um dado apresentado em campo, com “[...] o receio de se nomear uma noção geradora de atrocidades inomináveis, pois o silenciamento não basta para dissipar fantasmas” (MELLO, 2008, p. 58). Esse dado de campo também foi apresentado por Mello (2008) em sua dissertação sobre a comunidade quilombola de Camará-RS, quando estes estabeleciam relações com os “brancos estrangeiros”: alemães, italianos, etc. Apesar de, no Ceará, principalmente em Quixadá, não ter como distinguir: “quem são os brancos?”, eles percebem e diferenciam quem são os “negros”, nomeando e classificando. Como ressalta Osmundo Pinho (2008, p. 09): “[...] o fato de que a ‘raça’, como categoria de análise sociológica e como conceito êmico, ainda persiste. O que, por certo nos obriga à consideração criteriosa de sua constituição e reprodução social”.

Desta maneira, apresento minhas indagações e inquietações a respeito do assunto. Quando falo em “raça”, a que estou me referindo? Ou mesmo, o que são “relações racializadas”? Expressão que tenho pontuado ao longo do texto. Como chama a atenção Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2008, p. 64),

O que é raça? Depende. Realmente depende de se estamos falando em termos científicos ou de uma categoria do mundo real. Essa palavra ‘raça’ tem pelo menos dois sentidos analíticos: um reivindicado pela biologia genética e outro pela sociologia. Quando digo isso, estou querendo também provocar alguns antropólogos em flor, como diria Ramos (1958), que chegam a ter arrepios ao ouvir que ‘raça’ pode ser um conceito sociológico; o que consideram um absurdo. Ademais desses usos analíticos, temos ‘raça’ como conceito nativo.

É importante esclarecer que, quando trago essa discussão, não pretendo repetir o que já foi dito à exaustão por pesquisadores, geneticistas, antropólogos, sociólogos, historiadores e demais cientistas, de referir “raça” a algo existente na natureza, ou no sentido reivindicado pela biologia, pelo contrário, estou interessada “[...] nos efeitos no mundo social da crença na existência de ‘raça’ na natureza” (MELLO, 2008, p. 58). Desta maneira, aponta Guimarães (2008, p. 65):

[...] é impossível definir geneticamente raças humanas que correspondam às fronteiras edificadas pela noção vulgar, nativa, de raça. Dito ainda de outra maneira: a construção baseada em traços fisionômicos, de fenótipo ou de genótipo, é algo que não tem o menor respaldo científico. Ou seja, as raças são, cientificamente, uma construção social e devem ser estudadas por um ramo próprio da sociologia ou das ciências sociais, que trata das identidades sociais. Estamos, assim, no campo da cultura, e da cultura simbólica. Podemos dizer que as ‘raças’ são efeito de discursos; fazem parte desses discursos sobre origem (WADE, 1997). As sociedades humanas constroem discursos sobre suas origens e sobre a transmissão de essências entre gerações. Esse é o terreno próprio às identidades sociais e o seu estudo trata desses discursos sobre origem. Usando essa ideia, podemos dizer o seguinte: certos discursos falam de essência que são basicamente traços fisionômicos e qualidades morais e intelectuais; só nesse campo a ideia de raça faz sentido.

Nesta perspectiva, ao pensar a “raça” enquanto uma construção social, utilizo-me do diagnóstico apontado por Hall (2003, p. 69-70) para reforçar a ideia de Guimarães (2008), e, assim, explicar como entendo essa categoria “raça”:

‘Raça’ é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo. Contudo, como prática discursiva, o racismo possui uma lógica própria. Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, na natureza. Esse ‘efeito de naturalização’ parece transformar a diferença racial em um ‘fato’ físico e científico, que não responde à mudança ou à engenharia social reformista. Essa referência discursiva à natureza é algo que o racismo contra o negro compartilha com o anti-semitismo [sic] e com o sexismo, porém, menos com a questão de classe. O problema é que o nível genético não é imediatamente visível. Daí que, nesse tipo de discurso, as diferenças genéticas (supostamente escondidas na estrutura do gene) são ‘materializadas’ e podem ser ‘lidas’ nos significantes corporais visíveis e facilmente reconhecíveis, tais como a cor da pele, as características físicas do cabelo, as feições do rosto, o tipo físico e etc., o que permite seu funcionamento enquanto mecanismo de fechamento discursivo em situações cotidianas.

Somente neste contexto de percebermos a “raça” como uma construção social e uma categoria discursiva, em que se estabelecem relações de poder, é que essa ideia faz sentido, como apontaram Paixão e Carvano (2008, 47) ao analisarem os sistemas classificatórios de outros países, seja da América Latina ou de outros continentes. O autor destaca as questões utilizadas para falar de raça, e comenta: “[...] os sistemas classificatórios de cor ou raça são antes sociais que biológicos”. Logo, através das análises desses sistemas classificatórios, os autores concluem: “Toda categoria étnico-racial, em qualquer lugar do mundo, é definida socialmente, portanto uma indelével qualidade subjetiva” (PAIXÃO; CARVANO, 2008, p. 47).

É importante destacarmos nessa discussão que a raça sempre foi um “conceito nativo” importante para dar sentido à vida social, pois estabelecia e determinava entre as pessoas suas posições sociais, e até seu pertencimento a determinados grupos. Desta maneira, Guimarães (2008, p. 70) apresenta:

[...] as raças foram, de fato, um conceito nativo no Brasil e, durante muito tempo, uma categoria de posição social. Pelo menos até o começo do século XX, essa era uma categoria totalmente antinatural; somos uma nação que se formou com a escravidão e essa escravidão não era uma escravidão generalizada de todos os povos, mas somente daqueles localizados numa determinada parte do continente africano. [...] Essas pessoas escravizadas foram chamadas de ‘africanas’ e ‘negros’; essas foram, digamos, as duas identidades criadas originalmente na sociedade escravocrata brasileira, em que o negro tinha um lugar e esse lugar era a escravidão.

Assim, essa discussão faz-se oportuna por todo o passado histórico e presente que os moradores do Veiga vivenciaram e vivenciam, pois a “raça”, durante muito tempo, foi o estigma, a estratégia discursiva utilizada para silenciar, inferiorizar, colocar essa coletividade em uma determinada posição social, estabelecer relações de poder. Com a dança de São Gonçalo, este estigma era temporariamente deixado de lado, haja vista que o grupo era responsável por fazer a ligação com o divino, sendo valorizado e adquirindo prestígio junto às comunidades vizinhas. Nesses momentos não existia “cor” nem “raça”, mas após a dança todo o sistema de relações racializadas voltava ao seu pleno funcionamento.

Narro um episódio que ilustra bem essa afirmativa da raça enquanto um conceito êmico, e como as pessoas a utilizam, principalmente em momentos de tensão e conflito. Foi descrita numa conversa informal uma discussão sobre ações afirmativas na escola onde as crianças quilombolas estudam e os pais haviam sido convidados para o debate. Nessa discussão, nenhuma representação da comunidade quilombola estava na mesa, apenas pessoas tidas como “brancas” pelas lideranças da comunidade. Todos manifestaram opiniões contra as ações afirmativas. Em determinado momento, a Presidente da Associação pediu para falar, pontuou todas as discordâncias em relação ao debate e defendeu a política de ações afirmativas falando:

Vocês colocam a gente tudo numa raça só. Na verdade, se não existe racismo, como vocês estão afirmando, por que estamos fora da universidade? Por que o povo negro tem tanta dificuldade para estudar e se formar? E mais, vocês são os novos senhores de engenho, pois, mais uma vez, deixa o negro de fora da discussão, olha essa mesa, formada por brancos.

Desta forma, as categorias “raça” e “racismo” são constantemente acionadas pelas lideranças quando questionam as condições econômicas e sociais: a não distribuição da educação, haja vista que grande parte dessa coletividade é analfabeta; o acesso à saúde pública, onde existem discriminações negativas dos médicos em atender o povoado, fazendo uma consulta rápida e sem realizar exames; e o acesso às terras, a demora na sua titulação. Por diversos motivos que se apresentam no cotidiano percebo que as discussões sobre raça e

racismo são recorrentes na vida dessas pessoas. Por esta razão, essa questão será transversal em diversas partes ao longo do texto.

Durante um bom tempo, as relações e interações que essa coletividade manteve foram, somente, com seus vizinhos. Apesar dos episódios citados acima, de reconhecerem a comunidade como os “negros do Veiga” de forma pejorativa, estabeleciam relações de solidariedade e reciprocidade.

Recentemente, a comunidade começou a se relacionar com outros agentes externos que incentivaram a valorização da representação do grupo enquanto “negros”, positivando a expressão os “Negros do Veiga”. Desde o início da década de 1990, o Padre Miguel Candas (capelão da Casa de Repouso São José, antigo Mosteiro Santa Cruz) estabeleceu-se na região e iniciou diversas visitas às comunidades rurais mais afastadas do município e às comunidades localizadas na Serra do Estevão, locais onde a Igreja não chegava. Além da preocupação com a evangelização, o Padre também tinha um comprometimento com a realização do trabalho social nessas comunidades.

A presença das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e o trabalho desenvolvido no município de Quixadá foram fundamentais na formação política das lideranças, mesmo com a Igreja local, muitas vezes, contrária aos trabalhos sociais desenvolvidos por elas. Desta maneira, com o Padre Miguel atuando na região, as CEBs se articularam, fortalecendo sua organização, e iniciaram um trabalho conjunto com o Padre. Assim, nas comunidades que ele visitava, convidava os moradores a participarem das CEBs e fazerem-se presentes nas tarefas da Igreja. Alguns moradores do Sítio Veiga participaram e, atualmente, são lideranças da comunidade, como mostra a entrevista feita com Antônio:

Aqui na serra mesmo, nós participamos do grupo de jovens feito aqui pela Igreja e a intenção era de libertação, de reforma agrária [...] Só que naquela época eu não sabia o que era não, eu ficava cantando as músicas lá do compadre Zé Vicente: ‘quando as cercas caírem no chão...’ A gente fazia aquilo ali como se fosse uma brincadeira, mas tudo era uma preparação que a gente tava tendo pra um futuro de reforma agrária, de libertação. (informação verbal)²¹

Através da evangelização, as CEBs também contribuíram no trabalho de formação política e “conscientização” da exploração e dominação vivenciadas cotidianamente pelos trabalhadores rurais. Nas visitas do Padre à comunidade Sítio Veiga, foi convidado a assistir às danças de São Gonçalo, percebendo, assim, as relações de parentesco na localidade e expressas na dança. Observando todo o ritual, ele começa a questionar as lideranças que participavam das

²¹ Entrevista com Antônio realizada em abril de 2013.

CEBs sobre a possibilidade de “*ser uma comunidade quilombola*”. Foi o primeiro momento que as lideranças ouviram falar em “quilombolas”. Quanto mais o padre explicava o que era, como era formada e o que representava, mais havia identificações dos moradores com o que o padre dizia.

O conhecimento (saberes) do Padre Miguel sobre as comunidades quilombolas foi oriundo de suas vivências no Maranhão, onde ele acompanhava as comunidades rurais negras nos processos de reconhecimento e titularização contra as ameaças dos grandes fazendeiros. No entanto, não havia, neste período, uma organização política forte no Sítio Veiga, ainda era o momento de formação política das lideranças, logo, não houve, nesse momento, mobilização para iniciar o processo de autoidentificação.

O processo de estabelecer a dança de São Gonçalo como sinal de diferenciação e posteriormente a marca identitária no Sítio Veiga começou com as visitas do Padre Miguel à comunidade. Ele questionava as lideranças sobre a associação do rito com uma “herança da escravidão”, que a religião católica foi imposta, mas que os negros resistiam elaborando novas significações a esses rituais católicos. Apesar de ser uma dança de origem portuguesa, remete toda a miscigenação e formas de ocultação do culto às suas divindades realizados pelas populações negras. Com essas visitas, a dança começou a ser divulgada através dos meios de comunicação, como a rádio local, e foi conquistando notoriedade tanto dentro do município como fora. Desta forma, o grupo passou a ser reconhecido como representante de uma “cultura negra” em Quixadá.

Em 2005, a presença do Projeto Dom Hélder Câmara (PDHC), programa governamental ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), executado pelo CETRA na localidade, tinha como objetivo implantar alternativas para a falta de água. Neste sentido, foi proposta a construção de diversas cisternas de placa nos quintais dos moradores. Para a sua implementação, era necessária a realização de assistências técnicas para capacitar os moradores na construção dessas cisternas.

As assistências técnicas perceberam que aquele povoado era diferenciado: além de ser formado em sua maioria por negros, mantinha relações de parentesco, “*todos são da mesma família*”, e realizavam, de forma tradicional, a dança de São Gonçalo. Então, a equipe do projeto elaborou uma assistência voltada para a especificidade do local, apoiando a comunidade na organização dos espaços coletivos de participação dos moradores, propuseram discussões sobre gênero, raça, etnia, identidade étnico-racial e estimularam nos moradores a importância do “*resgate das origens da comunidade*”. É evidente que também houve motivações para o

reconhecimento étnico ligadas aos benefícios sociais que a comunidade poderia receber ou mesmo acessar com a autoidentificação.

Algumas questões me inquietavam nesse processo, como: o que poderia ter impulsionado esta aproximação, seja pela igreja (CEBs) ou pelas ONGs? Seria a visibilidade conferida pela dança de São Gonçalo? Ou os problemas em relação à seca e o acesso à água? Durante a pesquisa, conheci outros pesquisadores de Quixadá e de Fortaleza, como também representantes da Prefeitura Municipal de Quixadá, que estavam se aproximando da comunidade devido à visibilidade que a dança havia conquistado nesses últimos anos. O que me leva a acreditar que, num primeiro momento, a seca, a pobreza e as formas de combate realizadas pela Igreja impulsionaram essa aproximação. Em um segundo momento, a dança adquire toda a notoriedade e é o que chama atenção dos pesquisadores e outras organizações.

Assim, este novo cenário político sugere um quadro interessante para entender a autodeclaração e a ligação histórica com o sistema escravista. Esta ligação iniciou-se como um discurso dos agentes externos e, em determinado momento, passa a fazer parte do discurso local. Com a presença desses agentes no povoado, as discussões acerca de uma identidade étnica começam a tomar forma, são acionadas as memórias sobre a origem comum do povoado ligada à Dança de São Gonçalo. O que antes não era relevante, agora passou a ser fundamental, apesar de desde o princípio existirem divergências quanto à aceitação desta ligação. O fato de serem ligados aos escravos que habitavam o município de Quixadá não soava muito bem para a maioria dos moradores. Como ainda hoje é um entrave, geralmente a comunidade faz a ligação direta ao “tempo dos antigos”, e há um silenciamento sobre esse tempo ser um “tempo de escravidão”.

Os atores externos nutriam uma expectativa de encontrar naquela localidade uma presença forte de traços africanos, que passou a ser motivo de aproximação de outros agentes, de outros movimentos, de pesquisadores, fotógrafos. Assim, a mobilização política iniciada em 2005 foi através dos discursos dos agentes externos, mas em determinado momento a coletividade passou a aceitar, a assumir e a se reconhecer como pertencente a uma “unidade étnica” (BARTH, 2000), com uma origem comum. O que motivou, dentro da comunidade, essa mobilização política em torno do reconhecimento étnico foi pontuado na entrevista com Antônio Lopes:

Mas assim, essa luta, ela começa por duas coisas: primeiro, a falta da terra e da água, isso passou a ser primordial para a nossa luta, porque todos os projetos que vêm pra cá ou vinham, ou diziam que vinham pra cá, eles todos embarravam na questão da terra, porque precisava da terra pra se executar os projetos. O próprio projeto Dom Helder não conseguiu executar aqui nada fora das cisternas, a não ser a cisterna de

placa a primeira água, porque não tinha onde construir, não tem onde construir nada. Então a gente começou a ver que a nossa luta deveria ser pela terra [...] (informação verbal)²²

Através das demandas por terra e da dificuldade do acesso à água, a coletividade começou a se organizar politicamente e a mobilizar-se, com a contribuição dos atores externos, no processo de autoidentificação. Para isso foram realizadas oficinas, palestras sobre o que era “ser quilombola”, desconstruindo os preconceitos e as discriminações em torno da categoria “negro”, e apresentando historicamente um passado de resistências e de lutas, impulsionando a autoidentificação do grupo. Começava um processo de “*valorização da identidade negra*”:

[...] isso é uma construção de toda uma história. Uma comunidade ou um povo que cresce desde pequeno dizendo que tudo quanto é ruim vem de negro, né, tudo que não presta são negros. É câmbio negro, é não sei o quê negro, não sei mais o quê negro, que negro não presta, então isso faz com que as pessoas prefiram se identificar como morenas, como morena, o que não é a realidade. Então, o grande entrave mesmo foi as pessoas não se reconhecer. [...] a gente continua fazendo essas atividades que a gente faz com intuito da comunidade se reconhecer, auto se reconhecer como remanescente quilombola, auto se reconhecer como negro [...] então a gente tem feito isso e tem conseguido resultado muito positivo, principalmente nos adolescentes, principalmente a parte feminina que tem se integrado mais, e a gente já vê hoje umas jovens com 16 anos, 17 auto se denominando negra e sentindo muito feliz com isso (informação verbal)²³

Desta maneira, as próprias lideranças foram investigar em suas origens o surgimento do culto a São Gonçalo. Em entrevista, Antônio declarava: “Num é que a gente quis ‘ser quilombola’, a gente já era quilombola só que a gente não sabia”. Não havia a informação de que ser “negro”, compartilhar uma origem comum e o culto a um santo português ligado ao sistema escravista poderia garantir direitos, já que durante toda a história brasileira foi tido como um ônus, um estigma.

Então a partir de 2005, eu mesmo comecei fazendo uma pesquisa com os antepassados, tentando compreender da onde foi a origem aqui de nossa comunidade, mas isso foi muito difícil porque aqui no Estado, apesar de eu saber a história e saber a origem de onde nosso povo vinha, que foi do Rio Grande do Norte, de um lugar chamado Pau dos Ferros, que hoje é um município, mas até então a gente não tinha esperança de que isso fosse continuar e a gente fosse alcançar os objetivos da gente, até porque eu não conhecia no Ceará ninguém que fosse quilombola, nenhum movimento. Somente a partir de 2008 foi que a gente, já com a presença da Ana aqui, que voltou aqui pra comunidade, é que a gente conseguiu entrar em contato com outras comunidades daqui do Estado. Primeiro foi lá em Tururu, onde eu fiz intercâmbio, isso apoiado pela Universidade Federal do Ceará, que me levou lá, e também de um outro encontro que a gente fez em dezembro de 2008 lá em Horizonte, Encontro

²² Entrevista com Antônio realizada em abril de 2013.

²³ Entrevista com Antônio realizada em abril de 2013.

Estadual, quando no momento a gente convidou as outras comunidades para fazer um encontro aqui no Veiga. (informação verbal)²⁴

Assim, a Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Estado do Ceará (CERQUICE) teve papel fundamental nesse processo de mobilização política. Através dessa entidade política do movimento quilombola no Ceará, os moradores do Sítio Veiga se apropriaram dos mecanismos necessários para o processo de reconhecimento étnico, tal como: a elaboração da história do grupo, que legitime a demanda, deveria ser enviada à Fundação Cultural Palmares, e, principalmente, a contribuição da reativação da Associação, adotando um caráter mais político, com seu estatuto cumprindo as previsões legais e diferenciadas enquanto quilombolas, representando os “novos/antigos” interesses da coletividade.

Desde 2001, o povoado possuía uma associação de trabalhadores rurais, mas seu estatuto legal não mencionava a identificação enquanto quilombolas, pelo contrário, era genérico e remetia a uma entidade representativa dos trabalhadores rurais da localidade ligada à FETRAECE. Logo, com a ajuda da CERQUICE, as lideranças elaboraram um novo estatuto que englobasse a nova demanda, com um novo nome social: “Associação dos Remanescentes de Quilombos do Sítio Veiga”. Atualmente, tem Ana Maria Eugênio como presidenta. Apesar de fundada em 2001, somente em 2004, com a contribuição da CERQUICE e o apoio do trabalho do CETRA, durante o processo de identificação quilombola, foi possível a associação dos moradores do Sítio Veiga se fortalecer e se consolidar enquanto entidade política representativa dos interesses dos quilombolas.

A criação da associação, enquanto entidade jurídica e administrativa, é uma exigência legal do Decreto Federal 4.887/2003²⁵. Apesar de ser um procedimento exigido por lei, a associação passa a cumprir um papel fundamental na dinâmica identitária em curso, pois torna-se o espaço de reunião, decisão e mediação da questão quilombola. Também é o espaço em que toda a comunidade dialoga com os representantes do INCRA para entender/conhecer todas as etapas do processo de titulação das terras, bem como seus desafios e dificuldades, além de pressionar por agilidade. Através da associação, a coletividade passou a acessar vários projetos sociais desenvolvidos pelo Governo Estadual/Federal e por ONGs, como os créditos agrícolas e as cestas básicas destinadas às famílias. Assim, a criação da associação foi uma etapa fundamental para o fortalecimento da organização política da comunidade e no acesso a políticas públicas governamentais.

²⁴ Entrevista com Antônio realizada em março de 2013.

²⁵ Decreto Federal que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos.

Em seu estatuto, a associação permite como membros apenas as “famílias quilombolas”, ou seja, aquelas que se reconhecem como quilombolas, pois existem três famílias habitando o território quilombola que não se reconhecem como tal.

Grande parte dos trabalhadores e trabalhadoras rurais conquistaram alguns direitos a partir das ações da associação. Algumas questões particulares também recorrem-se aos seus membros. Podemos citar como exemplo o transporte escolar municipal para transportar as crianças até a escola mais próxima, que foi uma luta atribuída à associação. No geral, os moradores do Sítio Veiga encaram como positiva a existência da associação.

Neste sentido, para fortalecer a mobilização política das comunidades quilombolas do Ceará, a CERQUICE adota como estratégia a realização dos Encontros Estaduais, que têm por objetivo aglutinar todas as comunidades quilombolas do estado autoidentificadas e reconhecidas pela entidade como quilombolas, para discutirem suas necessidades, seus anseios e problemas, além das dificuldades enfrentadas.

Assim, uma das formas encontradas pela CERQUICE para apoiar, incentivar e estimular as comunidades rurais negras é que a realização dos encontros ocorra nas comunidades, preferencialmente as que estão iniciando o processo de reconhecimento étnico. Desta maneira, em 2009 aconteceu o Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas do Ceará no Sítio Veiga, e representações de diversas localidades estiveram ali presentes, sendo discutidos as demandas e os conflitos territoriais vivenciados por algumas comunidades. É o momento de troca de informações sobre o processo de reconhecimento étnico, de solidariedade nas lutas das comunidades e de fortalecimento de um sentimento comum, de uma “identidade negra e quilombola”. O intuito do encontro é fortalecer as organizações políticas já existentes nas comunidades, como as associações, e estimular a afirmação da identidade étnica. E reafirmar que nesse processo de luta existem outras comunidades que apoiam e se solidarizam.

Com essas transformações, a organização social local passou a apresentar um caráter político que reflete os efeitos desta relação com os agentes externos, assumindo o papel de organizar o grupo em torno da questão étnica.

É possível perceber que a assunção quilombola alterou o estado das coisas e fomentou novos padrões de interação. As mudanças decorridas da identificação atual do grupo promoveram alterações significativas na forma de reivindicar seus direitos perante o Estado, adquirindo uma nova dimensão política.

Diante deste cenário de mudanças e mobilizações políticas em torno do pertencimento étnico, ocorreu, em agosto de 2009, o recebimento da certificação de reconhecimento enquanto “comunidade remanescente de quilombo”, expedida pela Fundação

Cultural Palmares. É importante destacar que, na história do grupo levantada pelas lideranças para a certificação, a dança de São Gonçalo foi constantemente enfatizada como marca identitária, como sinal diacrítico da coletividade.

Neste momento, uma contribuição essencial adveio da memória e das narrativas elaboradas pelos “mais velhos”, que funcionaram como uma resistência para confirmar uma posição oportuna para a circunstância. Pode-se pensar “[...] a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode utilizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (LE GOFF, 1996, p. 243). Esta “propriedade de conservar certas informações” tem lacunas, haja vista a possibilidade de incorporação ou esquecimento de um ou outro aspecto. Devido a isso, encontramos na localidade algumas pessoas que se autorreconhecem, enquanto outras contradizem tal afirmação.

Como vimos anteriormente, algumas das motivações que levaram à viabilização do processo de reconhecimento étnico foi a luta pela terra e também a busca de soluções para o problema da falta da água, estes problemas estão relacionados à medida que, para procurar soluções, é preciso ter a terra regularizada. Como pontua Antônio:

[...] todos os projetos que vêm pra cá ou vinham, ou diziam que vinham pra cá, eles todos embarravam na questão da terra, porque precisava da terra pra se executar os projetos. O próprio projeto Dom Helder não conseguiu executar aqui nada fora das cisternas, a não ser a cisterna de placa a primeira água, porque não tinha onde construir, não tem onde construir nada. Então a gente começou a ver que a nossa luta deveria ser pela terra, como nossa comunidade. (informação verbal)²⁶

A regularização do território quilombola traria alguns benefícios para esta coletividade, como o acesso aos recursos e aos projetos para combater a falta da água, além da implantação de projetos produtivos para complementar a renda das famílias. A tentativa de alcançar esses benefícios sociais perpassa pela visibilidade adquirida nas últimas décadas pelo grupo. Essa visibilidade, em grande parte, foi conseguida por conta da dança, quando o grupo começou suas apresentações “representações” fora da comunidade, em eventos culturais. Sendo assim, entendo que existe uma relação da afirmação étnica com o São Gonçalo. Se considerarmos uma expressão tradicional, que tem uma ligação com um passado escravista, esta população passa a ser reconhecida como “herdeira da escravidão”. Esta associação não é involuntária: como veremos na próxima seção, existe uma intencionalidade em enaltecer a descendência “dos antigos” no rito, partindo de dentro do grupo – além do que as ações dos

²⁶ Entrevista com Antônio realizada em maio de 2013.

agentes externos desempenharam um papel importante na elaboração do ritual enquanto emblemas de diferenciação.

Neste contexto, Ana Eugênia e Antônio Lopes são figuras centrais no cenário político desta coletividade. São lideranças e atuais membros da associação, e têm a responsabilidade de conseguir projetos e benefícios para a comunidade. Na entrevista com Seu Joaquim, foram enfatizados os benefícios que essas lideranças buscaram para incentivar e estimular a dança enquanto manifestação cultural e religiosa da comunidade, bem como marca identitária do grupo: *“e eu mesmo digo, sem o Antônio e a Ana aqui, não tinha era nada”* (informação verbal)²⁷

Em 2011, a comunidade solicitou ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) a abertura do procedimento administrativo de reconhecimento, demarcação e titulação do território do Sítio Veiga. Em 2012, começaram as primeiras visitas da equipe técnica para elaboração do laudo antropológico, que é apenas uma parte do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Neste sentido, formou-se uma equipe composta por antropólogos, agrônomos, geógrafos, economistas, assistentes administrativos e procuradores federais do INCRA.

As primeiras reuniões do INCRA com as famílias do Veiga aconteceram na Capela “São Pio”, construída dentro do território quilombola por um fazendeiro da região. Assim, como a associação não possui sede, geralmente encontros, reuniões e missas ocorrem neste ambiente. Situada logo no início do território quilombola, a capela tornou-se o local em que qualquer um poderia dispor de seu espaço para realizar atividades a qualquer momento, como oficinas e palestras.

Realizadas as primeiras visitas do INCRA, iniciaram-se os “mal-entendidos” entre os moradores sobre o processo, gerando polêmicas na comunidade. Alguns acreditavam que, com a regularização do território, eles perderiam suas casas e suas roças, já que os técnicos falavam em “terras de uso comum”. A concepção que tinham sobre “terras de uso comum” leva a acreditar que tudo pertenceria a todos, não haveria mais roças individuais, nem casas próprias individuais. Esta polêmica também foi fomentada pelos proprietários das terras em disputa, pois estes queriam retardar o processo, beneficiando-se da confusão e do possível cancelamento do procedimento administrativo em curso. Mas a equipe do INCRA, junto com as lideranças, tentou esclarecer o que seriam as “terras de uso comum”, onde todo o território pertenceria à

²⁷ Entrevista com Seu Joaquim em março de 2013.

comunidade, havendo propriedades individuais, podendo dispor da forma que estabelecerem coletivamente, só não poderiam vendê-las, já que são inalienáveis.

Com o início do processo de demarcação do território quilombola, os conflitos territoriais, antes latentes, adquiriram uma nova dimensão. Alguns proprietários que ainda arrendavam terras para os trabalhadores plantarem seus roçados, recusaram-se a ceder as terras para o plantio. Com a assunção quilombola, os trabalhadores também se recusaram a pagar a renda aos proprietários, pois defendiam que a terra era deles. No entanto, existiam outros moradores, geralmente os mais velhos, que já “[...] não querem tirar as terras desses homens”, pois há um medo do que possa acontecer, haja vista que essas pessoas têm algum poder econômico.

A questão da demarcação e titulação das terras no Veiga é uma situação que merece uma atenção maior. É interessante observar que, quando se referem a este assunto, algumas pessoas se posicionam, de certa forma, não reconhecendo sua ligação com os “antigos” escravos – ou quilombo. O que é aceitável, dado o temor dos moradores em entrar em conflito com os proprietários.

Assim, é possível perceber que a dependência socioeconômica e outras formas de relação dos moradores com os proprietários das fazendas, que se mantêm na atualidade, têm suas raízes históricas nas antigas relações senhor/cativo dos “tempos dos antigos”. Aos poucos, o grupo começa a romper com essas relações e estabelecem novas formas, como o não pagamento da renda e o uso autônomo das terras. O que define as condições desta nova configuração é a mobilização política dos moradores em torno de seus direitos territoriais. Logo, convém ressaltar o que apontou João Pacheco Oliveira (2004, p. 23) – respaldado em Revel (1989) e Bourdieu (1980) – ao perceber o território como:

[...] a dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação é, a meu ver, a territorial. Da perspectiva das organizações estatais – das quais os reinos seriam a primeira modalidade conhecida –, administrar é realizar a gestão do território, é dividir a sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas, definir limites e demarcar fronteiras. (OLIVEIRA, 2004, p. 23 *apud* REVEL, 1989; BOURDIEU, 1980).

Desta forma, Oliveira (2004) discutirá o que denominou “processo de territorialização”, diferenciando da ideia de territorialidade, pois entende a territorialização enquanto “um processo social deflagrado pela instância política” (OLIVEIRA, 2004, p. 24). Neste sentido:

O que estou chamando aqui de processo de territorialização é precisamente o movimento pelo qual um objeto político-administrativo [...] vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). (OLIVEIRA, 2004, p. 24)

Assim, a noção de territorialização está ligada a um “processo de reorganização social” (OLIVEIRA, 2004, p. 22) que traz implicações, tais como:

[...] i) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; ii) a constituição de mecanismos políticos especializados; iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; iv) a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Nesse processo de reorganização social ocorrido no Sítio Veiga, foi fundamental a contribuição dos agentes externos, no sentido de informar e decodificar o que estabelecia a legislação, haja vista que a garantia de direitos para essas populações tramita em instâncias jurídico-burocráticas repletas de linguagens especializadas que dificultam o entendimento e o acesso à informação por parte dessas populações. Se, de acordo com Bourdieu (1989), assumíssemos que o campo político é o lugar de uma espécie de cultura, repleta de problemas e discursos estranhos ao cidadão comum, a decodificação desses discursos jurídicos depende da aquisição de um conhecimento especializado na área e não acessível a todos.

Logo, todo esse processo de mobilização política e acesso a procedimentos de regularização territorial está sujeito à possibilidade e às condições de familiarização com esses códigos estabelecidos no campo político. Para isso, a ação dos agentes externos foi significativa, através de oficinas e palestras informando os seus direitos, pois, dessa forma, a coletividade teve a possibilidade de reivindicá-los.

Podemos perceber que a interação com os agentes externos facilitou no entendimento dessas linguagens, permitindo a coletividade a se apropriar de fóruns especializados de tomada de decisão, como as reuniões realizadas mensalmente no INCRA, com intuito de debater problemas e anseios das comunidades quilombolas espalhadas pelo estado.

Ao mesmo tempo, essas interações desencadearam novas disposições e percepções. Começaram a surgir novas diferenciações, a “história da comunidade” adquiriu um novo status, passando a cumprir papel fundamental na autoimagem do grupo e valorizando os “sabedores” locais dessa história. A recuperação e o “resgate” da “história da comunidade” pelas lideranças

tem sido uma preocupação constante, em especial nas instâncias de interação com os agentes governamentais responsáveis pela gestão de políticas públicas às comunidades quilombolas.

Essas mudanças sociais e políticas também imprimiram uma nova configuração ao rito, que assume outras nuances, suscitando tensões e conflitos internos. Quando a situação social apresenta suas exigências de adequação, em um jogo de ganhos, perdas e empréstimos, a dança assume seu lugar no grupo social. É através dela que o grupo narra sua trajetória e seu passado de exclusão, bem como apresenta suas especificidades e as relações de parentesco existentes, remetendo a um sistema escravista.

A notoriedade que o São Gonçalo tem conquistado nesses últimos anos na região também suscitou a interação com um novo agente externo. No caso, a Prefeitura Municipal de Quixadá começou a aproximação com o grupo no sentido de torná-lo uma representação das “manifestações culturais populares” do município. Até então, a coletividade não havia dialogado com nenhuma gestão da Prefeitura, que historicamente se manteve distante. Na Semana da Consciência Negra realizada em 2013, o Vice-Prefeito e o Secretário da Fundação de Cultura de Quixadá compareceram à apresentação da dança e fizeram um discurso de apoio e incentivo às manifestações culturais. No entanto, as lideranças pontuam as contradições dos discursos, pois haviam solicitado à Prefeitura uma caixa de som para ser utilizada no evento, e não obtiveram nenhuma resposta ao ofício protocolado.

São várias as ausências e omissões da Prefeitura para atender às demandas e necessidades dessa coletividade. A mais recente reivindicação versa sobre o transporte escolar das crianças, que se encontra em condições precárias, sem cintos de segurança e, principalmente, sem freios eficientes, colocando em risco a vida das crianças e de toda a comunidade. Além disso, o ônibus que transporta as crianças, devido à ausência de freios eficientes, atropelou e matou um homem morador da comunidade. Este é o único meio de transporte para as crianças irem à escola, ou então, como muitas mães têm feito, se deslocam a pé por 2 km até a escola.²⁸

²⁸ Atualmente, o Ministério Público Estadual (MPE) solicitou a aquisição de nova frota ao proprietário dos ônibus, pois é um serviço terceirizado da Prefeitura de Quixadá.

Figura 3 – Ao lado das dançadeiras, da esquerda para a direita, o Vice-Prefeito, Antônio Welington Xavier Queiroz, e o Secretário da Fundação Cultural de Quixadá, Francisco Geliarde da Silva Soares, em novembro de 2013.



Fonte: Acervo pessoal.

Apresento as mudanças ocorridas, a partir das interações com os agentes externos, na estrutura social, na produção agrícola, nas relações de parentesco e os efeitos dessas mudanças na dança de São Gonçalo.

3.2 A estrutura social e o São Gonçalo

“Cortaram nossos troncos, mas nunca destruíram nossas raízes” (Frase encontrada no Sítio Veiga)

Neste tópico apresentarei as mudanças ocorridas na estrutura social dessa coletividade com o processo de reconhecimento étnico. Mudanças estas que também se expandiram para a dança de São Gonçalo. Dessa forma, considero pertinente relacionar a estrutura social do Sítio Veiga com a da dança, evidenciando seu aspecto contemporâneo, a sua organização e dinamicidade, bem como as experiências vivenciadas que possibilitam, na prática, a comunidade “ressemantizar” o conceito de quilombo.

Durante um longo período, a comunidade era considerada uma coletividade “fechada”, mas, diferentemente “das definições arqueológicas” apontadas por Alfredo Wagner de Almeida (2002, p. 48), não era isolada. Almeida (2002) aponta para a necessidade de relativizar este imaginário produzido, realizando uma leitura crítica tanto da representação jurídica como do contexto em que essas comunidades emergiram. Assim, os quilombolas do Sítio Veiga, apesar das dificuldades geográficas, sempre mantiveram relações com a sociedade envolvente, principalmente no que se refere ao âmbito econômico, de venda e troca da produção agrícola.

Os quilombolas do Sítio Veiga trabalharam, durante um longo período, para os proprietários de terras do Distrito de Dom Maurício, fazendo plantio de feijão e milho nas terras desses proprietários e pagando renda. Às vezes, trabalhavam na diária e recebiam os pagamentos em produtos agrícolas. Conforme vimos na seção anterior, houve a união da família Ribeiro através de alianças matrimoniais com a família Eugênio, ocasionando o aumento da família e a insuficiência do território para a sobrevivência de todos.

Dessa forma, o território ocupado tornou-se pequeno para as famílias e seus descendentes, que passaram a ocupar outras localidades, com moradias e atividades produtivas, como: Sítio Cafundó e Sítio Tanques (ambos conhecidos como Fazenda Flores), Sítio Freitas, Sítio Macambira, Lapa, Sítio de Dentro ou Colorado, Sítio Pascoal, parte do Sítio Lopes e o próprio Sítio Veiga. A área total reivindicada no procedimento de Demarcação e Titulação do território quilombola é de 967 e 1.200 ha. Cada área identificada acima pertence a proprietários diferentes.

A família Enéas são os proprietários mais citados pelos quilombolas e para os quais trabalharam seus ancestrais. Eles eram donos das terras da área conhecida como Flores ou Fazenda Flores. Esta é uma das melhores áreas para a agricultura e também onde estão as principais fontes d’água para uso das famílias, pois há algumas cacimbas e um açude na área.

O patriarca da família Enéas, Francisco Enéas Lima, era conhecido como uma espécie de coronel na região, pois tinha influência política e econômica na zona rural do distrito de Dom Maurício. Em sua homenagem, foi construído o centro de saúde e colocado o seu nome. Também na cidade de Quixadá podemos perceber ruas e escolas com seu nome. Além disso exerceu, na sua época, mandato parlamentar de vereador na Câmara Municipal de Quixadá.

Também é nesta parte do território que estão localizadas as ruínas de uma casa, a qual os moradores “mais velhos” apontam como um Engenho e uma Casa de farinha. Alguns afirmam que era o Engenho de cana-de-açúcar onde trabalhavam os escravos da região, outros

afirmam que era uma casa-grande dos proprietários com senzala²⁹. De fato, havia uma casa grande, a antiga fazenda Flores, e uma casa de farinha, mas não se sabe precisar a existência de escravos trabalhando, já que a Serra era procurada como local de refúgio, de fuga. Assim, também existem outras narrativas comentando sobre o trabalho assalariado na casa de farinha.

O atual herdeiro, Carlos Enéas, é advogado e mora em Quixadá. Não concorda com o processo de regularização do território quilombola, apresentando contestações ao procedimento administrativo, afirmando que a área também foi ocupada de forma tradicional por sua família. A família Enéas não mora na área há várias gerações, diferentemente das famílias quilombolas. São três famílias que ocupam essa área, “*desde que nasceram*”, com seus descendentes: a família de Seu Antônio Nonato Pereira dos Santos, de Dona Maria de Fátima Oliveira dos Santos e Dona Esmeralda Nascimento Lima.

A maioria das famílias têm sua moradia localizada no Sítio Veiga, antigamente conhecido como Sítio Sorocaba. As terras pertenciam a Antônio Cavalcante de Holanda Lima e sua esposa, e Seu Chiquinho Ribeiro teria comprado o imóvel, conforme Certidão de Registro de Imóvel fornecido pelo Cartório do 2º Ofício de Quixadá, em anexo. É interessante destacar que, de acordo com a certidão, as terras do antigo Sítio Sorocaba eram terras foreiras pertencentes à Paróquia de Quixadá que foram repassadas ao domínio de Antônio Cavalcante de Holanda Lima em 1917. Podemos perceber que a Igreja possuía terras em toda Serra do Estevão, onde construiu o Mosteiro Santa Cruz – a relação com a comunidade será mais bem aprofundada na próxima seção. Somente em 1930 é que seu Chiquinho Ribeiro teve condições de formalizar a compra do imóvel, depois de um longo período trabalhando como agregado nas terras do Seu Enéas.

Desta maneira, a terra sempre foi o espaço de geração de renda dessa coletividade, e apesar do desenvolvimento de outras atividades, a agricultura ainda continua sendo o principal meio de subsistência. No Sítio Veiga, as terras são consideradas bens hereditários passados através das gerações. Sua transmissão, geralmente, ocorre com os casamentos realizados entre si ou entre membros de outras famílias locais vizinhas, ou mesmo com pessoas “de fora” da região. Mesmo quando as pessoas saem para morar em outro local, ainda herdarão de seus pais “um pedaço de chão” nas proximidades das casas destes. Como no depoimento colhido pelo antropólogo do INCRA em sua pesquisa de campo, ele entrevistou Seu João Roseno, 76 anos, que atualmente mora no Pará, irmão do Seu Joaquim, que é mestre da dança de São Gonçalo. Ele afirmou que:

²⁹ Como vimos na seção anterior, existiam em Quixadá fazendas com senzalas, como foi o caso da fazenda Califórnia.

Meu avô era de Pau dos Ferros/RN [...] Eu não conheci ele, porque eu era pequenininho quando ele morreu [...] Ele foi quem fundou esse pedaço de terra [refere-se ao Sítio Sorocaba, atual Sítio Veiga]. Isso aqui quem fundou foi o meu avô. [...] Os donos disso aqui antes, eu não sei quem era, eu sei que ele chegou aqui e apanhou esse pedacinho de terra e fundou a família dele toda aqui. Já tinha aqui os Felipe, mas a área dos Felipe é outra, é pra lá. Ninguém nunca participou o nome dos Felipe aqui dentro da nossa comunidade, dos Ribeiro. Aqui sempre foi dos Ribeiro. Meu pai mesmo não tinha terra, a terra não dava pra trabalhar com a família dele [A área era pequena]. Nós trabalhava nos Tanques, nós trabalhava no São Bento, na terras dos Mateus, que eram muito amigos, nas Flores. Em todo canto aqui eles trabalharam. [...] Eu moro lá no Pará, mas meu território é este aqui. Eu nasci e me criei aqui, lutando, trabalhando, sofrendo. Aqui foi sofrido, meu pai pra criar nós sofreu muito. (informação verbal)³⁰

Na fala de Seu João Roseno, podemos perceber a ênfase dada ao pertencimento étnico e à origem comum deste povoado, “aqui sempre foi dos Ribeiro”. Quando fala que mesmo morando no Pará seu território é ali, mostra a transmissibilidade do território passado de pai para filho, a “herança dos avôs”. Seu Joaquim também nos mostra como ocorreu a distribuição das terras no Veiga:

Meu avô tinha uma terra aqui e aí trouxe meu pai, a família toda para cá [...] é tudo herança dos avôs. Aí ele pegou a parte dele e ficou, aí foi crescendo as famílias, cada qual fez suas casas e foi ficando. Se você vê essas terras por aí, foi do meu avô que morreu, ficou para o pai e os irmãos dele, e agora pra nós, os filhos. (informação verbal)³¹

Assim, percebemos que a distribuição das terras está ligada e definida pelos laços de parentesco, seja na distribuição espacial das casas, seja na transmissão do terreno. Esta lógica de transmissão por parentesco também é transferida aos integrantes do grupo de São Gonçalo.

Desta maneira, para fazer parte do São Gonçalo, é preciso que seja pertencente a alguma família “tronco”, no caso, ou a família Ribeiro (conhecida como os Roseno) ou a família Eugênio, a dança ainda é fechada a essas duas famílias que originaram o povoado. Ninguém de fora pode dançar no grupo, com exceção dos parentes por afinidade, que são os parentes que não possuem laços de consanguinidade com o grupo, mas que foram aceitos pela coletividade como membros pertencentes “à família”. Para ser aceito pelo grupo, há critérios elaborados e compartilhados, como ter nascido no lugar ou ter posse antiga do terreno, além de compartilhar os valores, as tradições e a cultura do grupo. Em conversas com Ana, esta falou que antigamente *“iam se casando sempre um membro de uma família com alguém da outra, e aí ficou todo*

³⁰ Entrevista cedida pelo antropólogo do INCRA, José da Guia, com o Senhor Joaquim, realizada em 2012.

³¹ Entrevista com seu Joaquim em março de 2013.

mundo aqui, primo... o que tem de primo casado com prima (risos), assim é também no São Gonçalo” (conversa com Ana registrada no diário de campo, maio de 2013)

A substituição dos integrantes, na dança, também segue a linha de parentesco, cabe às mulheres repassarem para as suas filhas os passos e cantos da dança. Geralmente, essa transmissão ocorre pela oralidade e pela observação por parte das filhas ao ritual realizado por suas mães. Essa ideia de hereditariedade na dança relaciona-se com a hereditariedade da terra. Na dança, surge um sentimento de continuidade, de perpetuação de sua pessoa no grupo, o mesmo ocorre com a terra transmitida por herança.

Antigamente, o líder do grupo de São Gonçalo, a pessoa que coordenava a dança, era uma figura central do grupo, tinha sua liderança local legitimada por meio do seu posto no ritual. Devido às diversas mudanças ocasionadas pela assunção quilombola, isso tem sofrido várias modificações. Atualmente, Seu Joaquim não exerce nenhuma liderança na organização social da coletividade, apenas assume o papel de formar o grupo para a apresentação. Diferentemente dos tempos de seu irmão, Seu José Roseno, que, quando coordenava a dança, *“todo mundo respeitava ele, num tinha essa quem fizesse brincadeira, como tem hoje”*. Sua liderança era reconhecida na localidade.

Hoje em dia, com as apresentações realizadas fora da comunidade, alguns moradores “mais velhos” reclamam de o ritual perder seu caráter religioso, de respeito, ao mesmo tempo em que assume uma posição na identidade da coletividade, associada às narrativas dos “tempos dos antigos”.

Na dança de São Gonçalo, o grupo é formado por doze mulheres, as dançadeiras, e apenas dois homens. Essa participação feminina na dança também é observada na organização social do grupo. As mulheres acabam assumindo posições de protagonistas na organização social dessa coletividade. Os mutirões realizados para pintar as cisternas são organizados por elas, bem como a distribuição das sementes na casa de sementes da comunidade³². A grande maioria delas trabalha na agricultura, criam animais de pequeno porte em seus quintais, como galinhas e porcos, e ainda cuidam dos quintais produtivos implementados através de um projeto de uma ONG. Logo, o protagonismo feminino é uma característica bem marcante dessa coletividade.

Os quintais das residências são reservados ao trabalho. Além das atividades apontadas, é onde as mulheres lavam a louça, alguns pequenos roçados de milho e feijão

³² A comunidade possui uma Casa de sementes chamada “Casa de Sementes Pai Chigano”. Foi uma conquista da associação dos moradores para que o agricultor e a agricultora não precisassem deslocar-se até Quixadá para terem acesso às sementes.

também são plantados. Em algumas casas ainda podemos encontrar um fogão à lenha, ainda muito utilizado por Dona Socorro, por exemplo, pilões para triturar a semente do urucum e produzir corolal caseiro. Em muitas casas, o banheiro é do lado de fora da residência, pois os moradores não possuem água encanada.

As casas dos quilombolas do Sítio Veiga, em geral, possuem dois quartos, um onde dorme o casal, dono da casa, e outro onde dormem as mulheres da família, ou alguma filha com marido. Os homens solteiros e algumas crianças dormem na sala, que durante o período da noite transforma-se em quarto. No período da colheita, é comum a casa virar armazém, sendo a escassa mobília afastada para dar lugar aos sacos de feijão.

Em relação aos objetos utilizados nas casas, observei que, em algumas, o modo de vida tradicional é reivindicado pelos mais velhos. Geralmente não possuem televisão, por escolha própria, mas têm rádios nos quais costumam ouvir as cantorias realizadas em Quixadá. Em outras casas, os objetos eletrônicos são exibidos na estante da sala, ainda que quebrados. A sala é, geralmente, o primeiro compartimento que se tem acesso ao entrar nas casas.

A decoração das casas possui vários elementos religiosos, quadros e imagens dos santos católicos, terços e outros elementos, como as fotos dos filhos, às vezes dos netos e bisnetos.

A comunidade possui um comércio constituído de dois mercadinhos e dois bares, bastante frequentados pelos moradores. É raro registrar a presença de pessoas de fora nesses bares, só quando acontece algum evento na comunidade, mas a presença local é bem marcante, prioritariamente masculina.

É uma comunidade pequena que possui aproximadamente 45 casas, distribuídas de forma não linear por uma rua principal; as casas ficam localizadas em sítios deslocados. Em sua maioria são casas simples, mesmo as de alvenaria, ainda existem três casas de taipa construídas no estilo tradicional da localidade, em regime de mutirão. Normalmente, nos arredores estão os parentes mais próximos, como os pais, irmãos, depois estão os tios, sobrinhos e primos. Nos espaços entre uma moradia e outra, é comum fazerem roça, onde cultivam feijão e milho, e, por vezes, verduras e legumes.

Nas casas, normalmente encontrava algum objeto que remetia a uma lembrança familiar, como o ferro a carvão, um quadro ou imagem de um santo, uma máquina de costura, lampião, às vezes quebrados e mantidos, o que remetia os moradores aos tempos de seus pais, o que me levava a pensar na origem do povoado. As lideranças começaram a reunir esses artefatos e também as fotografias que representassem “*a história da comunidade*” e formaram “*um minimuseu itinerante*” da memória dos quilombolas do Veiga.

Figura 4 – Minimuseu itinerante.



Fonte: Marques (2012)

Figura 5 – Casas de alvenaria das famílias quilombolas.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 6 – Quintais com criação de galinhas.



Fonte: Acervo pessoal de Ana Eugênio (2012).

3.2.1 “É tudo da mesma família”: parentesco, casamento, família

Os moradores do Sítio Veiga se reconhecem como pertencendo a “uma mesma família”, uma grande família. Essa expressão refere-se ao suposto “isolamento” que viviam os moradores na localidade, mas também indica a intenção de enfatizar uma característica singular dessa coletividade. Logo, entender as relações de parentesco nessa comunidade será fundamental para entendermos as fronteiras que esse grupo estabelece e sua manutenção, o acionamento desses laços para reforçar a identidade coletiva e o pertencimento étnico a uma origem comum, bem como os efeitos disso no grupo de São Gonçalo.

Dessa forma, buscamos analisar o papel das relações de parentesco na vida cotidiana, festiva e religiosa dessa coletividade. Observamos que as “comadres” e os “compadres”, como eles se tratam no cotidiano das interações, desenvolvem estratégias econômicas de sobrevivência em grupo e reforçam os traços culturais e religiosos que são próprios para apresentar o grupo enquanto uma unidade coesa para a sociedade circundante.

A participação dos membros do grupo nas atividades agrícolas, como o plantio e a colheita do milho e feijão, e em outras atividades posteriores, como veremos a seguir, as relações sociais estabelecidas no cotidiano e a organização da dança de São Gonçalo são

ocasiões em que a memória do grupo é acionada, momentos em que as lembranças familiares são comentadas e compartilhadas, a identidade coletiva é reafirmada e a sociabilidade acontece entre “os de dentro” e com “os de fora”. Logo, o parentesco tem um importante papel na construção de um sentimento de pertencimento étnico.

As atividades econômicas, culturais e religiosas são realizadas num intenso grau de solidariedade, também ocorrem brigas e confusões que logo se resolvem, pois “tudo é a mesma família”. A produção agrícola, o plantio, a colheita e outros processos são realizados entre parentes, assim como verificamos estreitos laços de parentesco entre as dançadeiras e dançadores de São Gonçalo, aliás, um dos requisitos para se participar do ritual é pertencer à família. Logo, a escolha dos 14 participantes está diretamente associada a vínculos de afinidade e consanguinidade.

Para entendermos esses vínculos, é necessário recorrermos às narrativas dos “mais velhos”, que apontam Seu Chiquinho Ribeiro Bessa e Dona Maria Fernandes da Silva como o casal precursor dessa linhagem. Descritos na segunda seção, são conhecidos como “Pai Chigano” e “Mãe Véia”. Essa alcunha não era associada apenas à noção de paternidade, mas também à ideia de fundadores, responsáveis pela comunidade. Logo, é comum a reprodução dos seus nomes nos lugares construídos na localidade, um exemplo disso é a casa de sementes, tida como uma conquista da comunidade, com o intuito de conseguir sementes dos órgãos governamentais para o plantio, pois antigamente era preciso pegar as sementes com o Sindicato dos Trabalhadores Rurais em Quixadá. A casa de sementes chama-se “Pai Chigano”. Assim, essa ligação feita, principalmente por parte das lideranças, para remeter às conquistas alcançadas no presente aos seus ancestrais, além de remeter ao passado e à “história da comunidade”, também tem o intuito de que as novas gerações reproduzam essa memória.

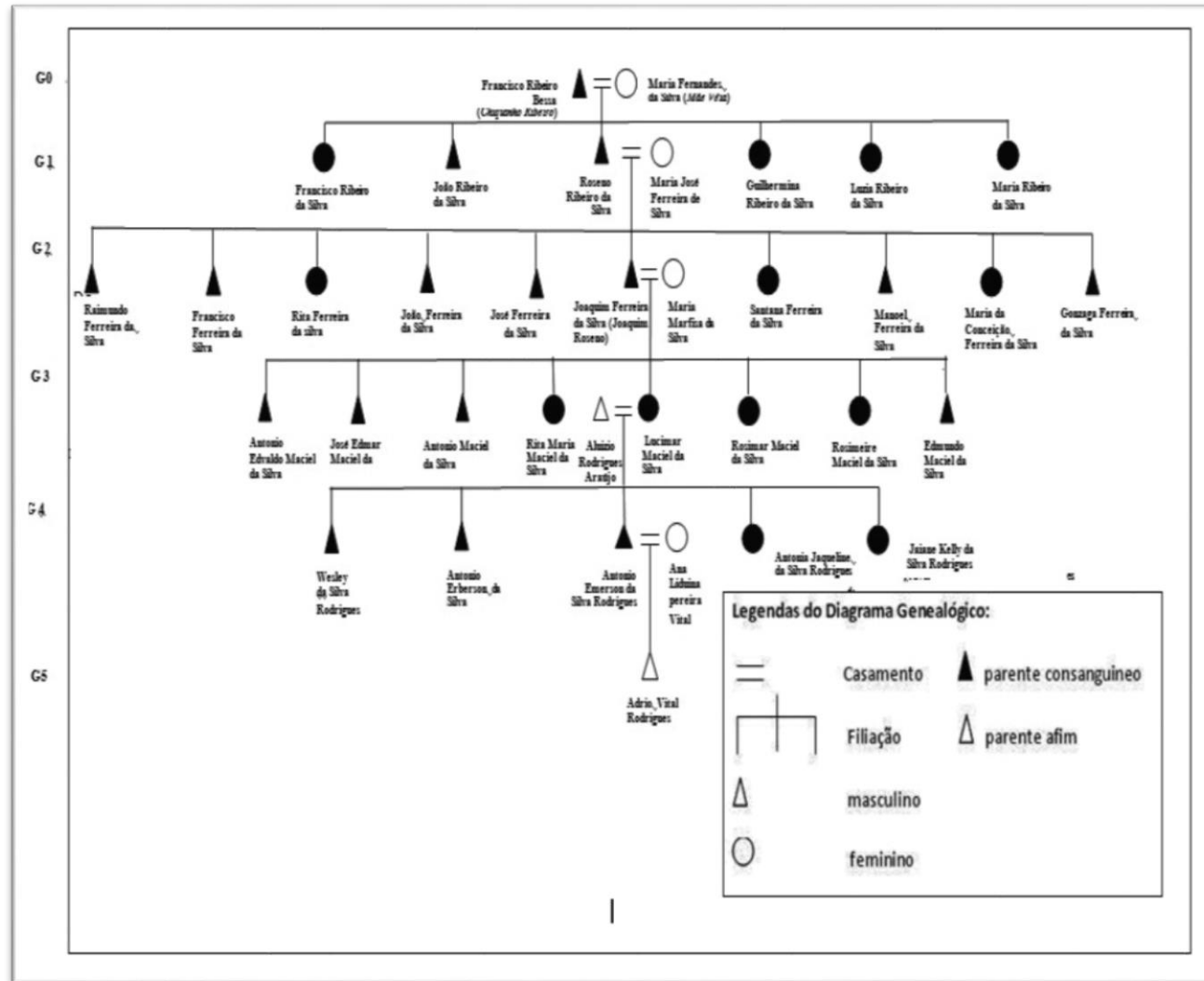
“Pai Chigano” e “Mãe Véia” moravam no terreno conhecido como Sítio Sorocaba, e ela era a líder da dança de São Gonçalo, como também liderança local da coletividade, a primeira guia e matriarca dessa “grande família” da qual todos se dizem descendentes.

Segundo relatos orais dos “mais velhos”, Seu Chiquinho Ribeiro teve 6 filhos, quando vieram para o Ceará todos já haviam nascido: Francisco Ribeiro da Silva, João Ribeiro da Silva, Roseno Ribeiro da Silva, Guilhermina Ribeiro da Silva, Luzia Ribeiro da Silva, Maria Ribeiro da Silva. O pai de Seu Joaquim, atual chefe da dança, Seu Roseno Ribeiro da Silva, tinha 3 anos de idade quando chegou na Serra do Estevão e era o caçula dos filhos. Uma das filhas de Seu Chiquinho, Luzia Ribeiro da Silva, casou-se com Raimundo Eugênio de Souza, um rapaz oriundo de uma família negra da Serra do Estevão, a família Eugênio, num casamento religioso ocorrido em 1924. Por isso, para os moradores dessa comunidade, todos são parentes,

pois descendem dessas duas famílias. Atualmente, alguns sobrenomes ainda remetem a essa origem, como o da família Eugênio da Silva.

De acordo com as narrativas dos moradores do Sítio Veiga, seu Chiquinho Ribeiro Bessa migrou para a Serra do Estevão, por volta de 1906, fugido de Pau dos Ferros/RN, em virtude de um “causo” que os moradores não souberam informar do que se tratava, sabem apenas que seu Chiquinho veio com sua família fugindo de uma perseguição. Dessa forma, a Serra do Estevão era o lugar adequado, haja vista seu difícil acesso, e transformou-se em lugar de refúgio. Na época não havia estradas, somente uma trilha que ligava a Serra do Estevão a Quixadá, com uma vasta vegetação que cobria todo o caminho. As condições de sobrevivência, na época, eram bastante precárias. Algumas narrativas locais apontam que essas terras da Serra não tinham dono, e que, através da ocupação da Igreja e da criação do cartório no município de Quixadá, é que surgiram os donos dessas propriedades. Sendo assim, Seu Chiquinho Ribeiro, em 1930, comprou as terras do Sítio Sorocaba, atual Sítio Veiga, onde está a maioria das residências da família.

Figura 7 – Diagrama genealógico da Família Ribeiro, feito pelo antropólogo do INCRA



Fonte: José da Guia (2012).

Sobre a história da família Eugênio pouco se sabe, apenas que já estava presente na Serra do Estevão quando a família Ribeiro deslocou-se para lá. Com isso, podemos observar que, desde 1906, já havia uma ocupação negra na Serra. Sabemos também que o Sr. Raimundo Eugênio de Souza era filho de Ambrósio Anastácio de Sousa e Dona Marta Eugênio de Souza. Buscamos os ascendentes da família Eugênio, pois estes podem nos mostrar alguma luz sobre o processo de ocupação da Serra do Estevão. Apresento, na próxima página, o diagrama genealógico da família Eugênio.

As narrativas locais apontam que Estevão foi um escravo que fugiu para a região, e como a serra possuía, na época, difícil acesso, não havia estradas, apenas vegetação, era tido como um lugar de refúgio. Em algum momento, pensei que a história do Estevão e da Família Eugênio pudesse se conectar, haja vista a pouca população habitando o lugar. No entanto, só consegui chegar aos pais de Dona Marta Eugênio de Souza, que eram Antônio Eugênio e Vitoriana de Sousa. Os nomes me levam a questionar se esses negros não tiveram um passado ligado ao sistema escravocrata, pois os escravizados só possuíam nome e sobrenome, como verificado aqui. Porém, estas inquietações são apenas dúvidas sobre esse passado, já que não encontramos nenhuma narrativa local que confirmasse tal interpretação e muito menos documentação comprovando que eram negros escravizados ou libertos.

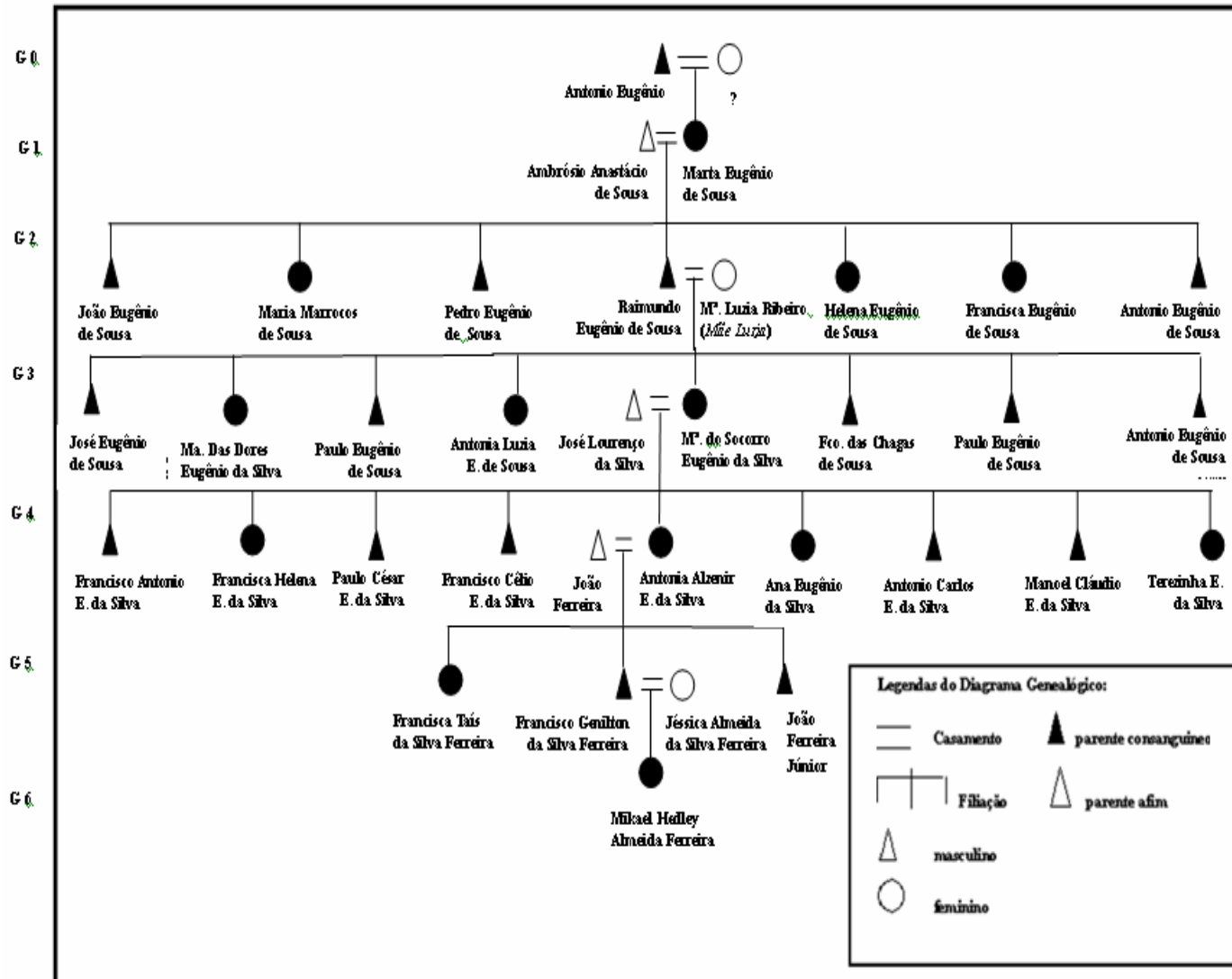
É frequente entre os moradores do Sítio Veiga a realização de casamentos endogâmicos, sendo comum a união entre primos legítimos, embora existam também casamentos com pessoas de “fora” da comunidade. Após o casamento, o casal passa a residir onde for possível cultivar o seu roçado, ou nas terras da família do marido ou da esposa. Se os dois forem herdeiros, a escolha será pelo melhor terreno. Isso porque a descendência é bilateral. Mas as casas são construídas próximas às casas dos pais. Dessa forma, podemos perceber a ligação do parentesco ao território.

A noção de pertencer à mesma família não está diretamente ligada ao uso de um sobrenome, pois existem casos em que o pai não reconhece o filho, mas a coletividade reconhece como membro, um deles é o caso de Antônio Lopes, liderança local reconhecida:

É interessante assim, uma história que é minha e pode ser publicada, eu antes, como sou filho de mãe solteira, minha mãe era solteira e eu fui criado sem contato com meu pai, que faleceu quando eu tinha 10 anos de idade, nunca chamei ele de pai e não tinha nenhum incentivo para chamá-lo assim. Mas por outro lado, a minha mãe sempre me colocou em contato com minha avó, que era mãe dele, meu avô e todos os meus tios, então eu tinha avô e avó negros, porque a minha parte negra é do meu pai, e os meus tios todos era pra chamar de tios, negros também. Só que ela dizia que eu num era filho dele, de meu pai. Então isso foi muito confuso dentro da minha cabeça, ela não

me registrou com nome de pai também. Eu não tenho o meu sobrenome de Eugênio, sou Eugênio, mas não tenho o sobrenome de Eugênio, ela colocou só o nome dela. Mas desde que eu me tornei adulto, a minha origem que eu busco que eu prego pra minha família é de negro.

Figura 8 – Diagrama genealógico da Família Eugênio, feito pelo antropólogo do INCRA.



Fonte: José da Guia (2012).

Alguns sobrenomes das famílias fundadoras foram desaparecendo devido aos casamentos, como os da família Ribeiro. Mas também existem sobrenomes ainda ligados às famílias fundadoras, como grande parte da família Eugênio. Os filhos do Seu Roseno Ribeiro da Silva, antigo puxador da dança, mantenedor da tradição, registrou os filhos como Ferreira da Silva, os dois sobrenomes de sua mulher. Logo, o sobrenome Ribeiro desaparece, e Seu Joaquim, atual mestre da dança, e seus irmãos ficaram conhecidos como Joaquim Roseno, José Roseno, João Roseno, o primeiro nome do pai, e não o sobrenome Ribeiro.

Um fato que dificulta entender as relações de consanguinidade é o costume de chamar de tio ou tia e tomar a benção a todos os indivíduos de geração dos seus pais, como forma de respeito aos mais velhos. Também há o hábito de chamar de madrinha aquela pessoa que segurou o bebê na hora do parto, “aprou”, ou aquelas mulheres que catequizaram ou ensinaram as crianças a ler. Nesses momentos, entre os parentes consanguíneos e os parentes por afinidade não há qualquer diferenciação. Um exemplo disso é a história de Dona Lulu, antiga parteira da comunidade, que, devido à idade avançada, não faz mais partos. Durante grande parte da pesquisa, pensei que Dona Lulu, pelo prestígio que possui na comunidade e o respeito de todos por ela, era parente consanguíneo. Ela aprendeu a ser parteira com “Mãe Luzia” e “aprou” muitas crianças da comunidade. No entanto, este ofício foi transmitido a ela porque nenhuma das filhas de Mãe Luzia tinha interesse. E assim tornou-se, junto com seus descendentes, parentes por afinidade.

A terra foi sendo distribuída entre os descendentes por meio de herança, ficando a área de cultivo cada vez maior. O que fez com que essa coletividade procurasse outras terras para trabalhar e plantar, pagando renda aos proprietários. Logo, o parentesco e o território estão intimamente ligados e estabelecem os limites do grupo.

Apesar das brigas, intrigas e desentendimentos, “os enrascos” entre eles, prevalece a ideia de pertencer a uma mesma família. O poder do parentesco também aparece na transmissão de costumes, crenças e hábitos, na divisão de papéis, e principalmente no São Gonçalo, conforme veremos na próxima seção.

O ritual se concentra, atualmente, nas duas famílias, resguardando-se contra influências e presenças dos “de fora”. Estes vêm aumentando devido aos casamentos realizados. Outro aspecto que chama atenção é que o principal papel, o do mestre da dança, concentra-se no descendente direto. A dança se iniciou com Dona Maria Fernandes, que assumiu seu filho Roseno Ribeiro, e que foi transmitida aos filhos de Roseno, Seu José Roseno e Seu Joaquim Roseno. Apesar de os filhos de Seu Joaquim não se interessarem pelo ritual, a preferência é

dada aos filhos. Prossigo, portanto, buscando entender as relações que outros elementos presentes na comunidade possuem com o rito.

3.2.2 “*Debuiá feijão, despaiá o milho*”: cotidiano e trabalho

A vida social e econômica da comunidade Sítio Veiga está diretamente associada à agricultura. As atividades agrícolas são realizadas em família, onde as crianças também contribuem na plantação. Homens, jovens e idosos limpam e preparam a terra para o plantio de feijão e milho, as mulheres e crianças realizam a plantação. Os idosos homens, apesar da idade avançada, vão todos para o plantio, e alegam que não conseguem ficar em casa e que a vida deles é a agricultura. Todos participam da colheita, com exceção da “quebra do milho”, feita somente pelos homens, ficando as mulheres responsáveis por recolher o milho.

Neste tópico pretendo apresentar a importância da estrutura familiar no desenvolvimento das atividades agrícolas, visto que os laços de parentesco são elementos definidores da identidade dessa coletividade, e também mostrar as transformações ocorridas com a assunção quilombola, problematizando as assessorias técnicas realizadas para melhorar e criar outras atividades produtivas na localidade.

As atividades de cultivo de feijão e milho fazem parte da maioria das famílias. Esta prática, geralmente, é de subsistência. Mas também é possível encontrar outras plantações de jerimum, melancia e cacá, fruta típica da região.

Figura 9 – Plantação de feijão e milho do Seu Antônio Eugênio.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 10 – Seu Antônio tirando o jerimum.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 11 – Melancia colhida no roçado de Seu Antônio.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Antigamente, homens e mulheres se deslocavam para as terras vizinhas, em acordo com os donos das fazendas, para exercer esta atividade de plantio e colheita. Dona Socorro, com 80 anos, narrou como acontecia esse deslocamento em virtude de a família não poder plantar nas terras onde moravam, porque a área era pequena, eles tinham que se deslocar até as terras mais próximas para trabalharem no regime de arrendamento, através do sistema quatro por um – a cada quatro sacos de feijão ou de milho produzidos, um ficava com o dono da terra. Quando, na plantação do feijão e do milho, era dos trabalhadores a semente e o trabalho de

limpar a terra, plantar e colher o produto, garantia o sistema quatro por um. Nesse tempo, as crianças ajudavam na plantação, Dona Socorro narra que tinha 4 anos, na época, quando foi ajudar os pais: “só sabia contar até três”, por isso ficava plantando o milho, em cada “cova, iam três sementes de milho”.

Outra diferenciação apontada por Dona Socorro em relação aos tempos de hoje era que, “naquele tempo”, podiam plantar a fava, que surge depois da colheita do feijão e do milho, importante na alimentação das famílias, e que, atualmente, serve como forragem para o gado dos proprietários, sendo proibido o seu recolhimento.

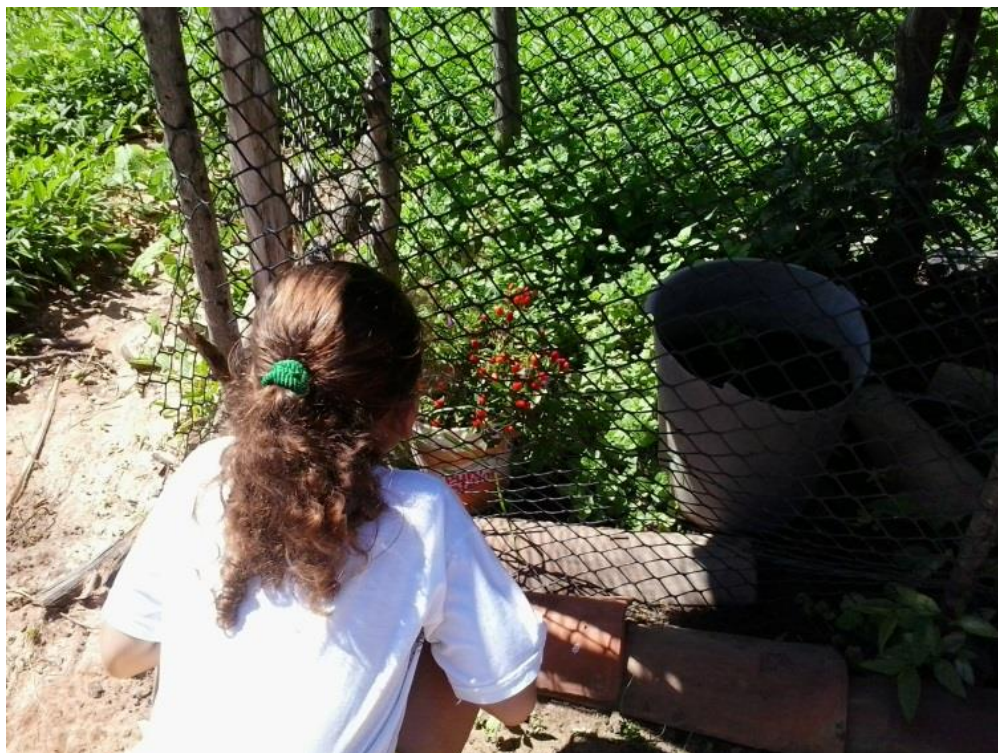
Além da plantação de feijão e milho, com a assunção quilombola e contatos com os agentes externos, chegaram na localidade projetos de “quintais produtivos”, que são hortas nos quintais das casas. Apesar de já praticarem essa atividade de forma tradicional, fazer hortas em seus quintais, muitas vezes não tinham as sementes e nem o material necessários para a implantação desses quintais produtivos, como as cercas de arame que evitam que os animais, criados soltos na localidade, comam as frutas e verduras plantadas. Assim, com a relação estabelecida com Organizações Não Governamentais (ONGs), como o CETRA, o ESPLAR e outras, conseguiram implantar este projeto. No entanto, apenas 16 famílias foram beneficiadas, pois a família escolhe se quer ou não aderir ao projeto. Atualmente existem plantações de alface, cheiro verde, pimenta, cebola, cebolinha, tomate, cenoura, couve-flor, seriguela, manga e acerola.

Figura 12 – Horta de Meire com alface, cheiro-verde e pimenta.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 13 – Horta da casa de Meire Ferreira da Silva, filha do Seu Joaquim.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Antigamente, os produtos agrícolas como feijão e milho, e também as frutas e verduras, eram vendidas na feira da Serra do Estevão e do município de Quixadá, como forma de ter uma renda extra. Hoje em dia esse comércio não acontece mais, são raros os momentos de venda, pois alegam que a rentabilidade é pequena.

Os momentos após a colheita merecem um destaque especial, pois são neles que os vínculos de parentesco são reforçados, além de serem espaços de sociabilidade e troca de alimentos, em que relações de reciprocidade são fortalecidas e estimuladas.

Cada família possui sua plantação de feijão e milho. É comum, no interior, as famílias reunirem os vizinhos e parentes para esta prática. Após recolhido o feijão, tem-se o trabalho de “debulhar”, e com o milho, de “despalhar”. Essas atividades são realizadas de forma coletiva, pois são sacas de feijão recolhidos e muito milho. Logo, quando alguma família colheu o feijão, colocou no sol para secar e está no ponto de ser debulhado, ela convida as pessoas próximas para realizarem esse trabalho que é realizado no período noturno para não atrapalhar as atividades agrícolas diárias. Antes de iniciar as atividades na casa do dono da plantação, este organiza algo fundamental: a comida. Geralmente, oferece aos convidados como alimentação para a noite, várias espigas de milho cozido.

Dessa forma, “[...] a alimentação não é apenas a satisfação de uma necessidade fisiológica, mas também uma forma de comunicação, a ocasião de trocas e de atos de

ostentação, um conjunto de símbolos que constitui, para determinado grupo, um critério de identidade” (VALERI, 1989, p. 191). Assim, o espaço da casa se transforma num espaço de sociabilidade, de troca de conhecimento e onde as histórias de antigamente e da vida cotidiana se misturam. Há sempre aquelas falas que remetem a uma lembrança saudosa do passado: “naquele tempo era animado”. A casa do dono da plantação torna-se o local de trabalho e também um lugar para receber amigos e parentes. E é o lugar mais importante para reunir a família, consanguínea ou afins, tanto para as atividades agrícolas quanto para socialização.

Para esta atividade entre parentes não há pagamento, no entanto prevalece, de forma implícita, a condição: “eu ajudo você e você me ajuda”. Assim, os laços de parentesco e amizade são constantemente afirmados.

Prossigo a análise apontando algumas mudanças ocorridas na interação com os agentes externos que provocaram mudanças profundas no ritual, para adentrarmos no bailado da dança na próxima seção.

3.2.3 Autonomia e políticas de incentivo à cultura

“A fé e a devoção no santo é forte” (Dona Socorro)

Nos tópicos anteriores, viu-se a estreita ligação existente entre a dança de São Gonçalo e a estrutura social da comunidade. Também percebemos que as transformações ocorridas na organização social da coletividade se expandiram, igualmente, para o rito. Dessa forma, abordo aqui a situação que o grupo se encontra e a importância das políticas de incentivo para que possam continuar criando significados e apresentando suas tradições, de modo a preservarem o contexto de suas representações rituais, que dá ensejo à “valorização da cultura e tradições da comunidade”. É importante perceber que, neste processo, a “história da comunidade” ganha um novo ímpeto e seu “resgate” tem sido preocupação constante das lideranças e dos jovens, principalmente nas interações com os órgãos governamentais.

Aprofundaremos, na próxima seção, as diferenciações entre a dança realizada como forma ritual de pagamento de promessa, a dança realizada em eventos culturais e como apresentação dentro da comunidade. É importante destacar que somente com as interações com os agentes externos foi que a dança de São Gonçalo conquistou espaço fora da comunidade. Apesar de que, dentro da comunidade, o ritual adquiriu visibilidade e notoriedade devido à divulgação de sua realização nas rádios da cidade; o que passou a atrair turistas, fotógrafos, pesquisadores, membros de organizações não governamentais, etc. Com a mobilização política

dentro da comunidade, os moradores também ocuparam os espaços institucionais através da dança, apresentando nesses espaços suas demandas, questões políticas e luta pela terra.

Dois eventos são cruciais para entendermos essa visibilidade que a dança de São Gonçalo do Sítio Veiga apresenta na atualidade: o VII Encontro de Mestres do Mundo, promovido pela Secretaria de Cultura do Estado (SECULT) com o apoio do Ministério da Cultura (MinC); e a Semana da Consciência Negra realizada no povoado. O primeiro evento foi realizado em dezembro de 2012, em Limoeiro do Norte, e o segundo fora realizado em novembro de 2013, na própria comunidade. Estes encontros ocorrem todos os anos.

Na primeira ocasião, os organizadores entraram em contato com Ana, Presidente da Associação, para confirmar a presença de Seu Joaquim na entrega dos prêmios que ocorrem todos os anos. É importante destacar que este contato, em nenhum momento, passou pela Prefeitura Municipal. Isso demonstra a autonomia do grupo frente aos órgãos governamentais, e também para decidirem se participam ou não do encontro. No entanto, a organização só havia solicitado a presença do Mestre da Cultura, o que deu ensejo às negociações para a ida de todo o grupo.

A não participação da Prefeitura de Quixadá neste contato demonstra como o grupo tem se posicionado mediante este órgão governamental, rompendo com possíveis relações clientelistas. A busca de autonomia do grupo tem sido uma bandeira constante. Ademais, já que estão fora do contexto religioso, as apresentações em eventos culturais abrem espaço para que o grupo se sinta no direito de exigir um retorno monetário, como mostra o depoimento de Meire:

[...] mas era que o povo, muita gente acha assim: ‘dançar de graça’ né... por isso que hoje quando a gente vai dançar a gente exige um cachêzinho porque você deixa o que fazer, deixa tudo pra fazer em casa, você tá deixando pra ir, é uma coisa assim, mas antigamente você ia e num coisava nada, aí hoje como o papai era mestre da cultura, o papai recebe’ (Entrevista realizada com Meire, maio de 2013.)

Na segunda ocasião, a relação com a Prefeitura de Quixadá foi destacada, pois a Semana da Consciência em 2013 foi o primeiro momento de contato direto entre os membros da Prefeitura de Quixadá e todos os moradores do Sítio Veiga. No discurso dos agentes externos, é reforçado o interesse em tornar a dança de São Gonçalo uma representação da “cultura de Quixadá” e “valorizar a cultura”. É interessante notar que nesse discurso a categoria “negro” não aparece, no entanto, são enfatizadas as “manifestações populares e religiosas” e a “valorização da cultura popular”, com o intuito de transformá-la num patrimônio da cidade.

Com as mudanças ocorridas devido ao processo de reconhecimento étnico, o grupo começa a fazer reflexões críticas sobre o seu fazer e suas relações com instituições de poder. O

fato de relacionar a dança de São Gonçalo “aos tempos dos antigos”, tempos de escravidão, ou seja, ao autorreconhecimento de um pertencimento étnico, mesmo que não seja homogêneo em todo o grupo, já garante uma estabilidade necessária para se posicionar diante de outros agentes externos. Assim, Renato Ortiz (1980, p. 79) destaca a relação das manifestações da “cultura popular” com a sociedade:

A relação entre as manifestações da cultura popular e a sociedade global se define como uma relação de poder. Na medida em que uma sociedade se reproduz através da força e do consenso, tem-se que a sociedade global se caracteriza como um espaço das lutas sociais. A hegemonia dos grupos e da classe dominante tende desta forma a delimitar e penetrar o espaço das classes subalternas. A relação de poder que se observa nos remete assim às relações concretas de poder entre grupos e classes sociais.

É neste cenário que o grupo de São Gonçalo tem buscado sua autonomia, relacionando-se, de forma crítica e reflexiva, com os outros agentes externos. Apesar das tensões entre manter a autonomia desta tradição e aceitar o apoio da prefeitura, o grupo continua enfrentando inúmeras dificuldades decorrentes da falta de recursos e reconhecimento. O que tem acontecido não só com a dança de São Gonçalo do Veiga, mas com os grupos culturais que existem e se preservam, motivados por uma tradição de cunho religioso e ritual comunitário, encontrando-se cada vez mais na pressão de se enquadrarem ao mundo moderno das apresentações e das representações para públicos e plateias. Logo, como entender essa nova dinâmica que a dança de São Gonçalo está envolvida? Se as apresentações “representações” contribuem na continuidade do rito, qual é o espaço dos conhecimentos tradicionais aprendidos e ensinados através das gerações?

Além do Encontro de Mestres da Cultura, não existe nenhuma política de incentivo à dança de São Gonçalo, tanto a nível municipal quanto estadual. O grupo apresenta inúmeras dificuldades, como as vestimentas das dançadeiras e os instrumentos musicais, mas não deixam de realizar suas apresentações e nem de afirmar sua autonomia perante os agentes governamentais, pois, como já dizia Dona Socorro, “a fé e a devoção no santo é forte”.

Figura 14 – Grupo de São Gonçalo com o Vice-Prefeito e o Secretário de Cultura de Quixadá, ao fundo, e as pesquisadoras e fotógrafas do lado esquerdo.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

4 “SE NÃO FOSSE SÃO GONÇALO, AQUI NÃO TINHA ESSA GENTE”: UMA DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA DA DANÇA E O AFIRMAR DE UM PERTENCIMENTO ÉTNICO

“Mas uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática dos rituais, e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas” (TURNER, 1974, p. 20)

Nesta seção, busco compreender, a partir da dança de São Gonçalo realizada na comunidade quilombola Sítio Veiga, como o grupo – mediante suas condições histórica, social e política – estabelece sua forma de realização do culto, e quais sinais escolhe para serem enfatizados enquanto ignora outros sinais na elaboração de uma representação de si, isto é, como o grupo escolhe ou ignora “sinais e emblemas de diferença” (BARTH, 2000, p. 32) em sua dança. Contrastando sua prática no Veiga com as diferentes formas de realização dessa dança no Brasil, busco, a partir dela, perceber suas peculiaridades, diferenças e identificar aspectos comuns. Entretanto, meu interesse não é demonstrar a permanência de um sinal singular, ao longo do tempo, como coisa perpétua, mas como tal ritual leva os moradores a uma afirmação de um pertencimento étnico.

“Se não fosse São Gonçalo, aqui não tinha essa gente”. É a partir desses versos entoados por Seu Joaquim na dança, que surgem elementos para pensarmos a história do grupo, marcada pelos deslocamentos de seus ancestrais, a chegada em uma terra “desconhecida” e a construção de uma “grande família”. Assim, um dos critérios elaborados por essa coletividade para pertencimento ao grupo étnico é partilhar sua história, suas origens e tradições, seus valores, bem como pertencer à grande família, por meio de laços consanguíneos ou afins, conforme aprofundaremos mais adiante. Podemos perceber que os critérios estabelecidos pelo grupo para definir o pertencimento ou a exclusão é consequência de todo o processo histórico vivenciado por este, e não um aspecto primário definidor da organização do grupo. (BARTH, 2000)

As canções possuem uma grande importância, pois é através dos versos entoados que podemos observar os caminhos que o ritual percorreu, ou seja, as canções são atos comunicativos que podem ser compreendidos dentro do contexto em que estão inseridas.

É importante ressaltar que os versos citados acima só foram encontrados na Comunidade Quilombola do Sítio Veiga. A escolha de tais versos para apresentar essa dança procurou enfatizar a maneira como se desenvolve uma narrativa sobre suas origens através das

cantigas, permitindo que essa coletividade fortaleça a ligação da dança de São Gonçalo ao “tempo dos antigos”, ligando esses “antigos” aos herdeiros dos “tempos da escravidão” e a um pertencimento étnico. Além do que, através das canções, o passado é reatualizado, vivido, e a coletividade compartilha sentimentos e valores, reforçando, desse modo, a “unidade étnica” (BARTH, 2000, p. 25) e diferenciando-se dos demais grupos que formam a sociedade envolvente.

Dessa forma, Durkheim (2008, p. 38) destacava: “As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, manter ou refazer certos estados mentais desses grupos”, ou seja, essas categorias religiosas são produtos do pensamento coletivo.

Para entender melhor a dança, parto da análise de Sérgio Ferretti (2004) sobre cultura popular, em que o autor percebe as festas religiosas populares através de dois aspectos: como “[...] um instrumento de integração, de controle social dos subalternos pelo Estado que as promove e regula” ou; como “[...] um ritual de inversão e de resistência, quando os oprimidos podiam exercer sua identidade e cultura”.

Verifiquei, no primeiro momento, a dança no Veiga como um ritual de inversão e resistência, porque no passado foi proibido pela Igreja Católica, mas continuou a ser realizado no Veiga. Afirmá-lo e transformá-lo em seu traço característico permitiu a esta coletividade consolidar sua identidade em torno da categoria “remanescente de quilombos” e reafirmar suas tradições e cultura, permitindo, assim, que começassem a reivindicar seus direitos territoriais constitucionalmente garantidos.

As peculiaridades encontradas na dança no Veiga narram aspectos específicos deste grupo, os quais foram historicamente silenciados como forma de sobrevivência e resistência, como os deslocamentos realizados até chegarem à terra onde constituíram suas famílias, a forma como viviam, seus valores e sua cultura: quem eram as pessoas que cultuavam o São Gonçalo? E era nesses momentos, na dança, que podiam “exercitar sua identidade e cultura”, além de constituírem espaços de sociabilidade em que os laços de parentesco eram constantemente reforçados, e onde ocorriam encontros com os “de fora”.

Acredito que esta foi uma forma criativa, através da arte, encontrada pelos “mais antigos” para que sua história fosse repassada às futuras gerações, resistindo a todas as proibições. São essas estratégias de sobrevivência e quebra do silêncio sobre ser negro e suas condições de vida que abrem espaço para compartilhar suas experiências dentro de um sistema de exclusão.

Também percebi, em um segundo momento, que a dança, atualmente, estaria sendo apropriada como um instrumento de integração e controle social pelo Estado. Com a aproximação do Governo do Estado através da política pública “Mestre da Cultura”³³, na perspectiva de integrar e incentivar esse tipo de manifestação, desencadeou-se também o controle sobre essas populações. Assim, o intuito desta seção é apresentar a dança, apreender os significados e sentidos para esta coletividade, e entender como, a partir deste ritual, o grupo afirmará uma identidade quilombola e se mobilizará na luta pela garantia de seu território.

Enfim, seja na perspectiva de controle, na de ritual de inversão e de resistência (FERRETTI, 2004) ou em outra diferente, ou mesmo em todas, o certo é que deve ser observado o que pontua Maria Lúcia Montes (1998, p. 382): “Entretanto é através da permanência do espírito e da cultura da festa, hoje confinados ao mundo das formas populares em quase todo o Brasil, que se poderiam entender talvez algumas das características mais significativas de nossa sociedade e dos valores de nossa cultura”.

Dessa forma, é em busca dessas “características mais significativas” e desses “valores” compartilhados que partimos nessa empreitada de compreender a dança e os significados atribuídos a ela, através de sua origem e sua estrutura social, que perceberemos a ligação do ritual com o reafirmar de um pertencimento étnico.

Para isso, é necessário um passeio pela memória dos moradores do Veiga, quando lembram o São Gonçalo em tempos passados, pois o alcance da memória “dos mais velhos” sobre fatos, pessoas e lugares pareceu-me uma via interessante para pensarmos a dança e a identidade étnica. Assim, busco, através da mobilização da memória, como a Dança se tornou um elemento de legitimação das demandas em função dos “novos direitos” advindos da identificação de remanescentes de quilombos.

As divergências presentes na memória e nos depoimentos dos moradores, o esquecimento dos nomes e lugares, não deslegitima o grupo e nem a memória como uma categoria importante de análise. Halbwachs apontava para isso (1990, p. 25): “É porque concordam no essencial, apesar de algumas divergências, que podemos reconstruir um conjunto de lembranças de modo a reconhecê-lo.” Através da memória será acionado o passado, em que eles vão remeter à dança e a seus ancestrais, “essa dança é do tempo dos antigos”, “dos negros”. E remeter a esse tempo-lugar é importante para pensarmos: “por que eles dançavam o São Gonçalo? Seria uma forma de inclusão ou prestígio social numa sociedade que os marginalizava?”.

³³ Política pública de incentivo e estímulo às manifestações culturais populares. O reconhecimento enquanto “Mestre da Cultura” ocorre pela Secretária de Cultura do Ceará e o Ministério da Cultura (MinC).

Também consultei estudos sobre a dança de São Gonçalo realizadas no Brasil, além de registros de outra natureza, fontes documentais e literárias, com intuito de perceber como essas fontes podem me ajudar a refletir sobre a Dança de São Gonçalo no Veiga, entendendo suas particularidades e diferenças. Assim, não pretendo fazer um apanhado de estudos sobre a dança de São Gonçalo no Brasil, mas passo a destacar o que é importante nesses estudos para compreender a dança de São Gonçalo no Veiga.

Início apresentando os registros realizados no âmbito dos “estudos folclóricos” no Brasil. O primeiro registro da sua presença no Brasil foi feito por um viajante francês chamado Gentil de La Barbinais, o qual presenciou sua realização na Bahia, em 1718, de acordo com Câmara Cascudo (2002). Neste relato, o viajante francês descreve a dança praticada por uma “imensa multidão”. “Ao som de suas violas”, são destacados elementos como a mistura dos grupos sociais, aspectos sagrados e profanos na dança e a presença de elementos pagãos; uma dança sensual que contrastava com os valores cristãos, sendo esta prática interdita pela Igreja.

Gilberto Freyre (2006), em sua obra *Casa Grande e Senzala*, também assinala os traços pagãos na devoção aos santos luso-brasileiros e o predomínio de um catolicismo “mágico e sensual” na formação do Brasil, atribuindo a São Gonçalo o poder de santo casamenteiro, especialmente para casar as chamadas “moças velhas”.

Em 1948, Silvio do Amaral Moreira, membro da Sub-Comissão Mineira de Folclore, enviou um comunicado à Comissão Nacional de Folclore citando a realização do “Terço de São Gonçalo” na cidade de Juiz de Fora. O que é importante nesse estudo para se pensar a dança no Veiga, é que o autor aponta o aspecto da proibição da Igreja ao culto que “se deu entre 1720 e 1735”, tornando o culto uma “contravenção religiosa”, por ser considerada pelos estrangeiros uma festa pagã, “lasciva” e sensual, que estava em desacordo com as normas da Igreja. (BONFIM, 2006)

Também no estudo da dança de São Gonçalo realizada na serra de Portalegre por Glória C. de Oliveira Morais (2005), a pesquisadora afirma que em meados do século XX a Igreja Católica a proibiu no Rio Grande do Norte, mas que mesmo assim a dança persistiu com os moradores das comunidades do Pêga, do Arrojado e do Engenho Novo. É importante destacar que essas localidades são vizinhas a Pau dos Ferros, de onde as narrativas locais do Veiga apontam a origem do casal fundador, os ancestrais comuns da comunidade. Apenas em 1977 o culto deixou de ser contestado pela Igreja, na Serra de Portalegre, o que não quer dizer que tenha sido aceito.

Neste sentido, esse processo histórico de proibição terá reflexo em vários lugares, fazendo com que os grupos elaborem estratégias de resistência. O que observei no Veiga foi

que a imagem do Santo não fica na Igreja, e sim na casa do Mestre Seu Joaquim. Quando indaguei a uma das lideranças sobre a presença da Igreja no culto, ela respondeu que nunca existiu a presença da Igreja nas danças. Também entrevistei membros da Igreja sobre a realização desse culto e eles afirmaram que é do conhecimento do Arcebispo local, mas que não há nada a declarar sobre isso.

Para Durkheim (2008, p. 73):

[...] não existe religião por mais unitária que possa ser que não reconheça a pluralidade de coisas sagradas. Inclusive o cristianismo, pelo menos na sua forma católica, admite, além da personalidade divina, aliás, tríplice ao mesmo tempo que una, a virgem, os anjos, os santos, as almas dos mortos etc. Também uma religião não se reduz geralmente a culto único, mas consiste em sistema de cultos dotados de certa autonomia[...] Às vezes, eles são hierarquizados e subordinados a algum culto predominante, no qual acabam sendo absorvidos, mas pode acontecer também que estejam simplesmente justapostos e confederados

Acredito que, antigamente, a proibição da Igreja teve reflexos na localidade, fazendo com que os moradores “escondessem o Santo” em suas casas, como uma forma de hierarquização e subordinação do culto ao Santo ao culto predominante católico, a missa, e que, hoje, se mantém como uma prática tradicional, “sempre foi assim”. Também é importante destacar a certa autonomia do culto ao São Gonçalo da Igreja. Ademais, as várias narrativas sobre o Santo no Brasil nos mostram como a Igreja percebia este culto. Mesmo que em determinado momento da história já não houvesse mais contestações, não é certo afirmar que foi aceito. Com a Igreja local de Quixadá acontece o mesmo: não contesta, mas também não há o que declarar. E os padres que vão ao local realizar missas, – existe uma capela dentro da comunidade – não comentam sobre o assunto. São silêncios que também podem expressar descontentamento da Igreja com a realização do culto ou mesmo relações de hierarquização e subordinação.

O estudo de Wellington Jesus Bonfim (2006, p. 49) também apresenta essa perseguição e proibição das autoridades paroquiais a este ritual, pois “alegavam sensualidade e insinuações corporais”, o que estaria em desacordo com a moral cristã. Para o autor, essa perseguição seria responsável pelo banimento desta prática nas cidades, onde a fiscalização era forte, concentrando-se nas zonas rurais, onde as autoridades paroquiais não estavam presentes. Como veremos mais adiante, a dança é praticada, preferencialmente, em lugares desassistidos pela Igreja e órgãos governamentais.

Dessa forma, se o santo busca os lugares isolados é porque se preocupa com as populações historicamente estigmatizadas. Logo, a dança de São Gonçalo é realizada por

negros, ligados pelo seu passado histórico ao sistema escravista, populações que foram invisibilizadas e que vivenciam, hoje, relações racializadas³⁴, nada mais conveniente do que encontrar nessa localidade devotos do santo. A dança representaria não só um meio de demonstrar gratidão e devoção ao santo; de afirmação identitária, mas também uma forma de inserção na sociedade envolvente e busca por reconhecimento social. Podemos perceber isso ao examinarmos a dança, sua origem e estrutura social.

Assim, inicio com uma descrição dos preparativos e do ritual no presente, e como estes estabelecem ligações com a identidade étnica. Para esta análise, parto do entendimento do ritual como “[...] uma abordagem, uma ferramenta, e não como objeto de estudo” (PEIRANO, 2006, p. 03) para compreender como o grupo, através da dança, escolhe seus sinais de diferenciação e pertencimento étnico, seguindo as orientações de Barth (2000, p. 63); entender como o grupo opera “[...] a seleção dos sinais de identidade e a afirmação do valor desses sinais diacríticos, bem como a supressão ou a negação da relevância de outros traços diferenciadores”, pois a dança possui uma ordem social que a estrutura, em que é possível investigar as relações sociais estabelecidas pelos membros do grupo entre si e com a sociedade geral.

Segundo Durkheim (2008, p. 67):

Os fenômenos religiosos ordenam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados de opinião, consistem em representações, os segundos são modos de ação determinados. Entre essas duas classes de fatos há toda a diferença que separa o pensamento do movimento.

Dessa forma, utilizarei o ritual como ferramenta analítica para compreender como o grupo se une e traduz uma concepção comum em práticas idênticas, ritual este que o grupo atribui ser um evento “especial” que surge a partir do trabalho de campo, da concepção nativa, como destaca Peirano (2006, p. 04): “[...] a concepção de que um evento é ‘diferente’, ‘especial’, ‘peculiar’, tem que ser *nativa*. Em princípio, passa a ser ‘ritual’ o que nossos interlocutores em campo definem ou vivem como peculiar, distinto, específico”. Ressalte-se os apontamentos de Tambiah citados por Peirano (2004, p. 09) para pensar a dança de São Gonçalo no Veiga:

[...] o ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de seqüências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas seqüências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição).

³⁴Aprofundei na seção anterior o que entendo por “relações racializadas”.

Perceber a dança como um “sistema cultural de comunicação simbólica” nos faz pensar sobre o que está sendo comunicado, os valores, a “história da comunidade” e a cultura do grupo.

Em seguida, busco na memória e nas narrativas locais as origens da dança, “como era antigamente”, pois como destaca Lask (1998, p. 13) a respeito da visão diacrônica de Barth sobre os dados sociais, “[...] os traços culturais têm um passado que precisa ser compreendido como resultado de um processo, em que vários elementos estão em jogo”.

Posteriormente, descrevo a forma de realização da dança, quem faz parte do grupo, os instrumentos musicais utilizados, as vestimentas, e, por fim, uma análise dos cantos e das letras. Partindo da ideia de que os rituais pertencem à esfera da ação social, esta disposição dos tópicos nos permite entender quem faz, como faz, o que pensa que faz e sua eficácia (PEIRANO, 2006). Dessa forma, são as ações que se ligam às crenças. Para Durkheim (2008, p. 138), “[...] existem crenças que só se manifestam claramente através dos ritos que as exprimem”; corroborando o autor, Peirano (2006, p. 04) aponta que “[...] os rituais revelam visões de mundo dominantes ou conflitantes de determinados grupos”.

As considerações que se seguem são frutos do trabalho de campo, do envolvimento com os sujeitos da pesquisa e de esforço intelectual e pessoal. Assim, apresento o rito realizado no ano de 2013, que, apesar das limitações, acredito ser único e circunstancial.

4.1 Os preparativos: as “esmolas” ao Santo, a convocação dos componentes e a escolha do local

“Porque São Gonçalo ajuda e dá certo” (Seu Joaquim)

O culto a São Gonçalo é um rito religioso, ou seja, “[...] maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos” (DURKHEIM, 2008, p. 38), ou mesmo “[...] regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas” (DURKHEIM, 2008, p. 72) que consiste no culto ao santo, tendo como consequência o “[...] relembrar do passado e, de alguma forma, torná-lo presente por meio de verdadeira representação dramática”. (DURKHEIM, 2008, p. 444)

Atualmente, para que a dança de São Gonçalo ocorra, a preparação exige alguns procedimentos, como: a tomada de decisão do “mestre” sobre a execução, a escolha do local adequado, a convocação de todos que estão diretamente envolvidos na dança e as “esmolas” ao Santo que serão pedidas para o almoço.

A execução da dança pode ser feita de três formas: como pagamento de promessa, como parte de apresentações em eventos culturais fora da comunidade e como apresentações dentro da comunidade. Nesses três momentos, a dança é executada de forma diferenciada. Para melhor compreensão desses momentos, chamarei de “apresentação” e “representação”: os momentos em que o grupo “se apresenta” por fé e devoção ao santo, no cumprimento das promessas³⁵ e nas datas religiosas, em que a dança é executada de forma completa; e os momentos em que se apresenta em eventos públicos, “representando” atos de devoção e fé para um público que assiste, momentos em que o grupo viaja e representa em palcos, canta e dança, “conforme a música”. Nesses momentos, o grupo não apresenta a dança completa e as mulheres ficam calçadas.

Considerarei a dança de São Gonçalo apresentada na Semana da Consciência Negra como uma “apresentação” haja vista que a dança é realizada de forma completa, permitindo com que as pessoas possam pagar suas promessas.

Quando falamos em pagamento de promessas, nas danças de apresentação, o “promesseiro” é responsável por ela, então deverá entrar em contato com o mestre do grupo para ajustar algumas condições, tais como a data e o horário de seu cumprimento, disponibilidade do grupo e o local. Geralmente o dia escolhido é o sábado, por já ter se tornado uma tradição local e por ser o dia em que as pessoas não estão trabalhando em seus roçados, podendo se deslocar de suas casas. Para os moradores, esse período constitui um momento especial, pois subverte o cotidiano dessa população, numa suspensão temporária de suas atividades.

Para que a dança ocorra, é necessário que o promesseiro entre em contato com Seu Joaquim para verificar a disponibilidade do grupo: “Pra tirar a dança, ele vem atrás de nós. Quem tira sou eu e meu parceiro. Aí vem atrás de nós” (Entrevista realizada em março de 2013).

Ao promesseiro recai a responsabilidade de arcar com todas as despesas necessárias para a elaboração da dança, como gastos com alimentação e materiais necessários para que esta aconteça. A responsabilidade é percebida com “sacrifício e satisfação”, o que reforça a gratidão pela graça alcançada. Durante o trabalho de campo, tive a oportunidade de acompanhar um pagamento de promessa ocorrido em julho de 2013, descrito com mais detalhes no próximo tópico, realizado pela irmã do Seu Joaquim, Dona Conceição.

³⁵ O “cumprimento da promessa” é um termo utilizado pelos moradores do Veiga, com o mesmo significado de pagamento da promessa, para referir-se às promessas feitas ao Santo que foram alcançadas, e, assim, a dança é realizada.

A promesseira arcou com as despesas da dança, no entanto, a partilha da comida foi assegurada apenas ao grupo. Devido às dificuldades financeiras no sertão, são elaboradas “novas formas” para que possam ser cumpridas as promessas feitas ao Santo. Apesar da ajuda das pessoas da comunidade, não foi possível garantir refeição a todos que vieram assistir, como de costume nas danças de apresentação. Nesse caso também não houve pagamento ao grupo e o trabalho foi todo voluntário, pois a promesseira foi integrante do grupo por muito tempo.

A tomada de decisão para cumprir a promessa está mais ligada ao mestre e acontece com alguma antecedência em relação à execução da dança, geralmente um mês ou dois. Ele quem decide se realizará a dança ou não, pois se faltar outro membro no grupo, poderá ser substituído, mas o mesmo não ocorre com o mestre. Por exemplo, se uma dançadeira não pode dançar, tem outras dançadeiras esperando a oportunidade. O mesmo acontece com o “parceiro” do mestre que o acompanha nas jornadas, tocando violão e executando o bailado. O único caso em que o mestre foi substituído ocorreu no citado acima, na promessa de Dona Conceição, pois foi substituído pelo “antigo” mestre, irmão mais velho de Seu Joaquim, por decisão da promesseira, como também ela decidiu quais dançadeiras iriam participar. O que é exceção, pois como ela foi uma das dançadeiras do grupo, pediu para que as mulheres que dançaram em sua época pudessem executar essa dança.

Em regra, cabe ao mestre decidir sobre a execução da dança. Assim também ocorreu na dança “tirada”³⁶ na Semana da Consciência Negra, em 2013, conforme veremos no próximo tópico. No entanto, em 2011 a dança não foi realizada, apesar de ter ocorrido o evento, pois uma das dançadeiras havia morrido naquele ano, e o mestre decidiu não “tirar a dança”. Diferentemente do que acontece na Roda de São Gonçalo em Arraias (TO), na qual, segundo Teske (2009), nos casos em que a pessoa que fez a promessa tenha falecido sem cumpri-la, a dança será realizada por algum familiar. No Veiga, quando alguém do grupo ou próximo morre, não é realizada a dança e não há o cumprimento de promessa realizado pelo falecido.

Também no estudo feito por Carlos Rodrigues Brandão (1981) na cidade de Atibaia, em São Paulo, a dança é realizada como Dança e Reza, com o intuito de encaminhar as almas dos falecidos, cumprindo promessas feitas por eles em vida. Dessa forma, realizam uma procissão onde estão presentes imagens de outros santos além de São Gonçalo, como São Benedito e Nossa Senhora.

Em outros estudos realizados nas ciências sociais, como o de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1958), desenvolvido no povoado de Santa Brígida, na cidade de Jeremoabo (BA);

³⁶ “Tirar” é um termo muito utilizado pelo grupo para se referir à realização da dança, à sua execução.

o de Glória Cristina de Oliveira Morais (2005), na serra de Portalegre (RN), nas comunidades do Pêga, Arrojado e Engenho Novo; e o de Wellington Jesus Bomfim (2006), na Mussuca (SE), não foram evidenciados situações de cumprimento de promessa de pessoas falecidas, assim como não ocorre no Veiga.

Depois de tomada a decisão, o grupo irá decidir sobre o lugar em que será executada a dança. No caso da promessa, geralmente acontece na casa do promesseiro, que nem sempre oferece condições mínimas para a realização da dança. Sendo assim, cabe a Seu Joaquim garantir o lugar mais adequado. No caso de Dona Conceição, a promesseira escolheu e reservou o espaço do pátio da escola, que fica em Dom Maurício, pois sua casa em Quixadá não oferecia as condições mínimas para comportar o grupo. A tomada de decisão sobre a data para cumprir a promessa ocorreu com dois meses de antecedência, e a própria promesseira convidou o grupo, o que não é o comum. Isso ocorreu por ser uma das dançadeiras “mais velhas”, como dito anteriormente. É importante observar que as dançadeiras “mais velhas” possuem alguns privilégios no grupo, principalmente quando são/foram guias.

Na “Semana da Consciência Negra”, o grupo é que escolhe o melhor local para a execução da dança. Geralmente, um terreno plano e espaçoso para comportar além do grupo, o público e as barraquinhas feitas pelos moradores, onde são vendidos lanches e bebidas.

Figura 15 – Registro da barraca de lanches no evento realizado em novembro de 2013.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Tomada a decisão pelo mestre e escolhido o local, parte-se para a convocação das dançadeiras que irão dançar. Na promessa, devido ao caráter fortemente religioso, de fé, devoção e respeito, geralmente só as dançadeiras “mais velhas” participam, pois é proibido o riso e as conversas. Nas apresentações culturais realizadas na comunidade, como na Semana da Consciência Negra, e fora, como no Encontro de Mestres da Cultura, as mais novas podem participar, e, geralmente, disputam essa participação, pois é “a oportunidade de ir pra fora”, “de viajar”.

A convocação inicial parte de Seu Joaquim, o Mestre do grupo, que há mais de 50 anos dirige e comanda todas as danças. Ele é responsável por convocar os demais integrantes do grupo: as 12 dançadeiras e o seu “parceiro”, que toca o violão.

Acho que faz uns 50 anos que puxo. É. Faz com certeza. Porque eu era novo, novo, aí até solteiro. A negrada me chamava pra eu ensaiar no lugar das dançadeiras. Mas parece que eu vim começar a tirar depois deu casado mesmo. De 63 pra cá. Eu me casei em 63. (informação verbal)³⁷

Nesta entrevista, o que chama atenção, além do período de tempo que o Seu Joaquim comanda o ritual, é sobre a dimensão do tempo que estabelece. Na entrevista, tem dificuldade para lembrar datas, então ele força a memória através dos eventos, como o casamento, ainda sua situação atual. Assim, por meio de atividades relacionadas ao cotidiano, ele conta sobre quando começou a coordenar a dança enquanto Mestre do grupo de São Gonçalo. Halbwachs (1990, p. 71) já destacava que “[...] a lembrança é, em larga medida, uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente”.

Os integrantes da dança que formam o núcleo base, ou seja, aqueles que sempre são solicitados para realizar a dança nas apresentações, não são exclusivamente moradores da comunidade quilombola Sítio Veiga, pois também são convocadas dançadeiras da sede (Dom Maurício), João Pereira e Pedra Branca. No entanto, os membros do grupo são exclusivamente ligados por laços de parentesco, consanguíneos e afins, que, conforme veremos mais adiante, é um importante elemento para aceitação e participação no grupo, reforçando também a reafirmação identitária.

Assim, sempre que há necessidade de o grupo se apresentar em algum local, seja como pagamento de promessa, seja como apresentação cultural, o núcleo é reunido para ensaiar, e as dançadeiras das outras regiões prontamente marcam sua presença. No cotidiano, como dificilmente consegue-se reunir todos do grupo, a reunião que ocorre nesses momentos para

³⁷ Entrevista com Seu Joaquim em março de 2013.

realização do ensaio antes da dança é marcada por descontração, conversas e risos, fortalecendo os laços de amizade e parentesco entre os integrantes.

Seu Joaquim, o mestre que coordena e comanda a dança, é responsável por conduzir e manter a ordem correta das várias partes da dança, tais como a coreografia, os passos executados, a contagem das jornadas, desde seu início até o encerramento.

Também era dele a tarefa de sair pelas comunidades rurais da região – Dom Maurício, Pedra Branca, Choró e João Pereira – pedindo as “esmolas”³⁸ ao Santo, que são contribuições em gêneros alimentícios ou dinheiro para a realização do almoço comunitário e do café oferecido durante os intervalos da dança.

Mas eu ganho muito tirando esmolos. Agora é ela que vai tirar no meu lugar (aponta para Meire), que eu já tô muito cansado. Aí aquilo, dão uma galinha, dão um capote, dão uma coisa, dão outra junta tudo e quando é no dia...sempre eu conservo um porco pra matar. Aí quando eu tirava, aqui e acolá, me davam um carneiro. As do ano passado me deram um bode deste tamanho (faz gesto com a mão, mostrando quanto o bode era grande), aí galinha, porco, bode, morto naquele dia pra todo mundo comer. Não é só pra quem tá dançando não, é pra quem vem assistir, porque vem muita gente, o povo gosta de assistir. Aí tem o almoço, tem o café, tem tudo. A gente tira a Dança. (informação verbal)³⁹

Atualmente, devido aos problemas físicos e a idade avançada, Seu Joaquim não pode fazer grandes caminhadas e não pede mais “esmolas”, ficando essa tarefa para sua filha Meire, que também é uma das dançadeiras do grupo. Geralmente outras dançadeiras também ajudam nessa atividade, bem como os membros da Associação também se disponibilizam.

Não é somente a dança que é passada às novas gerações, mas também os compromissos e preparativos para se realizar a dança, cabendo aos participantes também organizarem o espaço, as esmolos e o ensaio.

É comum as famílias de outras comunidades, que recebem as pessoas que estão pedindo as esmolos, doarem animais como galinhas, porcos, bodes e carneiros. Poucos doam dinheiro e a Associação também contribui para a dança comprando as galinhas. Geralmente não se pede esmolos nas casas das dançadeiras e nem na casa “dos evangélicos”: muitos deles, ex-dançadeiras do São Gonçalo, após a conversão à religião recusaram-se a doar alimentos para a festa por desmereceram o culto aos santos católicos e por perceberem a dança como um ritual pagão. Os conflitos e tensões não acabam aí. Esta relação entre católicos e evangélicos será aprofundada adiante.

³⁸ “esmolas” também é um termo bastante utilizado na localidade que remete a arrecadação de alimentos feitas dias antes da festa/dança de São Gonçalo

³⁹ Entrevista com Seu Joaquim em junho de 2013.

Podemos perceber as “esmolos” como participantes dos sistemas de dádivas de Mauss (2003), onde é possível observar a presença constante de um sistema de reciprocidades de caráter interpessoal. Ou seja, as comunidades rurais da vizinhança doam dinheiro ou gêneros alimentícios, recebidos pela comunidade do Veiga e transformados em almoço amplo e coletivo oferecido a todos que doaram. Dessa forma, acontece uma tríplice obrigação coletiva de doação, recebimento e devolução de bens, o que Mauss (2003) conceitua como dom ou dádiva.

É importante destacar que esse sistema de troca cria um movimento circular (dar-receber- retribuir) e que a retribuição não ocorre no mesmo instante da ação, pois poderia ser interpretado como equivalência que levaria à ruptura da interação (MARTINS, 2005). Essas trocas interferem na distribuição dos lugares dos membros do grupo social, levando ao reconhecimento, à inclusão e ao prestígio. Assim, o que oferece o almoço individualmente possui um certo prestígio no grupo, sendo a dança realizada somente para o pagamento da promessa alcançada por este.

A matança dos animais começa no dia anterior ao da realização da dança. É uma atividade que envolve jovens e adultos na preparação dos alimentos. Matar o porco, bode ou carneiro é uma atividade masculina, ficando as mulheres apenas com a preparação das carnes. Já as galinhas, é tarefa das mulheres matar e preparar. O excedente de carne que não será consumido no almoço da dança é distribuído entre as pessoas que foram pedir as “esmolos”. Essa atividade, a matança dos animais, ocorre na casa e no quintal da Meire e é marcada com alegria e narração de histórias sobre outras danças que se comentava sobre as farturas conseguidas com a arrecadação de alimentos, a satisfação das pessoas com as comidas. Logo, esse espaço reforça os laços que unem a família, com solidariedade e ajuda mútua entre parentes e vizinhos.

Para a preparação dos alimentos, Meire fica responsável com o auxílio do seu marido, suas filhas e outras pessoas da comunidade, que na noite anterior cortam as carnes, temperam e deixam no congelador das casas para que no dia seguinte sejam preparadas logo cedo. Panelas, pratos, talheres e demais utensílios utilizados durante o almoço para servir a refeição são da Associação, que fez a compra com o dinheiro arrecadado em outras festas e com outras contribuições, podendo usufruir deles qualquer pessoa da comunidade, mediante comunicação e autorização dos membros da Associação.

Outro elemento importante na realização da dança é o ensaio. Conforme a “tradição”, na Dança de São Gonçalo não pode haver falhas para garantir a eficácia do ritual, como veremos mais adiante nas narrativas locais. Ademais, convém destacar que “os mais velhos” acreditam que errar pode desagradar o santo e terá consequências para o grupo, haja

Figura 16 – Imagem do Santo utilizada na Dança de São Gonçalo do Veiga



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 17 – Dançadeira fazendo seus pedidos ao Santo.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

O espaço onde será executada a dança é escolhido por razões de oportunidade, terreno plano, com espaços vazios para realizar a movimentação. Também é ornamentado com palmeiras e bandeirinhas de papel coloridas, que lembram as barracas feitas na época das festas juninas. Ao redor do espaço são colocadas cadeiras para o público. Na ornamentação, encontramos elementos que remetem à ideia de “ser quilombola”, como a bandeira do Quilombo Sítio Veiga feita pelas lideranças, banner contando a história da dança e da reafirmação identitária e fotos sobre a comunidade, desde atividades agrícolas até fotos do grupo. O lugar é preparado de forma a relembrar o passado; a luta da comunidade, os gestos e as narrativas expressas nas cantigas lembram o passado de deslocamentos e peregrinações dos seus antepassados.

Figura 18 – Local onde foi realizada a dança



Fonte: Acervo pessoal.

A divulgação da Dança de São Gonçalo nas redondezas é feita prioritariamente de boca em boca, de forma pessoal, inclusive quando se pede as “esmolos” para a festa. Atualmente, eles conseguiram um espaço de divulgação na rádio local, que divulga as cantorias realizadas em Quixadá, sua data e o motivo da realização.

Com o cenário montado, no embalo do bailado e das batidas do tambor, apresento o ritual de celebração em homenagem e louvor ao santo português.

4.2 O ritual de São Gonçalo

“São Gonçalo é um santo, muito milagroso. É de Deus amado, é de todo o povo” (Cantos da Dança)

Neste tópico, apresento uma descrição deste rito que acompanhei durante a Semana da Consciência Negra realizada no dia 23 de novembro de 2013. Em outros momentos presenciei a realização da dança, como em 24 de novembro de 2012, e também a dança realizada com intuito de pagar promessa, em julho de 2013. Dessa forma, apresento algumas diferenças e semelhanças entre essas danças para que possamos compreender os significados que adquirem em contextos determinados, tanto de “apresentação” como de “representação”, observando as rupturas e mudanças que este rito percorreu, as quais permitiram a incorporação de novos elementos.

No mês de novembro é celebrado, em diversos locais, através de eventos e publicações, a “construção histórica da cultura brasileira” pelas populações negras (JURKEVICS, 2006, p. 196). Este mês foi institucionalizado o “mês da consciência negra”. Assim, grande parte das comunidades quilombolas no Ceará realizam festejos para comemorar esse mês em suas localidades.

Os meus primeiros contatos com o grupo do Sítio Veiga ocorreram num período de novembro. Na primeira dança, realizada em 2012, estava acompanhando a dança como visitante, interessada em conhecer esse culto, que foi amplamente comentado no Encontro Estadual das Comunidades Quilombolas⁴¹ em Tururu. Neste momento, não fiz registros fotográficos nem gravações de áudio, pois ainda não havia estabelecido laços com essa coletividade e decidi apenas acompanhar atentamente o ritual. O que me chamou atenção nesse primeiro momento, além do ritual em si, foram os discursos políticos que estavam sendo acionados, nos intervalos, sobre a identidade quilombola: “a dança faz parte da nossa tradição, da tradição dos negros, dos quilombolas”. – Por que, naquele momento, as lideranças remetiam a dança a um pertencimento étnico, a uma reafirmação enquanto negro e quilombola? Quais elementos presentes na dança permitiam fazer essa ligação? Que papel desempenha a Dança de São Gonçalo na vida social desse agrupamento? Foram essas inquietações iniciais que me fizeram retornar e estabelecer o foco da minha pesquisa.

⁴¹ O Encontro das Comunidades Quilombolas do Estado do Ceará é um encontro organizado pela Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Ceará (CERQUICE) e ocorre todos os anos em diferentes comunidades quilombolas espalhadas pelo território cearense. Em 2012, ocorreu na Comunidade Quilombola de Águas Pretas, no município de Tururu.

Em 2013 voltei a acompanhar o ritual, agora como pesquisadora e já tendo realizado várias visitas e entrevistas com o grupo social, estabelecido laços de amizade e confiança, definido o objetivo da pesquisa e o foco, que é entender a participação da dança de São Gonçalo no afirmar de uma identidade quilombola, ocasionando nessa coletividade uma mobilização em torno de uma categoria jurídica de “remanescentes de quilombos”, e, assim, reivindicar seu território junto ao Estado. Neste sentido, passei a tirar fotos, registrar a dança, gravar os cânticos entoados, conversar com as pessoas, tanto as dançadeiras quanto o público em geral que estava assistindo. O objetivo era descobrir os elementos da dança que permitiam essa ligação com uma identidade quilombola e, em vista disso, entender as relações sociais construídas, bem como entender as intrínsecas relações com aspectos políticos, econômicos e sociais.

O evento, denominado pelos moradores como “Semana da Consciência Negra”, conta com uma programação mais extensa que se inicia na terça-feira e só termina no sábado, com a realização da dança. Além das atividades religiosas, há apresentações artístico-culturais do grupo de dança formado pelas jovens da comunidade, campeonatos de futebol, bingos, desfiles com as crianças e jovens da comunidade – conhecido como desfile das “belezas negras” –, serestas, palestras e oficinas para discussão da identidade negra, atividades agrícolas e produtivas realizadas na Casa de Sementes.

A semana objetiva mobilizar a comunidade para a afirmação identitária. O discurso de “ser quilombola” é constantemente enfatizado, para que a coletividade “não tenha vergonha” da “nossa origem”, no sentido de fortalecer a autoestima dessa população. Conforme o depoimento de uma das lideranças, o ex-Presidente da Associação Antônio Lopes:

Todo mundo relacionava nós, as comunidades que estavam aqui próximas da gente, como os ‘negros do Veiga’, só que nós não se reconhecia como isso. E essa foi a maior luta, a luta de conscientização, que a gente continua fazendo, é por isso que vem a questão da consciência negra, a Semana da Consciência Negra para que a comunidade possa se reconhecer tal como negra e se reconhecer que, mesmo sendo negra, ela é uma comunidade valorizada, ela é uma pessoa valorizada, ela pode se sentir como qualquer outra pessoa. (informação verbal)⁴²

Desta maneira, podemos entender a importância da dança na organização política dessa coletividade, da realização deste evento todos os anos, pois, como enfatizam as lideranças, é o momento de “conscientização” sobre questões referentes às condições das populações negras. Discussões que não são feitas no cotidiano sobre “ser quilombola” ganham espaço nessa ocasião. Também são discutidos os preconceitos e discriminações que

⁴² Entrevista com Antônio Lopes em abril de 2013.

historicamente acompanharam essa coletividade e as relações racializadas que ocorrem no cotidiano.

Durante essa semana e nos meses que a antecedem, percebi uma grande agitação na comunidade. As conversas eram, geralmente, em torno do evento, da animação e da rivalidade dos homens para o campeonato de futebol e os times que seriam formados, a organização dos bingos e a discussão sobre os objetos da premiação, os ensaios do grupo de dança artístico-cultural e o ensaio da dança de São Gonçalo, as decorações dos lugares onde seriam realizadas as atividades do evento, as comidas a serem preparadas. Enfim, a espera ansiosa que termina no evento. Presenciei as pessoas demonstrando grande entusiasmo e, posteriormente, os fatos ocorridos, sendo comentados durante um bom tempo.

São esses momentos que parecem suspender temporariamente a rotina dessa população, além de permitirem a reprodução social do grupo, pois possibilitam que, durante o evento, pessoas de outras comunidades vizinhas ou mesmo do município de Quixadá participem, sendo fundamentais nesse sentido, ao possibilitar o encontro de diferentes famílias, fortalecendo as redes de relações sociais e propiciando namoros e futuros casamentos.

A organização do evento exige uma participação e comprometimento dos moradores. Geralmente, as lideranças distribuem as tarefas e atividades a serem executadas, e também é realizada uma assembleia com todos os moradores, em que são tomadas decisões coletivamente sobre questões do evento, pois durante a semana são vendidas comidas, bebidas e guloseimas e se discute quem pode vender e sobre a destinação do dinheiro arrecadado.

Como apontou Ferreti (2004), para as pessoas que organizam a festa, o momento de preparo e realização é um trabalho “intenso e prazeroso”. As relações de parentesco são fortalecidas, gerando um espaço de solidariedade e sociabilidade entre os parentes, no qual as conversas são colocadas em dia.

Para organizar e custear a semana, as lideranças também procuram apoio financeiro dos – como eles próprios denominam – “amigos do quilombo”, que geralmente são pessoas próximas que apoiam e contribuem na luta da comunidade por melhores condições de vida e incentivam suas manifestações culturais, e por isso acabam ajudando financeiramente. Esse apoio financeiro é necessário para comprar o material das premiações do campeonato de futebol, dos bingos e do desfile das “belezas negras”, a decoração do evento todo e também a compra de alimentos para a dança de São Gonçalo, além do que foi arrecadado nas “esmolos”, haja vista a preocupação com a fartura de comida. Deste modo, contam também com a ajuda de um vereador de Quixadá que, todos os anos, contribui financeiramente. Indaguei a uma das lideranças sobre esse apoio e se havia troca de favores, e o que me foi respondido é que não

havia nenhuma ligação partidária e nem troca de favores, apenas as lideranças informavam aos moradores sobre as pessoas que haviam apoiado o evento e o vereador era citado, como todas as outras que haviam ajudado. É claro que nem todos percebem dessa forma! Apesar de não haver uma ligação direta, muitos acreditam que as lideranças são ligadas ao mesmo partido do vereador, enquanto outras não fazem nenhuma ideia sobre isso.

No evento, o São Gonçalo tem data certa de apresentação no calendário de atividades, que é o sábado. A dança se inicia pela manhã, a partir das 8h, e só termina com o pôr do sol, às 17h.

A maioria dos moradores do Sítio Veiga se reconhecem como católicos e devotos de São Gonçalo, os evangélicos⁴³ existem, mas estão em pequena quantidade. Além da dança, a prática religiosa dos católicos compreende as cerimônias instituídas pelo catolicismo oficial, realizam orações de forma isolada ou participam de eventos coletivos, como missas e novenas⁴⁴ na comunidade e no Distrito de Dom Maurício.

Os atos pessoais de devoção a São Gonçalo ocorrem de maneira diferente. O devoto, individualmente, faz um pedido – saúde, tranquilidade, boa colheita, casamento, outros –, e, alcançando “a graça” do pedido realizado, ele convida o grupo para realizar a dança. A própria dança é o meio de ligação entre o devoto e o santo, pois é através dela que o devoto agradece as graças recebidas e presta culto ao Santo. No entanto, nesse evento não há, anteriormente, nenhuma promessa a ser paga. É a própria comunidade quilombola do Sítio Veiga que realiza essa homenagem em agradecimento ao Santo. Nesse momento, se outras pessoas quiserem cumprir suas promessas, podem o fazer.

O sábado foi escolhido pela coletividade para celebrar São Gonçalo por ser um dia de folga do trabalho e com o domingo para descansar, permitindo as pessoas dançarem até terminar o dia e, às vezes, realizarem outra festa depois. É um dos poucos momentos de lazer e diversão, do compartilhar comidas e bebidas, dos encontros e de cultuar o Santo, um dos poucos momentos em que os moradores saem do seu cotidiano para brincar e se divertir, mas também para ter fé e devoção ao “Santo milagroso”.

Durkheim (2008), em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, discute a importância da religião como elemento recreativo e estético (2008, p. 452) e segue destacando

⁴³ Encontramos na comunidade pessoas que se dizem evangélicas, mas esse é um fato recente. Apenas em 2007 essa comunidade passou a ser visitada por membros da Igreja Assembleia de Deus, convertendo alguns fiéis que hoje se dizem “seguidores das leis de Cristo” e se autodefinem como *crentes*. Uma dançadeira de São Gonçalo converteu-se a essa igreja e deixou de participar da dança. O ex-presidente da Associação também é evangélico, no entanto, a Associação continuou a apoiar a realização da dança durante seu mandato.

⁴⁴ O termo *novena* é utilizado para designar qualquer encontro religioso com a intenção de rezar para um santo católico. Pode ser apenas um encontro, nove ou um mês inteiro, como é o caso das novenas no mês de maio.

a interdependência entre cerimônia religiosa e festa, a aproximação dos indivíduos, o estado de “efervescência” coletiva que possibilita a transgressão às normas. Essa relação estreita entre religião e festas foi apontada por Durkheim (2008, p. 372), e podemos perceber no Sítio Veiga que “[...] nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade”, pois quebra o ritmo regular do dia a dia, promove a sociabilidade e a solidariedade no grupo e com o público, os laços de parentesco são reforçados e reafirmados, bem como o sentimento de pertencimento e identidade do grupo.

Norberto Luiz Gaurinello (2001), professor de História da USP, entende a festa como um ato coletivo que implica uma determinada estrutura social de produção, ou seja, ela é preparada, planejada e executada segundo as regras elaboradas no interior da vida cotidiana e “[...] envolve a participação coletiva na sociedade em seu conjunto ou em grupos nos quais os participantes ocupam lugares distintos e específicos; aparece como uma interrupção do tempo social, suspensão temporária das atividades diárias; articula-se em torno de um objeto focal: um ente real ou imaginário, um acontecimento, um anseio ou uma satisfação coletiva; e, por fim, pode gerar produtos materiais ou significativos, principalmente a produção de uma identidade” (GAURINELLO *apud* COUTO, 2011, p. 09).

Em relação ao dia escolhido ser o sábado e ter se tornado tradição local, lembramos o que entende Durkheim (1989, p. 372- 373) quando se refere ao descanso para atividades religiosas, apontando que “[...] o caráter distintivo dos dias de festa corresponde, em todas as religiões conhecidas, à pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada à medida que estas apresentam objetivo religioso”. É o que acontece no Veiga: com a realização da dança, ocorre uma interrupção do tempo social e suspensão temporária das atividades cotidianas, sendo realizada no dia de sábado. Para Durkheim (1989, p. 419), “[...] o que constitui essencialmente o culto é o ciclo das festas que voltam regularmente”. Nessa perspectiva, o São Gonçalo tem o mês de novembro para sua celebração. A fixação desse mês foi uma alteração ocorrida com o processo de mobilização em torno da identidade étnica, pois “antigamente” a dança era realizada somente com o intuito de pagar promessas e não havia regularidades. Essa mudança foi fundamental para o estabelecimento de vínculo entre a manutenção da dança no Veiga e a identidade quilombola, acrescentando-se à dança de São Gonçalo a expressão de um sinal diacrítico dos quilombolas do Sítio Veiga.

O sábado da semana da consciência negra ficou para os moradores do Sítio Veiga como a comemoração do “dia do santo”. O interessante é que, na literatura sobre o santo, é apontado o dia 10 ou 12 de janeiro como o dia de festividade a São Gonçalo por ocasião de sua

morte nesse período. No entanto, os quilombolas do Veiga não fazem nenhuma referência a essa data.

A realização da dança sempre esteve ligada ao pagamento de promessa, porém, nos dias atuais, é possível observar apresentações diversas fora da comunidade procuradas por diferentes solicitantes, desde órgãos governamentais até escolas, o que, para ajudar em nossa análise, chamamos, como visto anteriormente, de “representações”. O grupo apresenta um espetáculo de fé e devoção a São Gonçalo, mas sem a preocupação de executar todas as jornadas da dança.

Na dança de São Gonçalo realizada na “Semana da Consciência Negra”, em 23 de novembro de 2013, pude acompanhar todos os seus preparativos e observar o ritual. No sábado, acordei logo nas primeiras horas da manhã, já que pretendia acompanhar todos os preparativos ainda pendentes da dança. Estava hospedada na casa de uma das dançadeiras e acompanhei sua preparação, composta por trajes de cor branca e adornos para enfeitar.

Para Mary Douglas (1976), não há vestuários ou outros usos práticos que fazem parte do cotidiano dos quais não nos apoderamos como adereços teatrais, para dramatizar a maneira pela qual queremos representar os papéis e a cena que estamos apresentando, ou seja, tudo o que fazemos é significativo e tem seu peso simbólico consciente. Assim, os enfeites e vestir-se de branco no ritual reatualiza um espaço-tempo não vivido por elas, mas presente e expresso nos versos, além do que o “vestir branco” concebe a ideia de pureza, do sagrado, do respeito:

Vamos embora menina, (2x)
 pro canto da cachoeira; (2x)
 Todas vestidas de branco, (2x)
 em traje de lavadeiras (2x)

A dançadeira mora perto da capela, logo no início do território quilombola, onde se encontra o ponto mais alto da localidade, pois o terreno é bem acidentado e tem-se a sensação de estar descendo. Acompanhei a dançadeira em direção ao ponto de encontro e observei uma barraca construída próxima à casa de Seu Joaquim, onde seria realizada a dança. Quando chegamos, para nossa surpresa, ainda não havia chegado ninguém, então ajudei a enfeitar o local em que seria realizada a dança.

O local da dança era uma barraca feita com palha de coqueiro, e as outras dançadeiras haviam feito bandeirinhas coloridas para colocar no teto e enfeitar, lembrando as barracas de festa junina. Uma bandeira, criada por uma das lideranças utilizando as cores do

“movimento quilombola nacional”⁴⁵, representando os símbolos dos quilombolas do Veiga, também foi colocada para enfeitar o lugar junto com um banner sobre a dança.

O terreno havia sido limpo no dia anterior por umas das dançadeiras, o que podemos perceber como uma tentativa de preparar o local, purificar, reordená-lo, preparando-o para outro momento, que era o de receber o Santo para prestar as devidas homenagens. Isso remete às considerações de Mary Douglas (1976) sobre pureza e impureza. Aos poucos foram chegando as dançadeiras e um dos tocadores. Algumas dançadeiras não moram na comunidade, o que dificulta chegarem mais cedo.

Figura 19 – Local da dança e as primeiras movimentações.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

As dançadeiras presentes foram pegar as cadeiras na casa de Seu Joaquim, para que o público pudesse sentar e assistir à dança em volta da barraca. Outras foram arrumar o altar onde seria colocado o Santo. Uma mesa com uma toalha branca seria onde ficaria a imagem do São Gonçalo.

Já eram mais de 9h quando todos do grupo já estavam presentes e começava a chegar o público, geralmente formado por pessoas mais idosas e crianças. Os adultos e jovens demoram mais para chegar. O público se aglomerou em torno das dançadeiras e tocadores para não perder os detalhes do bailado, e as crianças se preocuparam em comprar as guloseimas que eram vendidas durante o evento.

⁴⁵ O Movimento Nacional das Comunidades Quilombolas Rurais (CONAQ) tem uma bandeira que o representa, distribuída nas cores preto, amarelo, vermelho e verde.

Figura 20 – O público no início da dança.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

O grupo da dança de São Gonçalo é formado por dois homens – os tocadores (violão e tambor), vestidos com calça, camisa branca e calçados com sapatos, e doze mulheres – as dançadeiras, todas vestidas de branco e descalças – falaremos mais do grupo adiante.

Seu Joaquim reúne o grupo e pede para começar a dança. Logo, todos do grupo sobem até a casa de Seu Joaquim, o público acompanha a movimentação atento, seguindo os passos do grupo até a casa. Chegando lá, Seu Joaquim pega o seu tambor e começa a bater seus primeiros toques. Rapidamente as mulheres se organizam em duas fileiras: uma fileira atrás de Seu Joaquim, e outra atrás do seu sobrinho, o tocador de violão Osvaldo Ferreira. A criança responsável por carregar o santo no cortejo até o local da apresentação é neta de Seu Joaquim.

Cada fileira representa o “partido”, e cada dançadeira possui uma faixa: do lado do Seu Joaquim a faixa é rosa, e do lado do Osvaldo a faixa é azul. A posição das dançadeiras e a cor da faixa que elas carregam não se alteram, pois existe uma hierarquia na posição de quem está mais à frente das fileiras; e atrás dos tocadores ficam as guias. Quando uma dançadeira precisa parar de dançar, outra dançadeira entra, substituindo-a. Os pares que se formam: uma dançadeira com a faixa rosa com outra dançadeira com faixa azul, chama-se “pareia”. A dançadeira que está entrando, geralmente, já tem sua pareia, ou seja, seu par correspondente na outra fileira.

Figura 21 – Grupo se preparando para iniciar a dança.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Essa distribuição em cordões azul e rosa lembra uma pesquisa de Meyer (1995) a qual estudava sobre as Cavalhadas, Cheganças e Congadas. Segundo ela, eles se dividiam nas cores azul e vermelha. A cor azul representava os Cristãos, enquanto o vermelho simbolizava os Mouros. Já na localidade, não consegui encontrar nenhuma justificativa para essas cores, nem referência a essa possibilidade apontada por Meyer.

Organizada as fileiras, os partidos, os tocadores e depois as dançadeiras, à frente do cortejo está a neta do Seu Joaquim, carregando o São Gonçalo. Observei que o santo não estava na Igreja, na capela que existe no povoado, e sim na casa de Seu Joaquim. Quando perguntado, Seu Joaquim desconversa: “Não, a gente deixa o santo em uma casa por ali e vai buscar, aí já sai de lá cantando até chegar no ponto de nós tirar a dança” (informação verbal)⁴⁶. Dificilmente os moradores fazem a ligação de São Gonçalo com a Igreja.

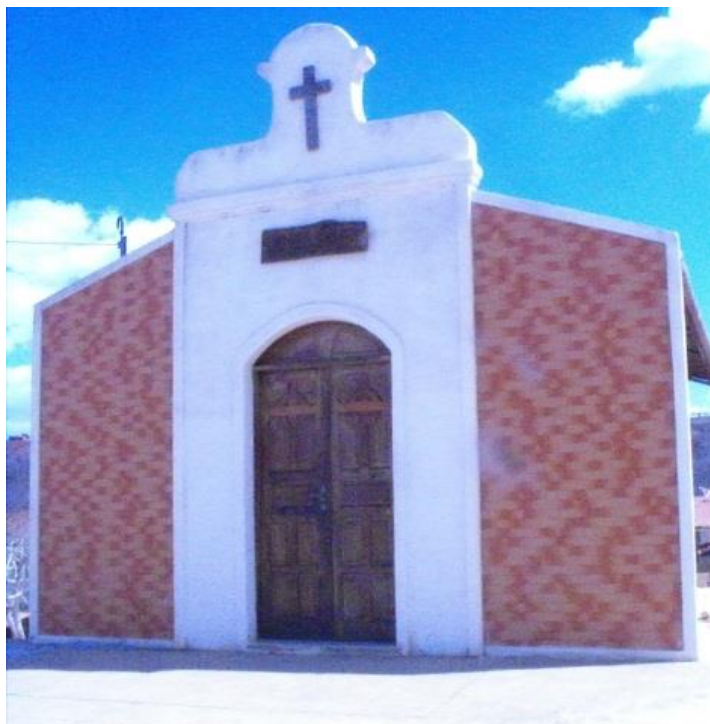
Segundo relatos dos moradores “mais velhos”, é possível pensar que isso ocorreu devido à pouca presença de representantes eclesiásticos antigamente, pois o acesso à terra onde está localizada a comunidade era difícil, não havia estradas, somente uma trilha que ligava a comunidade a Quixadá. O isolamento religioso levou-os a desenvolverem práticas e crenças peculiares trazidas do Rio Grande do Norte e encontradas aqui com outras práticas,

⁴⁶ Entrevista com Seu Joaquim em janeiro de 2013.

ressignificando os preceitos católicos. Logo, a vivência religiosa dessa população, historicamente, aconteceu de uma forma particular em que os agentes de culto eram parentes, afins ou consanguíneos, ligados também por laços de amizade. As visitas de representantes eclesiásticos iniciaram na sede do Distrito de Dom Maurício, só recentemente chegando no Sítio Veiga.

Em 2006, o Padre Miguel Candas, capelão da Casa de Repouso São José, antigo Mosteiro Santa Cruz, ligado às CEBs, diferentemente dos outros párocos, começou a fazer visitas a esta coletividade, realizando missas e organizando projetos sociais e não se opondo à prática da Dança na localidade. Pelo contrário, ele foi a primeira pessoa a questionar às lideranças sobre essa dança estar ligada “aos tempos de escravidão”, pois, vindo do Maranhão, havia percebido nas comunidades rurais negras manifestações culturais parecidas. Com a construção da Capela de São Pio dentro da comunidade, foi possível a Igreja realizar suas missas dentro do território quilombola.

Figura 22 – Capela “São Pio”, capela da comunidade.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Neste sentido, os estudos de Queiroz (1958, 1978) sobre o campesinato brasileiro destacam a ausência de padres em povoadamentos rurais afastados, o que incentivava os moradores a desenvolverem suas próprias atividades religiosas, tendo como base as relações

familiares, ou seja, os rituais de devoção e fé se tornavam herança, porque eram instruídos pelos pais e baseados nos preceitos do grupo. Deste modo, a religião tinha “[...] um papel, antes de mais nada, social” (QUEIROZ, 1978, p. 84). Como também aparece presente na análise de Brandão (1980, p. 18) sobre a religiosidade em Itapira (SP), em que destaca que os moradores criaram “[...] por sua conta e risco, os seus próprios modos sociais de produção do sagrado”.

Acredito que isso foi observado no Veiga. Mesmo com a ausência de representantes eclesiásticos na localidade, a vida de seus habitantes estava repleta de crenças e práticas religiosas. Algumas foram desaparecendo, outras foram se fortalecendo, como as promessas a São Gonçalo e as novenas. Mas o que era marcante nesses momentos era a reunião dos familiares e amigos em torno de uma atividade religiosa.

Penso que este pode ser um caminho para entendermos como a dança se transforma em “sinal ou emblema de diferenciação” (BARTH, 2000), pois essa prática religiosa sempre foi presente na comunidade, mas foi através do contato, da informação, da interação social, a princípio com o Padre Miguel, que essa prática começou a ser ressignificada, como propõe Barth (2000, p. 26):

[...] as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. A interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias.

Na literatura sobre o Santo, é comum a Igreja Católica se opor ao seu culto. As razões para isso versam sobre a ligação de São Gonçalo com os errantes, com as prostitutas, os violeiros e os membros fálcos masculinos, que é uma coisa inadmissível à moral católica. Logo, São Gonçalo ficou numa posição hierárquica inferior da Igreja, na marginalidade, o que também foi uma posição ocupada por essa comunidade do Veiga ao longo do tempo. Com a reafirmação de uma identidade quilombola e negra é que essa comunidade inicia o processo de visibilidade, mas, assim como São Gonçalo, esses habitantes também foram marginalizados.

Um exemplo de que esse passado histórico deixou marcas no presente, e insiste em permanecer, foi na realização da “Missa Quilombola”⁴⁷ na Semana da Consciência Negra. As lideranças pediram para que o padre em algum momento fizesse referência ao processo de reafirmação da identidade étnica daquela coletividade, ou mesmo lembrasse o São Gonçalo e

⁴⁷A “Missa Quilombola” foi um evento criado pelas lideranças, realizado todos os anos na Semana da Consciência Negra, com o intuito de chamar atenção para o reconhecimento étnico através da religião.

sua festa. No entanto nada foi falado, nem sobre a mobilização política e nem sobre o culto a São Gonçalo.

Assim, para entender melhor como é a relação da Igreja com o povoado atualmente, procurei os membros da Arquidiocese de Quixadá para saber a posição da Igreja local em relação ao culto. Percebi que era um assunto polêmico: no primeiro momento, não podia usar o gravador até saberem no que eu estava interessada; depois não queriam conversar sobre, mudei de assunto; e, ao final de uma longa conversa, insisti novamente, no que me falaram que a Igreja sabe da existência, mas não se “preocupa” por não gerar díizimo: “nem é contra, nem é a favor”. Logo, não era um assunto que estavam interessados em falar.

Essa tensão latente entre a religiosidade oficial, representada pela Igreja, e o catolicismo popular, partilhado pelos devotos de São Gonçalo, se manifesta destacadamente durante o evento da Semana da Consciência Negra, na Missa Quilombola, como vimos, e depois nos dançadores quando menosprezam as missas e as outras atividades, afirmando que o “compromisso é com o Santo e não com o padre”.

A dança de São Gonçalo realizada no Veiga prioriza a valorização de sua forma particular de louvor, desvinculada da Igreja. Herdada dos “ancestrais” da comunidade e transmitida às novas gerações, apresenta características peculiares encontradas apenas ali. Como me explica Seu Joaquim, “Essa dança de São Gonçalo não é todo mundo que tira. Aí a nossa é meio difícil”. Sendo assim, vamos entender como a dança acontece.

Seu Joaquim inicia o cortejo entoando os cantos que vão sendo seguidos pelas dançadeiras. Ele começa cantando:

Ô que caminhos tão longe,
Ó que areia tão quente,
Se não fosse São Gonçalo,
Aqui não tinha essa gente.

Essa cantiga que inicia o cortejo de São Gonçalo até o local onde será executada a dança tem elementos significativos da trajetória desse grupo, pois ela narra a chegada do casal fundador da comunidade, que se deslocou de Pau dos Ferros/RN até Quixadá, mais precisamente até a Serra do Estevão (“Ô que caminhos tão longe”). O clima árido do sertão, hostil, que no verão deixa a paisagem cinza e seca, e onde é comum acontecerem queimadas que provocam as altas temperaturas a que chegam (“Ó que areia tão quente”). E, por último, a fé e a crença na proteção do santo para guiar os passos pelos caminhos até onde esse casal

fundador irá se instalar e abrigar sua família, originando, assim, a comunidade conhecida hoje como “Sítio Veiga”.

Deste modo, observamos que, através das canções, o rito reatualiza o tempo mítico, recuperável pela memória coletiva. Os devotos recriam o tempo inicial, onde tudo começou, compreendendo que as manifestações religiosas não significam apenas a comemoração ou agradecimento de algum acontecimento, mas também a reatualização, uma forma de reviver o tempo passado. Logo, a relação dessa coletividade com seus ancestrais se apresenta, nesses momentos, viva e em constante movimento.

A cantiga é entoada enquanto o grupo se desloca, em movimento, como se estivesse narrando os passos dos “antigos”, avisando a todos por onde o cortejo passa e o porquê de celebrar o santo, a justificativa de dançar em agradecimento. A dança se inicia com o cortejo, os cantos são entoados repetidas vezes com as dançadeiras cantando junto, e o grupo anda em fila até chegar ao local onde será realizada a dança.

Figura 23 – Cortejo indo para o local onde será realizada a dança.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 24 – Cortejo indo para o local onde será realizada a dança.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

No entorno do cortejo, encontram-se vários públicos: visitantes, moradores, fotógrafos, pesquisadores, diretores de escola, “antigas dançadeiras”, etc. O público acompanha atentamente o trajeto e tira fotos. O grupo de São Gonçalo parece estar acostumado com as fotos. No decorrer do caminho são disparados fogos de artifício que empolgam as crianças que acompanham o cortejo, curiosas em saber de onde vêm e animadas com o barulho produzido. No público que estava assistindo à dança, encontrei uma dançadeira “mais velha” que não mora mais na comunidade. Assim como as outras dançadeiras “mais velhas”, ela demonstrou estranhamento nessa dança que estava sendo executada, e nas suas falas sempre repetia: “no meu tempo não era assim”. Durante um momento, formou-se um grupo com três dançadeiras “mais velhas” que estavam no público, e suas narrativas serão expostas e refletidas no próximo tópico.

Chegando ao local onde será realizada a dança, os versos entoados modificam-se, e Seu Joaquim começa a “puxar” outro cântico, que diz:

Graças a Deus já chegamos;
Nesta casa de alegria;
Onde mora o Santo Deus;
Filho da Virgem Maria.

Nesse momento, a criança que carregava o Santo coloca-o no altar, e as dançadeiras iniciam as coreografias. Partem, assim, para a dança, embaladas ao ritmo do tambor e do violão, entoando os cantos de louvor ao santo. A cada novo cântico, uma nova coreografia é executada. As coreografias são em forma de figuras circulares, sempre de frente para o altar montado. A alegria toma conta do espaço sagrado. O trancelim que o grupo faz, dançadeiras e tocadores, contagia o público que está assistindo. Alguns tiram fotos, outros estão acompanhando os cânticos que se repetem.

Figura 25 – Seu Joaquim e Oswaldo fazendo trancelim com as dançadeiras.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 26 – Um dos passos da dança, trancelim com os tocadores e as dançadeiras.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Pode-se dizer que a realização da dança de São Gonçalo é um rito performático, pois, conforme Schechner, produz eficácia, haja vista que tem repercussões significativas na sociedade, provocando mudanças, redefinindo os papéis do sujeitos envolvidos, que, durante a realização da dança, possuem um status diferenciado, haja vista que são os intermediários entre o divino e o devoto:

Para esclarecer a diferença que deve ser considerada entre eventos performáticos entendidos como ‘ritos’ e aqueles definidos como ‘teatro’, Schechner destacou as noções de ‘eficácia’ e ‘entretenimento’. De acordo com ele, uma performance define-se como ‘eficácia’ quando tem repercussões significativas na sociedade, tais como solucionar conflitos, provocar mudanças radicais, redefinir posições, papéis e/ou o status dos atores sociais [...] (SILVA, 2005, p. 49)

Isto posto, Tambiah (*apud* PEIRANO, 2004, p. 09) esclarece como a eficácia ocorre, a qual pode ser percebida na dança de São Gonçalo:

A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como ‘performativa’ em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional [como quando se diz ‘sim’ à pergunta do padre em um casamento]; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente um performance que utiliza vários meios de comunicação [um exemplo seria nosso carnaval] e 3),

finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance [por exemplo, quando identificamos como ‘Brasil’ o time de futebol campeão do mundo].

Desta forma, na dança, quando se diz “eu prometo”, o devoto está dizendo e fazendo a promessa, comprometendo-se no futuro a cumpri-la através do ritual. Assim, quando a dança é realizada, as dançadeiras partilham da alegria, do bailado, dos cantos, da promessa, experimentam intensamente uma performance em que o passado é reencenado no presente e são compartilhados os valores sobre a dança, suas visões de mundo e o seu sistema de crenças, como também histórias sobre o santo, de ser um santo casamenteiro e milagreiro.

Assim, seis coreografias diferentes vão se repetindo ao longo do dia. Lembra a apresentação de uma quadrilha junina. Algumas pessoas demonstram sua vontade de entrar na dança, cantam junto e se empolgam. No entanto, a dança só é permitida ao grupo. Os mais idosos observam e cantam, talvez lembrando os tempos em que a dança era a única alternativa de diversão e encontros na comunidade. Algumas dançadeiras, depois que se casam, param de dançar.

A coreografia inicial consiste na aproximação dos tocadores e das dançadeiras do altar para fazer uma reverência ao Santo, agradecendo pela promessa cumprida, demonstrando seu respeito e prestando homenagem.

Figura 27 – Coreografia inicial, saudando o Santo.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 28 – Todo o grupo saudando o Santo.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

As jornadas são um conjunto de cantos que estabelecem a sequência das coreografias. A cada canto, uma nova coreografia é realizada; logo, são cantados seis versos por jornada e dançadas seis coreografias diferentes uma da outra. Os cantos se repetem até todas as dançadeiras terem executado a coreografia. A jornada só termina quando as seis coreografias diferentes são realizadas. Sobre elas, explica Seu Joaquim:

A jornada a gente... é uma jornada que a gente faz aquele 6 partes de coisa. A gente começa, aí pra gente começar, a gente traz o São Gonçalo lá d'acolá e vem cantando, vem cantando, quando tá mais perto a gente canta [...] aí a gente já começa: 'Vamos ao pé do altar, vamos ao pé do altar; Fazer nossa cortesia, fazer nossa cortesia' aí já comecemos: "Já queremos dar o princípio, Já queremos dar o princípio; Esta nossa devoção, esta nossa devoção; Em louvor de São Gonçalo, em louvor de São Gonçalo; Filho da Virgem Maria, filho da Virgem Maria..." aí pronto, aí faz uma parte, aí nós já vamos buscar uma párea lá atrás, aí nós faz um trancelim aqui, nós quatro: eu mais meu companheiro, uma atrás dele e outra atrás de mim, e nós faz o trancelim... aí quando termina eu faço o assunto pra nós ir buscar mais, aí vamos buscar, fazemos o trancelim, quando chegar o ponto e dou o assunto e nós vamos buscar mais, até chegar tudinho. Aí as derradeiras, as guias: "ó guias e contra-guias, ò guias e contra-guias; no cantar tenha cuidado, no cantar tenha cuidado; não acho ser de acerto, não acho ser de acerto; dançar o santo calado, dançar o santo calado..." aí daí por diante, aí nós faz aquela parte todinha. Já trouxe tudinha, aí quando tamo lá a gente canta: "Essa vai por despedida (da jornada né), essa vai por despedida; esta basta por agora, esta basta por

agora; em louvor de São Gonçalo, em louvor de São Gonçalo (silêncio); também de nossa senhora, também de nossa senhora” pronto, aquele trancelim a gente faz com 6, que sempre é 4, mas aqui acolá gente... eu digo: vocês vão aí de 4 que nós vamos de 6 aqui, o cordão meu sempre toda vida a gente vai de 6, e como, eu digo: negrada vão tudo de 4 aqui que eu vou só eu mais meu parceiro, nós faz um trancelim só nós dois aqui, que elas vão fazer o trancelim acolá, quando eu, quais terminar lá... mas, quando eu termino aqui, às vezes tem delas lá do outro lado mas fica dançando, eu parei mas é até ficar no seu lugar. Um com a faixa rosa e outro com a faixa azul... se tiver errado, tem que voltar tudo de novo, ‘epa, tá errado’... pois é... (Entrevista realizada em janeiro de 2013).

Desta maneira, a cada final de jornada, Osvaldo tira do bolso um caroço de milho e passa para Seu Joaquim, que coloca o caroço no bolso de sua camisa branca; assim, toda vez que ele coloca a mão no bolso da camisa, ele sabe quantas danças ou jornadas foram tiradas. Essa característica apresenta uma forte ligação com a atividade produtiva da comunidade, desde os tempos dos antigos, em que o milho era plantado e aparece como elemento constitutivo do ritual. A dança completa é formada por 12 jornadas, e para não perder a contagem das jornadas, Seu Joaquim nos mostra como se faz:

[...] gente faz 6 partes de coisa...aí quando terminar aquela, eu... ele tira um caroço de milho e me entrega, eu guardo aqui, até quando de tarde eu tô com os 12 caroços de milho, tudo aqui no meu bolso... quando termina (Entrevista, janeiro de 2013)

Os versos cantados fazem alusão aos santos da Igreja Católica, não somente a São Gonçalo, mas à Nossa Senhora, Santa Tereza, Santo Onofre e São Francisco. Cabe ao “mestre”, Seu Joaquim, conduzir as coreografias e *puxar*⁴⁸ os cantos. Nestes percebemos as interpretações que fazem sobre o santo como evangelizador, casamenteiro, milagreiro, etc.

Durante o período da manhã, é comum Seu Joaquim querer “tirar”⁴⁹ de 6 a 8 jornadas para que no período da tarde “tire” o que falta. *Tirar a dança* é um termo normalmente utilizado para se referir a cantar, dançar e coordenar uma jornada inteira. Entre uma jornada e outra é feito um pequeno intervalo para que as pessoas descansem ou bebam algo:

é cansativo, de primeiro, novo, eu não sentia nada não, mas agora... quando for frio, eu já tirei frio, mas é ruim como todo. Daqui acolá tomo um vinho, pra negadas que quiser toma um vinho, toma vinho, às vezes quando não querem bebem água, e vamo e tira outra... demora um pouco, num é direto não. Sempre para pra beber água, dar uma voltinha e vamo de novo... aí quando é pra chamar, que eu chamo: ‘Chegue, chegue companheira, que já estão postos nos guias, que eu souromeiro de longe; não posso vir todo dia...’ porque eu tenho que ir lá longe... aí já sabe que vamo começar de novo, aí quando é pra começar que a gente diz logo: ‘Já queremos dar principi; esta

⁴⁸ “puxar” é o termo utilizado pelos moradores para remeter ao início dos cantos entoados pelo Mestre e seguidos pelas dançadeiras.

⁴⁹ “tirar” possui o mesmo significado que executar a dança.

nossa devoção...’ é a primeira que a gente faz... aí a gente canta com pouco de gente, quais toda jornada a gente canta, canta aquela mesma coisa, mas canta um, canta outro... (informação verbal)⁵⁰

Percebi que as pessoas não bebem no espaço onde a dança está sendo realizada. Geralmente, as dançadeiras ou tocadores se afastam, “*tomam umas*” para esquentar e retornam ao espaço. As pessoas que dançam estão à vontade para “*tomar umas*”. Esta é uma questão que se aflora: levando em consideração que esse momento é sobre a separação entre o sagrado e o profano, sabendo que mesmo no pagamento de promessas sempre houve esse caráter festivo, imprime-se um tom profano no espaço sagrado. Desta maneira, é bom lembrar as indicações de Evans-Pritchard (1978) e Leach (1996) quando abordam essa relação de forma a colocar o sagrado e o profano fazendo parte de um contexto, de uma situação, permitindo constituir um espaço intermediário de revelação do sagrado e profano.

O conflito surge com as dançadeiras “mais velhas”, pois estas acreditam que haja falta de respeito com o santo por parte dessas dançadeiras. Antigamente, a regra ressaltada é que “nos dias de festa não se bebe”, visando resguardar o significado religioso do momento. Entre as dançadeiras não há recriminação com as que bebem, porém existe um limite que não pode ser ultrapassado, não é de bom tom que elas bebam demais, porque pode atrapalhar a coreografia. No evento realizado em novembro de 2013, uma das dançadeiras bebeu “um pouco demais”, e isso causou um constrangimento entre elas. Seu Joaquim preferiu não falar nada e continuar com a dança, até porque faltavam poucas jornadas para terminar.

Neste sentido, Durkheim (1989) afirma que, ao tecer relações íntimas entre religião e festas, mostrando-se a aproximação do estado religioso e a efervescência e os excessos ou exageros das festas, às vezes é difícil assinalar com precisão as fronteiras entre rito religioso e divertimento público, e por vezes as regras são violadas. Ainda segundo o autor (1989, p. 456):

[...] a própria idéia [sic] de cerimônia religiosa de alguma importância, desperta naturalmente a idéia de festa. Inversamente, toda festa, apresenta determinadas características de cerimônia religiosa, pois em todos os casos, tem como efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar assim um estado de efervescência, as vezes até de delírio que não deixa de ter parentesco com o estado religioso. O homem é transportado para fora de si mesmo, distraído de suas ocupações e de suas preocupações ordinárias. Assim, de ambas as partes observam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, musica, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que restaurem o nível vital, etc. Observou-se muitas vezes que as festas populares levam a excessos, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito, o mesmo se dá com as cerimônias religiosas que determinam uma necessidade de violar as regras normalmente mais respeitadas.

⁵⁰ Entrevista com Seu Joaquim em janeiro de 2013.

Depois de algumas jornadas, notei as dançadeiras desanimadas, como se estivessem cansadas, o que era fácil de entender, pois a maioria delas estava na organização do evento que durou a semana toda. Mas, de repente, como se aquecessem, começaram a dançar com o mesmo vigor de antes. Nesse momento o tempo até esfriou e pareceu que ia chover, mas não aconteceu. “Um dos milagres de São Gonçalo?” – grita alguém do público.

A temperatura ficou bem agradável. A Serra do Estevão, geralmente, tem um clima seco, quente e com pouco vento durante o período do dia, porém a noite é bastante fria e com muito vento. O clima seco dificulta realizar toda a dança no período da manhã.

A dança completa realizada no evento da consciência negra exige um maior vigor físico, pois em alguns momentos os passos aceleram e as dançadeiras e os tocadores que realizam a coreografia não podem se confundir, pois quando erram, a eficácia do ritual fica comprometida, podendo o Santo punir o grupo pelo erro, como veremos nas narrativas locais. Quando o erro acontece, é necessário que se volte ao começo de toda a coreografia.

Algumas dançadeiras “mais velhas” são pessoas idosas que pararam de dançar no evento devido à exigência desse condicionamento físico, mas continuam dançando no pagamento de promessas, onde o ritual exige “seriedade e respeito”.

Figura 29 – Foto de Dona Lalu, dançadeira “mais velha” e parteira da comunidade.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Depois de cantadas as jornadas do período da manhã, todos os presentes, grupo e público, vão à casa da filha de Seu Joaquim, Meire, para almoçar. É a hora de partilhar o

alimento, e todos comem a refeição preparada por ela e sua família. Como não há estrutura para tantas pessoas dentro da casa, é comum as pessoas comerem na parte de fora, sentadas ao chão, em grupos, comendo e conversando.

Nesse momento parece ocorrer uma inversão de papéis sociais, pois agora são os pobres quem oferecem a comida ao invés de pedir, além do que são eles, os dançadores e as dançadeiras, que têm a preferência na refeição. Acontece, por ventura, a aparição de algum membro da elite local: na dança ocorrida em 2013, compareceram o Vice-Prefeito e o Secretário de Cultura do município de Quixadá. Nesses momentos, a inversão de posição social é mais marcada, haja vista que os pobres têm preferência em relação aos ricos nesse breve período de tempo. A inversão só é possível por ser parte do ritual e temporária, formando uma espécie de “*communitas*” (TURNER, 1974) que emerge momentaneamente à margem da estrutura social, conferindo aos moradores do quilombo, por um breve período de tempo, visibilidade, reconhecimento e diferenciação (TURNER, 1974, p. 202), suspendendo sua condição de subalternidade.

Figura 30 – Na hora do almoço, cada um procura um local para comer, já que a casa não suporta todos.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Após o almoço, o grupo faz um intervalo maior para o descanso, e às 14h Seu Joaquim está tocando o tambor, chamando as dançadeiras para retornar à dança.

Chegue, chegue companheira,
Que já estão postos nos guias;
Que eu sou romeiro de longe,
Não posso vir todo dia.

Já queremos dar princípio, esta nossa devoção

E rapidamente as dançadeiras se posicionam em seus lugares, continuando a dança e as jornadas que faltam para chegar nas 12. Terminada a dança, alguns foram para as suas casas, cansados do evento, enquanto outros permaneceram no lugar destinado ao público para uma bebida com os amigos e familiares, ou se deslocaram para alguns bares que existem na comunidade. A bebida e o tira-gosto animam as conversas.

Figura 31 – Seu Joaquim tocando tambor e chamando as dançadeiras.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 32 – Aos poucos todos vão se posicionando atrás de Seu Joaquim.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Se, no evento que acontece todo ano, no mês de novembro, alguém quer “pagar uma promessa”, ou seja, pediu algo ao Santo “milagreiro” e este atendeu ao pedido, alcançando o promesseiro a graça, ele deve oferecer uma jornada ao Santo. Geralmente o promesseiro coloca na caixinha – toda enfeitada que fica ao lado do santo e trancada com um cadeado – uma contribuição simbólica em dinheiro para o grupo que está tirando a dança. Esta prática também acontece com o público que, querendo ajudar o grupo, coloca uma contribuição na caixinha e pode pedir algo ao Santo. Depois o promesseiro tira o santo do altar e fica com ele nas mãos até terminar a jornada, a qual é finalizada com os seguintes versos:

Se levanta Maria, (2x)
 Bota o Santo no altar, (2x)
 Tua Promessa está paga, (2x)
 Deus a queira perdoar. (2x)

Figura 33 – Meire pagando promessa, à frente do grupo, com o santo nas mãos.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 34 – Meire pagando promessa, à frente do grupo, com o santo nas mãos.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Nessa dança realizada em 2013, também percebi outros conflitos internos além dos já mencionados. Foi decidido, em Assembleia Geral, que apenas as pessoas que fazem parte da comunidade poderiam vender comidas e bebidas. Tal decisão não ocorre todos os anos, mas neste eles perceberam que o evento arrecada valores que poderiam ficar para os moradores. No entanto, uma das pessoas da comunidade autorizou vendedores “de fora” a comercializar sorvetes e picolés durante a realização da dança de São Gonçalo. Isso causou um mal-estar

geral, pois um morador “de dentro” também vendia os mesmos produtos. No início houve um boicote no qual nenhum morador comprava dos “de fora”, mas o público que veio assistir à dança acabava comprando dessas pessoas. No período da tarde observei que todos já estavam comprando.

O discurso mobilizado por algumas lideranças sobre o episódio da venda de comidas e bebidas pelos “de dentro” diz respeito à geração de renda que traria para os próprios moradores e não para quem historicamente os exploram. Já para a moradora que autorizou, não havia nenhum problema, apenas uma chance de outras pessoas venderem e arrecadarem dinheiro para uso próprio.

O que chamou minha atenção nesse episódio é sobre a manutenção das fronteiras. Como elas são estabelecidas e mantidas? (BARTH, 2000). Podemos perceber que elas são acionadas no momento de conflito. Ninguém questionou sobre a pessoa pertencer a “nós” ou “eles”, pois para o grupo as fronteiras estabelecidas são claras sobre quem são “os de dentro” e “os de fora”. Então quais critérios são estabelecidos para a determinação desse pertencimento, ou, no caso, da exclusão? Dessa forma, Barth (2000, p. 34) nos ajuda a pensar:

[...] a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais. A identificação de uma outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica um compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento. Ou seja, é pressuposto que ambos estejam basicamente ‘jogando o mesmo jogo’, e isso significa que há entre eles um potencial para diversificação e expansão de suas relações sociais, de modo a eventualmente cobrir todos os diferentes setores e domínios de atividade. Por outro lado, a dicotomização que considera os outros como estranhos, ou seja, membros de outro grupo étnico, implica o reconhecimento de limitações quanto às formas de compreensão compartilhadas, de diferenças nos critérios para julgamento de valor e de performance, bem como uma restrição da interação àqueles setores em que se pressupõe haver compreensão comum e interesses mútuos.

É possível perceber algumas modificações quando comparamos a dança realizada com intuito de pagar uma promessa à uma dança realizada no evento dentro da comunidade e outra realizada fora da comunidade. Nesta última, não se executam as doze jornadas, assim como o número de dançadeiras pode variar, porém é exigida uma remuneração para atender ao convite.

Antigamente, o grupo não recebia remuneração para se apresentar fora da comunidade – acredito que pelo caráter religioso e sagrado do ritual –, mas também as apresentações aconteciam somente com o intuito de pagar promessa, e não existia essa demanda de apresentações em eventos públicos.

No que se refere ao pagamento de promessa, alguns critérios se fazem necessários. Primeiro, fica a cargo do promesseiro ou promesseira o almoço e a preparação do espaço onde será realizada a dança, geralmente na casa do solicitante. Nesse caso não há remuneração financeira, haja vista as despesas da dança. O promesseiro deve arcar com toda alimentação e hospedagem do grupo durante a noite do ensaio e o dia da dança. Seu Joaquim relata como acontecia:

A despesa deles lá é grande porque é longe e nós vamos sexta-feira para tirar sábado. Aí sexta-feira a gente chega lá e almoça, toma café, quando é de tarde a gente janta. E damo o ensaio pra amanhã tá todo mundo... aí gente faz um forró, a gente dança até a meia-noite. Quando é no outro dia nós começa 8h. aí é o dia todim, todim. Aí aquele povo tem despesa de merenda, de café, de almoço, de tudo. É tanto que eu tava dizendo, eu mesmo tiro esmolas, porque não tem condições de tirar por minha conta. E esse povo também que... tira também. A gente chega lá, tá o latadão esperando a gente, parece que tá esperando o compadre Edilson. Pois é, a gente é bem recebido. Aí agora é difícil porque a fartura se acabou. No tempo do algodão a gente tirava nas represas desse Choró, era um algodãozão danado, o povo tratava a gente do melhor gosto. Aí aqui e acolá tem deles que trata mal, trata ruim. Aí tem outros que a fartura é maior. Pois é. E assim a gente vai. Quando dá fé chega uma pessoa atrás da gente pra gente apresentar, às vezes tem uma semana cultural, aí exige que a gente vai apresentar. Aí tem um que diz: rapaz, São Gonçalo no meio dessas brincadeiras. Não foi São Gonçalo que inventou essa festa, foi nós não. Ele gosta da festa. (informação verbal)⁵¹

Neste depoimento, Seu Joaquim aponta as dificuldades de se realizar o pagamento de promessas nos dias de hoje, pois é necessária a disponibilidade de recursos para cumprir a devoção e também ao grupo, o tempo para cumprimento da promessa. A situação econômica dos moradores do Veiga desfavorece a disponibilidade total do grupo, pois as pessoas precisam procurar diferentes fontes de renda para sobreviver, o que faz com que disponham apenas dos finais de semana para descanso. De fato, a promessa atualmente só acontece em um dia, com a dança e o almoço, sem os ensaios, iniciando no começo da manhã e terminando logo após o almoço.

Ao mesmo tempo, ele também aponta as “grosserias” que as pessoas de fora falam sobre um santo católico que gosta da brincadeira, da festa, pois é comum no interior a prática de rituais católicos ligados à seriedade, à austeridade, como são as procissões.

Nos casos de carência econômica do devoto, podem ocorrer duas soluções: a primeira é recorrer à ajuda financeira de parentes e amigos, e assim os laços sociais são reforçados, pois o sentimento de solidariedade é forte nessas ocasiões. A segunda solução é esperar a realização do evento, que expomos acima, para pagar a promessa feita.

⁵¹ Entrevista com Seu Joaquim em janeiro de 2013.

O pagamento de promessa é um ato devocional bastante difundido e comum no catolicismo rural. Esta prática religiosa se inseriu nas comunidades rurais através da influência da catequese jesuíta na dinâmica dos diferentes grupos espalhados por todas as regiões do país. É comum encontrarmos rituais religiosos que apresentam esta ação de devoção e fé destinada a um santo. Nesse caso, o grupo estudado é um dos que apresentam sua fé ligada a um santo português.

No São Gonçalo realizado no Veiga, a presença da promessa foi o vínculo que definiu as motivações dos grupos de realização deste rito ao longo do tempo. Segundo Mauss (1974), a obrigação de dar, receber e retribuir parte de um compromisso estabelecido entre as partes, e neste caso entre o devoto e o santo, intermediado pelo grupo para retribuir. Este vínculo religioso ainda é forte no Veiga, pois os moradores e algumas pessoas “de fora” ainda continuam fazendo promessas e cumprindo suas práticas devocionais.

Durante o período em que estive em trabalho de campo, pude presenciar uma dança com o objetivo de pagamento de promessa realizada pela irmã do Seu Joaquim, Dona Conceição, que mora fora da comunidade, em Quixadá. Como o espaço de sua casa era pequeno para ser executada a dança, ela solicitou o espaço do colégio que fica na sede, em Dom Maurício, sendo prontamente atendida. Também por algumas desavenças pessoais e familiares com seu Joaquim, ela preferiu não fazer na comunidade e ele também não foi chamado. Quem “puxou” essa dança foi o “antigo tirador”, Seu José Roseno, irmão mais velho. Ele tem mais de 80 anos e depois que o pai deles, Seu Roseno, morreu, ele ficou tirando a dança.

Segundo a narrativa de Dona Socorro, uma das pessoas “mais antigas” da comunidade, Dona Conceição sempre procurou as pessoas “mais antigas” para cumprir suas promessas, “por causa da fé e do respeito também”. Nesse momento, só as “pessoas antigas” da comunidade dançam, nenhuma jovem pode entrar. Logo, a promessa para essas pessoas é um momento em que os integrantes do grupo sentem a intensidade da força da crença. E essa intensidade é transmitida a todos que estão assistindo.

Porque antigamente era muito respeito e as pessoas que faz uma promessa é por uma necessidade, num dá pra levar na brincadeira. Por isso que ela prefere as pessoas mais velhas. Apesar que mesmo assim, se, nas danças do compadre Zé Roseno ele gosta de muita sinceridade, quer que todo mundo respeite, do começo ao fim, é muito respeito. (informação verbal)⁵²

⁵² Entrevista com Dona Socorro em março de 2013.

Quando perguntei à Dona Socorro o motivo da dança, ela narrou a promessa que Conceição havia feito, pois passou um período de risco com a visão no qual os médicos já haviam falado sobre a dificuldade de recuperação. Logo, ela fez uma promessa para recuperar a vista e, segundo os relatos, “ela alcançou a graça” e agora está bem.

O que está colocado em pauta neste relato é o fator cura. Neste caso a promesseeira, que já era devota do santo e já havia feito outras promessas também alcançadas, fez uma solicitação para si sobre uma possível perda de visão e a graça foi alcançada. Este tipo de acontecimento religioso é uma longa discussão na Antropologia. Segundo Mauss (1979, p. 103), na execução do rito está em jogo o sentimento individual, manifestado na prece, e o conjunto das operações psicológicas em torno do grupo. Em outra produção, sugere que:

A prece é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro sistemas de fatos, ela participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença. É um rito, pois ela é uma atitude tomada, um ato realizado diante das coisas sagradas. Ela se dirige à divindade e à influência; ela consiste em movimentos materiais dos quais se esperam resultados [...] a prece pertence ao mesmo tempo à crença e ao culto.

A prece seria o pedido feito ao santo; a dança de São Gonçalo, o rito e a crença, a motivação que levou a pessoa a convocar o culto. O grupo assume o papel da ligação do mundo material com o mundo sagrado, portanto é preciso que haja uma aceitação naquilo que ele desempenha.

Para o devoto que faz a promessa, problemas quaisquer natureza são passivos de manifestar seu sentimento religioso. Outra promessa relatada foi a de Meire, filha do Seu Joaquim, que após um problema de saúde precisou ser internada por vários dias. Ana Eugênio, amiga de Meire e preocupada com seu estado de saúde, fez uma promessa a São Gonçalo. A graça foi alcançada e Meire teve de pagar a promessa na semana da consciência negra. Quando elas me relataram o caso, percebi que há uma pressão social entre eles para a realização da dança, demonstrando com grande convicção a crença no santo.

Dona Socorro acredita que, em virtude da falta de realização de promessas e das “brincadeiras” das mais jovens durante a dança, as pessoas estão perdendo a fé no São Gonçalo. Daí compreende-se o constante reafirmar dos “mais velhos” sobre a importância do rito para esta população, chamando atenção para “cumprir com as coisas certas”, cumprir a promessa do jeito certo.

Queiroz (1958) menciona a “solidariedade vicinal” como uma característica de grupos rurais que mantêm uma lógica cultural ligada à “cultura rústica”. Ela aponta para a perda

deste sentimento por parte da comunidade baiana estudada, além de elementos como os bailes trazidos da cidade para o local e que esta parcela da população aderiu. Segundo Queiroz, nestes eventos prevalecia a bebida e as danças insinuantes, gerando o desinteresse dos mais jovens pelos cultos religiosos, como a dança de São Gonçalo. Se existe um afastamento dessa devoção hoje no Veiga, os motivos devem ser considerados dentro de seu contexto.

Depois de apresentar o ritual, prossigo com as narrativas locais sobre como era “antigamente” para entendermos as mudanças e transformações vivenciadas pelo grupo, com objetivo de manutenção e as ressignificações desta prática religiosa; depois apresento quem são essas pessoas que dançam para o Santo e suas trajetórias, a posição social e religiosa que ocupam, apontando os laços de parentesco, consanguíneos e afins, como critérios de participação da dança. Finalizo com uma análise dos cantos e de como estes contribuem para reatualizar “o tempo dos antigos” e o sentimento de pertencimento étnico.

4.3 A origem da dança no Veiga ou “nos tempos dos antigos”

“O tempo é um rato roedor das coisas, que as diminui ou altera no sentido de lhes dar outro aspecto. [...] Há, nos mais graves acontecimentos, muitos pormenores que se perdem, outros que a imaginação inventa para suprimir os perdidos, e nem por isso a história morre.” (Machado de Assis. Esaú e Jacó)

Foram colhidas várias narrativas dos “mais velhos” sobre como era realizada a Dança de São Gonçalo no “tempo dos mais antigos”, os tidos pelo grupo como “os seus ancestrais”.

Aqui, deparamo-nos com duas categorias nativas a respeito do tempo: o tempo dos “mais velhos” e o “tempo dos antigos”. Esses tempos nas narrativas podem se misturar, pois não são fixos nas memórias. Era comum ouvirmos as expressões “dançadeiras mais antigas”, às vezes se remetendo às dançadeiras mais idosas da comunidade, outras vezes aquelas dançadeiras do “tempo dos antigos”. Essas categorias nativas não são fixas, pois são fluidas, dependendo de quem fala vão sofrendo alterações, mas são importantes para percebermos a dimensão espaço-tempo. Dessa forma, é necessário, como apontou Halbwachs (1990, p. 15), desmistificar a ideia de que a “memória coletiva” do outro será “aquela que recompõe magicamente o passado”.

Os “mais velhos” são os “sabedores” da história do grupo, são eles responsáveis por narrarem o que vivenciaram, ou ouviram de seus pais, ou seja, aqueles acontecimentos

“vivididos por tabela” (POLLAK, 1992, p. 201), e repassarem essas histórias aos seus filhos e netos. No meio rural, principalmente no Veiga, é frequente que, durante o dia, enquanto os pais estão ocupados com atividades da agricultura, com os trabalhos de casa ou de fora da comunidade, as crianças fiquem na guarda dos “mais velhos”, às vezes seus avós, e assim recebem o legado dos costumes e das tradições daquele grupo.

A dança de São Gonçalo no Sítio Veiga, segundo as narrativas locais, teve início com a vinda da família Ribeiro para a região. Sendo assim, a Dança de São Gonçalo veio através de Dona Maria Fernandes, devota do Santo no RN que tratou de reorganizar o ritual na nova terra. Logo, ela foi a primeira “guia”⁵³ a puxar a dança. Naquele tempo não existia a denominação *Mestre* como existe hoje, e as funções de guia e mestre, neste contexto passado, eram exercidas pela mesma pessoa, diferentemente do que ocorre na atualidade. Dessa forma, podemos inferir que, pelo menos desde 1906, a dança de São Gonçalo já era presente no povoado.

Segundo o depoimento de Seu Joaquim citado acima, essa tradição foi sendo repassada de geração em geração para pessoas da família, até os dias atuais, através da oralidade e da observação, que ainda continua sendo a forma de aprender a dança – o que garantiu a continuidade do rito ao longo de várias gerações, mas não somente. É importante ressaltar que tanto o parentesco – como elemento de transmissão da dança – quanto as mudanças e inovações que ocorreram no rito são importantes dados de análise para sua manutenção, conforme veremos mais adiante.

Depois de Dona Maria Fernandes, a Mãe Véia, tirar a dança, outras mulheres foram lhe substituindo, até que seu filho, Roseno, assumiu a liderança da dança. Nas narrativas de Seu Joaquim:

Aí tinha uma tia-irmã dele que tirava, depois ficou uma sobrinha dele, que era minha prima. Uma pretinha, dos cabelim... essa não se acanhava com nada não. O povo, às vezes mangava dela: ‘Vai pra lá, menina’. Porque a negra era muito pretinha, mas ela era quem puxava. Era a guia. Que tinha as guias e os contraguias. Os contraguias é nós né, porque tamo na frente. Nessa parte: “guias e contraguias, no cantar têm cuidado” (informação verbal)⁵⁴

É importante atentar que a dança, historicamente, era puxada por mulheres e só recentemente foi sendo substituída por homens. No entanto, as dançadeiras “mais velhas” não concordam que as mulheres estejam à frente da dança, porque, segundo elas, “não foi assim que

⁵³ As guias, atualmente, têm como função não deixar o ritmo cair, estar sempre cantando e dançando e estimular isso nas outras dançadeiras, sendo também responsáveis pela execução correta da coreografia.

⁵⁴ Entrevista com seu Joaquim em março de 2013.

foi ensinado”. Abro um questionamento para analisar se este fato da dança está ligado às relações patriarcais na comunidade, em que muitos moradores apontam que são as mulheres responsáveis por todo o trabalho, seja no cotidiano, seja no trabalho de mobilização política, e que os homens, quando tudo pronto, assumem os processos, estão à frente nas posições de destaque. É preciso desenvolver melhor este assunto na organização social da comunidade.

Na entrevista com Seu Joaquim, este também mostra como eram as relações antigamente. O preconceito se manifestava claramente, inclusive entre vizinhos. Apesar de os grupos interagirem cotidianamente no trabalho, na vida social, a diferenciação entre “brancos” e negros manifestava-se em todo momento, como vimos na seção 3.

Assim, a dança de São Gonçalo realizada no Veiga demorou a ser conhecida na cidade de Quixadá. No entanto, com as comunidades rurais próximas havia uma maior interação, permitindo, assim, que conhecessem e compartilhassem dessa fé e devoção ao Santo e também realizassem suas promessas. Não há nenhuma referência ao culto nessa região por parte da Igreja Católica.

Maynard Araújo (1999), em seu estudo, comenta que a dança era executada dentro de uma casa ou em lugares mais afastados, pois nesses lugares a vigilância dos padres era frouxa ou inexistente. Acredito que a dança ter se desenvolvido ao longo dos tempos no Veiga está ligada ao isolamento religioso dessa comunidade da vigilância da Igreja, como vimos anteriormente. Logo, em nenhum momento, houve ou há ligação da Igreja com o culto.

Antigamente, era comum o culto ocupar outros espaços fora da comunidade, na realização do pagamento de promessas. Nesses espaços as dançadeiras disputavam vaga para dançar, pois era o momento que tinham para viajar sem a vigilância dos pais. Desta forma, o grupo era constantemente solicitado para realizar a dança nas comunidades localizadas em Choró, cidade vizinha a Quixadá, e até em outras localidades mais distantes, conforme o depoimento de Teresa, uma das dançadeiras:

Minha avó diz que foi muitas danças no sertão, aí às vezes eles voltavam de madrugada a pé, que antigamente tinha muito sacrifício, era muito sacrificoso assim a vida, e eles iam tirar essa dança longe, aqui no Choró, nessas comunidades do Choró. (informação verbal)⁵⁵

Mesmo com todo sacrifício, e sem o promesseiro garantir o transporte de ida e vinda, a dança acontecia com tudo que merecia o Santo. No depoimento do Seu Joaquim, há também um destaque para a realização da dança, no pagamento de promessa, fora da

⁵⁵ Entrevista com Teresa em maio de 2013.

comunidade, em outras comunidades rurais da região, e até recebiam retorno financeiro pela dança tirada:

Mas tem acontecido da gente ir tirar nesse sertão, no tempo nem energia tinha, e terminava com o claro da lamparina porque era gente demais, a gente tirava nossas doze e às vezes ainda tirava seis ou oito por fora. Promessa do povo, eles dão um agradozinho a gente (informação verbal)⁵⁶

“Naquele tempo” era marcado por um forte caráter de fé e devoção ao Santo, enfatizando-se o caráter moral e de respeito ao espaço e o culto de forma geral, não só pelos membros da comunidade, mas também pelos “de fora”. “Muita gente” fazia promessa e cumpria, ocorriam muito pagamentos de promessas em outras regiões fora da comunidade, ao contrário do que ocorre nos dias atuais, como explica Seu Joaquim, expondo os motivos para essa diminuição de promessas:

Aí agora é difícil porque a fartura se acabou. No tempo do algodão a gente tirava nas represas desse Choró, era um algodãozão danado, o povo tratava a gente do melhor gosto. Aí aqui e acolá tem deles que trata mal, trata ruim. Aí tem outros que a fartura é maior. [...]Aí vêm atrás de nós, nesse sertão longe, nós temos ido longe, nos campos, até perto de Canindé nós tiramos dança lá. (informação verbal)⁵⁷

Lembrados por Seu Joaquim, os tempos da fartura referem-se ao período em que Quixadá e as cidades próximas se destacavam pela produção de algodão, “tempo de fartura” em que havia empregos na zona rural e as pessoas viviam “bem”. Logo, podemos perceber a ligação do tempo com as atividades produtiva e econômica da época. A forma de lembrar ligada ao trabalho, ou seja, a vida social dessa coletividade está diretamente associada à agricultura, como também veremos elementos dessa atividade expressos na dança. Segundo Palmeira (2001), essa forma de perceber o que é considerado socialmente relevante pela coletividade em determinado momento é temporalizável como “tempo das festas”, “tempo da política”, “tempo de plantio”.

O grupo de São Gonçalo era bem recebido pelos promesseiros. No entanto, Dona Socorro narrou, constrangida, um fato que ocorreu numa dessas danças. O almoço representa o sacrifício do devoto para retribuir a graça alcançada, e quando uma pessoa tem condições e não faz ou faz de má vontade, é tido pelos devotos como uma ofensa ao Santo; assim, esses moradores elaboram seus sistemas de crenças baseados em princípios e valores de solidariedade e fartura que norteiam e são compartilhados na dança. A solidariedade deve ser sempre

⁵⁶ Entrevista com Seu Joaquim em março de 2013.

⁵⁷ Entrevista com Seu Joaquim em março de 2013.

observada, porque, conforme a lenda e assumido pelos “mais velhos”, o santo era solidário com os “mais necessitados”.

A minha mãe quando tava, que teve uma vez o compadre Roseno, pai do Joaquim, quando era vivo e tirava as danças, andando nesse sertão ali por lado, perto de Quixeramobim, diz que essa dança foi muito ruim. O povo era muito ruim, a mulher muito ignorante, eles passaram muita fome, eu só sei que quando vieram embora o finado Roseno adoeceu no meio do caminho, uma comida que ele comeu por lá, fez mal. Sei que disse que o povo lá era muito ruim. Aí a mãe disse que quando foi, nesse tempo, a avó dela que tirava as danças. (informação verbal)⁵⁸

Dona Socorro é uma das “dançadeiras mais velhas” da comunidade. Sua mãe, Dona Luzia, chamada por todos de Mãe Luzia, narrava várias histórias sobre a dança. No relato acima, Dona Socorro nos conta como era a dança, quem puxava e quem dançava naquele tempo – ela ainda não compunha o grupo. Tanto ela quanto outros moradores mais velhos relacionam o fato de Seu Roseno ter adoecido nesse momento à falta de solidariedade por parte da família do promesseiro: “o povo lá era muito ruim”, “a comida, quando tinha, era ruim”. Continuando o relato, ela narra que o grupo, na pressa de voltar para a casa, errou vários passos e não consertou, assim, seu relato foi de algo que ouviu de sua mãe sobre o falecimento de Dona Maria Fernandes, a ancestral comum dessa coletividade, devido à execução de “forma errada”, imperfeita, o que desagradou ao Santo:

Aí ela disse que quando vieram, depois que vieram, de lá, quando foi com poucos dias a mãe dela, a avó dela, faleceu. Aí ela disse que quando foi com poucos dia, ela foi pra Quixadá e encontrou-se com o dono da dança, daquela, onde passou. Sei que ele perguntou: D. Luzia, como é que vai a dona... como é que vai a dona Chiquinha Ribeiro? Aí ela disse: a minha mãe morreu. Era a avó, mas chamava mãe porque ela foi criada por ela.

Aí ele disse: ela morreu tal dia num foi?

Ela disse: Foi.

Ele disse: É porque, ele disse que umas horas da noite acordou, aí quando acordou disse que a sala lá, o terreiro tudo claro, aí ouviu uma voz cantando e conheceu que era a voz da avó da minha mãe. Aí disse que dançou essa jornada todinha aí. O roteiro todo, aí quando é no final, ela disse: "levanta seu Francisco (que era o nome do dono da dança), bota o santo no altar, tua promessa está paga, Deus a queira perdoar..."

Aí quando ela falou essas palavras, diz que calou-se e escureceu porque tava tudo claro no terreiro.

Aí ele disse que disse para a mulher dele: ‘A Dona Maria Ribeiro morreu, com certeza, porque ali era a voz dela’. E a mãe acha que foi algum erro que houve. E eles... porque se errar, não pode errar, tem que começar de novo, porque se errar na jornada, nem que vá terminando, nem que seja a última parte, tem que fazer de novo, fazer de novo aquela jornada todinha até, contanto que não fique erro, né, porque é uma coisa séria. Aí é por isso assim, que a última dança que houve ali foi no mês de novembro parece, eu sei que tinha umas pessoas nessa dança ignorando tanto o jeito, a diferença que as pessoas dançam assim por brincadeira. É diferente, a gente percebe.

⁵⁸ Entrevista com Dona Socorro em março de 2013.

Algumas considerações devem ser apontadas neste relato. Primeiro, o nome “Dona Chiquinha Ribeiro” citado, na verdade era referência à Dona Maria Fernandes, pois o nome de seu marido era Chiquinho Ribeiro, e como não lembrava o nome dela, pegou na memória o nome do marido. Através dessa narrativa, Dona Socorro defende que a dança deve ser executada com seriedade, com fé e devoção, cumprindo tudo da forma mais correta possível, como foi ensinado pelos “antigos”, pois os erros podem trazer consequências graves para o grupo. É baseado nesse relato que surgem as tensões entre os mais velhos e os mais novos, ele é compartilhado por todas as dançadeiras “mais velhas”.

Como mostrei no tópico anterior, na dança realizada formou-se um grupo só de dançadeiras “mais velhas” sentadas e acompanhando o rito, eram: Dona Socorro Eugênio, 82 anos, Dona Lalu, 80 anos, e uma dançadeira que não mora mais na localidade, Dona Raimunda, conhecida como Mundinha, 84 anos. Eu perguntava o que elas estavam achando, e transcrevo abaixo o diálogo que se formou entre elas:

D. Lalu: ‘no meu tempo tinha isso não, tinha, Dona Socorro?’

D. Socorro: ‘Tinha não, hoje em dia não tem mais respeito por nada. Olha essas meninas aí, tudo brincando, conversando, se fosse com o cumpadre Roseno isso não acontecia’.

D. Raimunda: ‘é, naquele tempo era uma festa séria’

(Diálogo registrado no diário de campo, novembro de 2013)

O que me chamou atenção no relato, além de apresentar todos os motivos do descontentamento dos mais velhos com a forma como estava sendo executada a dança, também apresentou outro elemento, era “uma festa séria”. Ou seja, naquele tempo havia a concepção da “festa”, mas que festa era essa?

E essa dançadeiras narraram que depois da dança de São Gonçalo, da promessa cumprida, era comum o promesseiro pagar uma pessoa para tocar e fazer um “fórró de sanfona”, e passavam a madrugada toda dançando. No entanto, elas apontam que a festa não era realizada no mesmo espaço em que aconteceu o São Gonçalo, “não, tinha respeito pelo local”, e o uso de bebidas alcoólicas era liberado apenas neste momento. Assim, naquele tempo era uma diversão que atraía muita gente das redondezas por ser única, e depois da dança formavam-se os namoros, era onde as dançadeiras conheciam seus maridos.

Dona Socorro defende também que a dança deveria acontecer apenas com um objetivo de “pagar promessa”, e não concorda que este ritual do catolicismo, ligado à fé das pessoas, possa assumir caráter de manifestação cultural.

O que é sempre enfatizado nas narrativas sobre o “tempo dos antigos” é a realização desta prática social com um forte caráter religioso, ligado a curas, a milagres, a fé e respeito, e com o tempo transforma-se em “falta de respeito”, “brincadeira”, como dizem os antigos moradores. Dona Socorro fala do caráter milagroso do Santo:

Não, porque a dança assim, antigamente as pessoas faziam tanta promessa, só sei que um ano como esse que houve a falta da água horrível, se fosse naquele tempo, que naquele tempo tinha as pessoas que tavam sofrendo com falta de água, eles faziam promessa... Que teve uma vez, lembro que teve uma dança que foi até no olho d'água lá onde fizeram uma promessa, que aquele olho d'água veio aparecer um rio d' água, aquela promessa que fizeram com São Gonçalo pra aquela água voltar, sei que era uma fartura d'água medonha... uma seca como essa que tem a dificuldade, com certeza... mas agora tem muita gente que acha assim que é porque a maioria das pessoas são evangélicas, mas não é não, não é por isso não, é porque, pelo menos quem sabe como são as danças de São Gonçalo, como os antigos faziam com muita devoção num se acostuma com esse jeito que eles fazem hoje não. Pelo menos, a dança de São Gonçalo que o compadre Zé Roseno tira é completamente diferente desses outros, porque ele não aceita pagode de ninguém.

As conversas que mantive com as mais velhas demonstram a existência de um sentimento religioso em torno da dança, os sistemas de crença que eram reforçados na devoção, o ritual que “era uma coisa bonita de se ver”, a fé, o respeito, mas também a mistura do religioso com o festivo, só que em espaços diferentes, como apontava Durkheim, em contradição com o que eles veem hoje, a diversão, a brincadeira no mesmo espaço de culto – elas atribuem essas características à dificuldade de São Gonçalo realizar promessas nos dias atuais.

Essa forma de diversão presente na localidade é vista pelos mais velhos como um afastamento do elemento tradicional para esta população, o que remete à ideia de preocupação com a manutenção da identidade. Neste sentido, a Dança de São Gonçalo no Veiga, pode ser considerada um investimento que o grupo faz na manutenção de uma identidade coletiva que, segundo Pollak (1987, p. 07) reforça o “sentimento de unidade, de continuidade e coerência”.

Tão importante quanto a devoção a São Gonçalo é a continuidade da tradição. Logo, cabe ao grupo a missão de perpetuar o ritual e atualizar os significados originais atribuídos à dança. Na fala de Seu Joaquim:

A gente tira, mas meus netos mesmo num tem um que queira seguir, e isso é uma coisa que não pode se acabar não. [...] Já tem umas netas, filha dela, filha da Meire, que já dançam também. Aí isso é um, quer dizer, é uma coisa que não pode se acabar não, tem que ir brotando, broiando, broiando, não pode se acabar de maneira nenhuma, a gente tem que botar um pra... Tem um mestre ali no Quixadá, que aí ele diz: irmão, isso aí é uma coisa que não pode se acabar não, irmão. Cê vai botando o povo mais

novo, porque às vezes os mais velhos vão morrendo e num pode se acabar não. E assim eu tô vacilando com essa rapaziada. (informação verbal)⁵⁹

Entre as mulheres mais novas ainda existe o desejo de dançar o São Gonçalo, pela possibilidade de ir às apresentações fora da comunidade, muitas vezes sem a vigilância dos pais. Mas o mesmo interesse não está presente entre os homens mais novos, que percebem a dança sem nenhum retorno financeiro e isso os afasta, pois desde cedo já têm a preocupação de contribuir financeiramente na casa dos pais, enquanto as mulheres não são cobradas dessa forma, pois a responsabilidade que possuem é de realizar as tarefas diárias da casa e da agricultura.

Assim, vamos seguir para entender: prossigo, a seguir, com a descrição dos componentes: quem são essas pessoas que dançam São Gonçalo? Por que dançam? Que ligação mantêm entre si? E uma breve discussão sobre a imagem do santo presente na comunidade. Meu interesse é refletir, como no ritual, diferentes expressões como gestos, silêncios, vestimentas caracterizadas, objetos e músicas que movimentam as relações de proximidade entre o devoto ou o público e o santo, ou seja, a importância desses objetos em contextos rituais e suas ressonâncias na vida cotidiana e no reafirmar de um pertencimento étnico.

4.4 O grupo de São Gonçalo: vestimentas e os símbolos

“A Igreja diz: o corpo é uma culpa. A Ciência diz: o corpo é uma máquina. A publicidade diz: o corpo é um negócio. E o corpo diz: eu sou uma festa.” Eduardo Galeano

A dança de São Gonçalo, assim como a terra, é uma herança de família. Ela é transmitida através das sucessivas gerações. Essa transmissão acontece pela oralidade e observação dos passos. Existem também os ensaios, onde os passos serão ensaiados e acertados.

O grupo de São Gonçalo é formado por doze mulheres, as dançadeiras e dois homens, os tocadores – um tocando violão, e o outro, o tambor. Todos dançam vestidos com roupas brancas e os pés descalços, com exceção de Seu Joaquim e seu parceiro. Os homens vestem calça e camisa, enquanto as mulheres podem usar vestidos ou blusas e saias. A preferência das dançadeiras é por blusas e saias, pois as deixa “mais comportadas”. Elas também se enfeitam com colares, pulseiras e brincos, mas não utilizam maquiagem ou batom.

⁵⁹ Entrevista com Seu Joaquim em março de 2013.

Figura 35 – Foto tirada por um dos moradores, em 2012.



Fonte: Acervo Pessoal de Ana Eugênia.

Figura 36 – Foto da dança.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Figura 37 – Fotos da dança de São Gonçalo, realizada com os pés descalços.



Fonte: Acervo Pessoal (2013).

Em todos os estudos apresentados sobre a Dança de São Gonçalo no Brasil são comuns os trajes brancos. Acredito que o branco esteja ligado à ideia de pureza, como destaquei anteriormente. Somente em Sergipe, no povoado da Mussuca, descrito por Bonfim (2006) e Dantas (1976), os homens dançam vestidos de mulheres, com saias coloridas e fitas enfeitando todo o corpo.

Nos estudos apresentados nos tópicos anteriores, o de Queiroz (1958) relata que no município de Jeremoabo/BA são dezesseis participantes, sendo quatro homens e doze mulheres, enquanto Dantas (1976) descreve que em Laranjeiras/SE apenas os homens participam, quatro tocando e oito dançando, assim como em Riachão do Dantas/SE. Bonfim (2006) reforça o que destacou Dantas em Sergipe. Já o grupo descrito por Moraes (2005) na Serra de Portalegre apresenta a mesma formação do grupo encontrado no Veiga, mas nem sempre foi assim, como vimos no tópico anterior, nas narrativas dos “mais velhos”. Essas mudanças ocorreram no Veiga com o intuito de garantir a continuidade e manutenção da dança no povoado, no entanto, quando se propõe a voltar “como era antigamente”, ocorre resistência dos “mais velhos”.

No comando da dança está Seu Joaquim, com 76 anos, que recebe o nome de “Mestre”, também por ser “Mestre da Cultura”, escolhido nos editais do Governo do Estado, política pública de incentivo e estímulo às manifestações culturais populares. Seu Joaquim também é o “puxador da dança”, responsável por organizar e administrar o grupo, ou seja, é ele quem inicia entoando os cânticos e as dançadeiras o acompanham e na coreografia também, por isso o termo “puxador” no sentido de dar início, de “puxar”, iniciar os cantos que serão cantados

e a coreografia a ser executada, além de distribuir entre o grupo o dinheiro arrecadado nas danças.

Seu Joaquim, na liderança da dança, precisa de um parceiro que o acompanhe, tocando o violão. Mas como há um desinteresse por parte dos homens, é difícil conseguir uma pessoa que possa fazer essa tarefa. Assim, na última dança ele convidou seu sobrinho Oswaldo, pois já havia tirado outras danças com ele e a parceria tem dado certo. No caso, Oswaldo não assume nenhuma posição de liderança, apenas acompanha o mestre.

A distribuição dos participantes ocorre da seguinte forma: atrás de Seu Joaquim e seu parceiro e sobrinho, Oswaldo, as duas primeiras mulheres são as guias, as quais determinam o compasso da dança, e geralmente são escolhidas por serem mulheres de maior idade em relação às outras dançadeiras:

Figura 38 – Disposição dos participantes no cortejo e na dança



Fonte: Acervo pessoal (2013).

A trajetória de Seu Joaquim como Mestre do grupo começou a partir da observação da dança, e dessa forma ela é passada também para as dançadeiras, observando as mulheres aprendem a dançar. Seu Joaquim me fala:

Mas eu nunca fui acanhado. Às vezes, faltava uma dançadeira, mas nos ensaios né, porque aqui a gente dá uns ensaios pra poder tirar a dança pra poder tirar certo, pra num errar. E aí, a gente erra aqui e acolá, mas conserta de novo: Joaquim faltou uma dançadeira, vamos dançar. Eu: Vamo. E eu no meio das dançadeiras nos ensaios. E as danças eu acompanhava toda vida, porque tinha muita dançadeira e eu era novo. Tinha gente que dizia que se eu não fosse não tinha graça. Aquela moçarada. Aí tudo bem.

Aí até que meu irmão não quis mais tirar, aí meu parceiro foi e disse: Joaquim, agora nós que vamos tirar. Vamos nós dois. E eu disse: e eu sei? Né, daquele mesmo jeito que você dança? Então, vamo. Aí assim foi, aí depois eu tirei mais ele, e sem prestar atenção de como era que começava, como era que findava. Rapaz, vou prestar atenção porque um dia esse povo, esse hõmi, sai daqui, aí eu não sei levar a dança pra frente. Aí prestei atenção, até que ele foi embora. Foi pra Santarém, de Santarém foi pra Manaus, e acabou-se por lá, ano passado ele morreu lá. Aí eu fiquei. Daí pra cá já vou ensinando um bocado de gente. (informação verbal)⁶⁰

A forma como Seu Joaquim aprendeu a dança – executando-a com as dançadeiras – foi diferenciada de como outros mestres aprenderam. Seu Roseno aprendeu ouvindo sua mãe, acompanhado a mãe nas danças e observando. Seu José Roseno, irmão mais velho de Seu Joaquim, foi o primeiro a assumir a dança depois que o Pai Roseno morreu e aprendeu com seu pai, que fazia relatos, ensinava as canções e ele observava como tudo acontecia.

Os “mais velhos” da comunidade elogiam muito Seu José Roseno, pois ele gosta muito da “sinceridade” e de “fazer as coisas certas”, são as frases sempre enfatizadas. Quando acontecia algum problema e alguém errava, ele chamava atenção, não permitia conversa entre as dançadeiras. Isso entre os “mais velhos” é sinônimo de respeito e fé. Para os mais jovens, Seu José Roseno é temido por brigar.

Seu Joaquim, nos intervalos, cumprimenta o público, conversa com as dançadeiras e começa a contar as lendas sobre o Santo, relata como tudo começou:

Aí diz o povo que começou assim, que era aquele festaral danado, aquele mulheral medonho naquelas festas, aí São Gonçalo foi que inventou, aí disse São Gonçalo: rapaz, sabe duma coisa, esse mulherio vai se perder quais tudo, vou ver se salvo um bocado delas. Aí foi e inventou a dança. Inventou a dança, aí quando é de tarde tão cansada, aí vão é dormir. Mas é se for véa. Quando eu era novo eu tirava o dia todim, dançava a noite todinha, e no outro dia vinha nesse sertão longe, nós vinha até de pés, nós vinha, mas quem é novo num cansa não. E assim ele [São Gonçalo] salvou um horror de gente que ia se perder, só naquela brincadeira, aí inventou a dança que nem eu disse... mas aí cansa só se for véi, eu não sentia nada, hoje em dia quando é de tarde eu tô só arquejando... mas muitas vezes tem uma festa e a gente dá umas duas dançadinhas de noite. Pois é, desse jeito. (informação verbal)⁶¹

As histórias sobre o Santo, Seu Joaquim aprendeu com seu pai e reproduz até hoje. Faz mais de 50 anos que Seu Joaquim puxa a dança de São Gonçalo. As perguntas em relação ao Santo são frequentes durante o evento, perguntam quem era São Gonçalo e por que se dança, se ele gostava dessas brincadeiras, e ele prontamente responde: “Rapaz, São Gonçalo foi que inventou essa festa, foi nós não. Ele gosta da festa”.

⁶⁰ Entrevista com Seu Joaquim em janeiro de 2013.

⁶¹ Entrevista com Seu Joaquim em janeiro de 2013.

Entre as dançadeiras estão as guias, as quais são escolhidas por serem as mulheres com idade mais avançada do grupo. Assim, na estrutura da dança vão se organizando hierarquicamente as posições, baseadas no critério de idade, pois os “mais velhos” são os detentores do conhecimento do “tempo dos antigos”. As guias têm a tarefa de ajudar a entoar os cantos e marcar o ritmo das coreografias.

Atrás das guias seguem as outras dançadeiras. Hoje não se pode mais identificar os critérios de idade entre as outras dançadeiras, pois quando uma dançadeira morre ou sai do grupo, outra entra no lugar da que saiu. Perguntei a uma das dançadeiras, Teresa Eugenio, como foi que se iniciou na dança:

Eu assistia desde pequena, aí eu achava bonito e tinha muito vontade de aprender. Aí quando foi um dia faltou uma dançadeira, aí ele, o tio Joaquim, me chamou para ensaiar. Aí a partir desse dia eu comecei a dançar [...] Era minha mãe, a Célia, minha avó, minhas tias, minha irmã mais velha e minhas cunhadas, o pessoal da família. Porque aqui é uma família, aqui na comunidade, é uma família só. Aí a Tainara, minha filha, já está dançando e vai passando né, de geração pra geração... Porque é assim, né, já tem outras crianças que já tão dançando também, que é parente da gente também. Aí a gente dança. Sei que o pessoal chama, convida pras danças e gente tá acompanhando. (informação verbal)⁶²

Quando entram no grupo, geralmente as dançadeiras precisam ter um par, ao qual elas chamam de “parea”. Pois como ocorre a divisão em dois partidos, uma fica no partido azul e a outra no rosa, assim, só é possível entrar em dupla. Como relatou Meire, quando iniciou no grupo:

[...] eu vi e fiquei com vontade de dançar e uma amiga minha que já morreu, a gente começou a dançar juntas ‘vamo dançar’ eu sei que faltou, aí começou a ensaiar, aí tinha aquelas danças pra fora ‘vamo dançar pra gente ir pras dança fora’, só que quando nós começamos a dançar num teve mais essas danças pra fora... Nós só fomos pra pedra branca, só fomos pra lá depois que eu comecei a dançar mais ela, fora ela teve uma dança que eu não dancei, que fez o filme né, eu não dancei [...] aí eu sei que [...] (informação verbal)⁶³

Muitas pessoas de fora da comunidade acompanham assiduamente a dança e sabem como ela é desenvolvida. No entanto, para fazer parte do grupo oficial, é preciso que: 1) algum dos seus membros tenha se afastado, seja por motivo de doença, falecimento ou por conversão a outra religião; e 2) pertencer à “mesma família”, seja por laços de consanguinidade ou afinidade. Por isso, é comum ouvirmos a frase: “eu entrei no lugar de mamãe”, ou da tia, avó, enfim, alguém da família, como forma de legitimar sua presença no grupo.

⁶² Entrevista com Teresa em abril de 2013.

⁶³ Entrevista com Meire em março de 2013.

A tabela a seguir informa algumas características do grupo que realiza a dança no Veiga, como o nome dos participantes da dança e seu papel, profissão, estado civil e idade, por ordem dos pares:

Tabela 1 – Características do grupo que realiza a dança no Veiga.

Nome	Papel	Profissão	Estado civil	Idade
Joaquim Ferreira da Silva (Seu Joaquim Roseno)	Mestre/toca tambor	Agricultor	Casado	76 anos
Oswaldo Ferreira da Silva (Roseno)	Parceiro/ toca o violão	Agricultor	solteiro	35 anos
Teresa F. da Silva (Roseno)	Guia	Agricultora	casada	55 anos
Celene Ferreira (Roseno)	Contraguia	Doméstica	solteira	46 anos
Teresa Eugênio (Eugênio)	Dançadeira	Agricultora	casada	37 anos
Ana Eugênio (Eugênio)	Dançadeira	Agricultora	Solteira	41 anos
Tainara Eugênio (Eugênio)	Dançadeira	Estudante	Solteira	17 anos
Zildete F. da Silva (Dodô) (Roseno)	Dançadeira	Estudante	Solteira	18 anos
Norma F. da Silva (Roseno)	Dançadeira	Agricultora	Casada	42 anos
Rita F. da Silva (Roseno)	Dançadeira	Agricultora	Casada	47 anos
Bruna F. da Silva (Roseno)	Dançadeira	Estudante	Solteira	13 anos
Cibele F. da Silva (Roseno)	Dançadeira	Estudante	Solteira	14 anos

Fonte: Autoria própria.

É evidente que a dança vem passando por transformações. Apesar de todo o grupo estar ligado por laços de parentesco, sendo pertencente às famílias fundadoras da comunidade, Roseno e Eugênio, muitas dançadeiras que participam da dança foram morar fora da comunidade. Isso dificultou a realização dos ensaios da dança, bem como a presença dessas pessoas em outras atividades religiosas, como as novenas. Porém, apesar das transformações, o vínculo de parentesco não foi quebrado e nem a devoção àquele santo.

Observamos que, no cotidiano, não há diferença entre os que participam da dança e os outros moradores do lugar, até por que a história das suas vidas é praticamente a mesma. Eles trabalham na agricultura ou são aposentados pelo Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS), com exceção de uma dançadeira, que não mora na comunidade e trabalha como doméstica em casas localizadas no Dom Maurício. Também com exceção das dançadeiras adolescentes, “mais novas”, a grande maioria pouco frequentou a escola, e apenas uma terminou

seus estudos. Todos são católicos, vão às missas, às novenas e enfeitam suas casas com as imagens dos santos.

Nos dias de dança, diferentemente do cotidiano, os tocadores e as dançadeiras de São Gonçalo têm seu dia, tornando-se o centro das atenções. São eles responsáveis pelo agradecimento do devoto ao santo, e por isso não podem errar os passos, e, igualmente, pela divulgação do ritual.

Neste sentido, há a importância dos gestos, dos movimentos, de ir em busca desses significados. Considero ser fundamental inserir o uso do corpo no seu meio social. O corpo, enquanto viés de investigação, suscita uma totalidade, tal ideia está presente em Marcel Mauss (1974) em *As técnicas do corpo*. Tentei abordar mais sobre esse tema na descrição do ritual.

A imagem do santo é um símbolo de identidade para os moradores “mais velhos”, ela remete o rito a seu passado de devoção, quando o rito tinha uma importância e um significado social e religioso. Isso marcava a presença de seus antepassados na região e toda sua trajetória de vida, exploração, opressão e racismo, tendo em vista que a narrativa de chegada do rito está associada aos deslocamentos feitos pelos “herdeiros” do cativo.

Queiroz (1973, p. 85) destaca que, no sertão do Nordeste, a imagem do santo é, ao mesmo tempo, natural e sobrenatural, cercada de poderes que agem sobre os humanos, ou seja, ela é uma imagem viva:

Relações de tipo familiar se estabelecem entre os devotos e os santos, principalmente entre o padroeiro doméstico e a família que o escolheu para patrono. O caboclo não concebe um santo longínquo, impessoal, habitando o paraíso e inteiramente invisível. Pelo contrário, o santo é muito humano e sua imagem torna-o inteiramente presente ao desenrolar da existência no grupo familiar.

Assim, São Gonçalo “cura sem pôr a mão”, cura de longe. E isso tudo só depende do pedido e da crença dos fiéis, não sendo necessária sua presença.

Desta maneira, observamos que a imagem do santo está associada à própria origem da comunidade, “este São Gonçalo é descendente dos antigos”. E, como os moradores dessas localidades se denominam como pertencendo à mesma família, penso que a imagem pode ser considerada como um “totem”, “um ancestral comum”, “um emblema” que caracteriza os moradores. A imagem também legitima as dançadeiras e os tocadores, conferindo-lhes o poder de interagir entre o santo e seus devotos. E assim como preceitua Durkheim (1989, p. 157), “[...] os ritos que se referem a um totem só podem ser realizados por pessoas desse totem”, já que existe uma afinidade e solidariedade entre eles. Para os devotos, uma legítima dança de São Gonçalo deve ser realizada diante da imagem.

Por fim, analisarei os versos entoados no ritual e sua ligação ao “tempo dos antigos”, manifestando no grupo um sentimento de origem comum e de pertencimento étnico.

4.5 Os cantos e as letras: retorno a um passado?

“O Dono dessa promessa tem gosto e satisfação; De festejar São Gonçalo no meio desse sertão” (Cantos da dança de São Gonçalo do Veiga)

No Sítio Veiga, a realização da dança de São Gonçalo não possui nenhum tipo de oração falada, ou seja, não se reza antes da dança nenhum “Pai Nosso” ou mesmo uma “Ave Maria”. Todo o ritual é cantado e seguido pelos instrumentos musicais tocados pelos dançadores e puxadores da dança. Como visto anteriormente, há algumas diferenças entre a dança realizada para pagamento de promessa e a executada na Semana da Consciência Negra, que também é diferente das danças realizadas em representações/apresentações culturais fora da comunidade.

Quando a dança é realizada em caráter de pagamento promessa, na qual só os “mais velhos” participam, e que chama atenção pela seriedade, são entoados os seguintes versos, seguidos pelo cortejo, até chegar ao lugar onde será realizada a dança:

Graças a Deus já chegamos (2x)
Nesta casa de alegria (2x)
Onde mora Santo Deus, (2x)
Filho da virgem Maria. (2x)

Pude perceber que esses versos aparecem igualmente na Dança de São Gonçalo descrita por Glória Cristina de Oliveira Morais (2005), quando esta descreve o ritual realizado na Serra de Portalegre, no Rio Grande do Norte. O que nos chama a atenção é que esses versos foram repassados de geração em geração, reforçando as narrativas locais que ligam sua ancestralidade aos negros fugidos de Pau dos Ferros, município próximo a Portalegre, no Rio Grande do Norte. Não é somente esse verso que apresenta semelhança, mas tantos outros versos que estão presentes no Sítio Veiga e também a própria execução da dança.

Dessa forma, surgem algumas inquietações sobre essas populações da Serra de Portalegre e do Sítio Veiga. Se no passado houve ligação entre seus ancestrais, por que compartilham símbolos, formas de se expressar e canções muito próximas? Sabemos que o ancestral da coletividade do Veiga fugiu de Pau dos Ferros/RN devido a um “causo”, mas os moradores não souberam precisar a característica: era perseguição religiosa ou ligada ao sistema escravista? Ou política, ou apenas uma briga de vizinhos? Sabemos apenas que se deslocaram,

e que Pau dos Ferros, assim como a Serra de Portalegre, foram regiões onde o sistema escravista se desenvolveu. E que hoje tem sido comum o silenciamento sobre uma origem que remonta ao cativoiro.

No entanto, percebo que alguns versos cantados na dança, que só aparecem no Sítio Veiga, podem nos dar pistas para entendermos como essas populações viviam e sobreviviam dentro desse sistema, como veremos mais adiante.

Outro verso entoado nos pagamentos de promessa no Veiga e que foi comparado com outras pesquisas, além da pesquisa citada, como a de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1958) sobre a dança de São Gonçalo no povoado de Santa Brígida, em Jeremoabo (BA); Wellington de Jesus Bonfim (2006) sobre a dança de São Gonçalo no povoado da Mussuca em Sergipe; e de Paulo Sérgio Castro Pereira (2008) sobre o baile de São Gonçalo em São Vicente Férrer no Maranhão. Esses versos só são cantados no Veiga, pois eles retratam a realidade daquela população localizada no sertão central do Ceará.

O Dono dessa promessa, (2x)
 Tem gosto e satisfação; (2x)
 De festejar São Gonçalo, (2x)
 no meio desse sertão (2x)

Esses dois versos são entoados logo no cortejo para pagamento de promessa (ato inicial), fazendo referência ao sertão. Como não aparece nenhuma ligação de São Gonçalo com o sertão nas pesquisas feitas para essa dissertação, logo percebo que as pessoas vão reinventando, criando versos de acordo com sua realidade social, outros elementos são inseridos que representam sua realidade histórica e social. Por isso a importância de se analisar esses versos, pois neles estão presentes os elementos que ligam essa coletividade ao “tempo dos antigos” e a uma identidade específica.

Assim, no pagamento de promessa, após a chegada à casa do promesseiro, iniciam-se os passos e outros versos distintos entre si são cantados.

Na dança realizada na Semana da Consciência Negra, evento que ocorre todo ano no mês de novembro dentro da comunidade, os versos que iniciaram o cortejo foram outros, o que provocou algumas inquietações sobre aquela escolha ter sido proposital e o que ela representava. Os cantos entoados foram:

Ô que caminhos tão longe, (2x)
 ô que areia tão quente; (2x)
 Se num fosse São Gonçalo, (2x)
 aqui não tinha esta gente. (2x)

Este canto só foi encontrado no ritual realizado no Veiga. Por que não observamos essas estrofes em outras danças? Percebe-se que o grupo incorporou, dentro deste ritual, elementos de sua trajetória, origens e realidade social, os quais seriam passados às várias gerações através da oralidade, logo a história não morreria. Dessa forma, a estrofe “ô que caminhos tão longe” pode ser entendida como a representação dos deslocamentos feitos por seus ancestrais até encontrar o local de refúgio na Serra do Estevão, onde o difícil acesso permitiria a sobrevivência da família. Enquanto a estrofe “ô que areia tão quente” remete ao clima do sertão central do estado, castigado pelas secas e a falta de água. “Se num fosse São Gonçalo, aqui não tinha essa gente” é a fé e devoção ao santo que essa coletividade herdou de seus ancestrais. Da mesma forma que um dos milagres atribuídos a São Gonçalo na região é proteger da seca as plantações, fazendo reaparecerem olhos d’água.

É possível perceber que, para cada momento, um verso específico é cantado, distinto do que é cantado em outros momentos. Por exemplo, para pagamento de promessa fora da comunidade inicia com um verso, para promessa na Semana da Consciência Negra inicia com outro verso. Isso remete aos diferentes significados que possui a dança nesses momentos. Enquanto no primeiro momento ela assume o caráter religioso, sério, de fé e devoção ao Santo, no segundo ela acontece para mostrar ao público que faz parte da tradição, remetendo ao “tempo dos antigos”, marcando a diferença em relação ao “outro” e reafirmando uma identidade quilombola. Para tanto, nesse momento vários discursos políticos são mobilizados para esclarecer ao público que essa dança é dos “quilombolas”. Diferentemente do que acontece na promessa, em que nenhum discurso é realizado. Por que isso ocorre? Acredito que esteja ligado aos complexos e múltiplos significados que têm a dança para essas populações. Os “mais velhos” elaboram significados sobre a dança que não correspondem aos mesmos significados das lideranças políticas, e, assim, a dança vai adquirindo significados de fé, devoção, retorno “aos antigos”, do que é ser quilombola.

Outros cantos de devoção ao santo também são entoados. Como podemos citar:

Quem nunca viu, venha ver, (2x)
 São Gonçalo no terreiro; (2x)
 Nós somos os seus devotos, (2x)
 junto com seus companheiros. (2x)

O registro desses cantos ocorreu na Semana da Consciência Negra, realizada em 23 de novembro de 2013, e pude contar com a colaboração de uma das crianças da comunidade, que se voluntariou e ficou ao lado do Seu Joaquim captando o som. Também tive muita ajuda das crianças nos registros fotográficos e de vídeo, fazendo entrevistas, elaboradas por elas, com Seu Joaquim e as dançadeiras, e assim se divertiam participando atentamente do trabalho da pesquisa de campo.

Tabela 2 – Crianças da comunidade ajudando no trabalho de campo.



Fonte: Acervo pessoal (2013).

Foram gravadas 26 estrofes da dança de São Gonçalo ocorrida em 23 de novembro de 2013. Percebi que novas estrofes foram acrescentadas, e as antigas, retiradas no decorrer do tempo, pois Dona Socorro cantava umas que não correspondiam às de Seu Joaquim. Isso ocorreu em momentos distintos. Dona Socorro, em entrevista, cantou alguns versos que não foram executados na dança. Mas acredito que uma análise dessas estrofes nos forneça dados acerca do modo de vida das populações negras no Veiga.

Após o cortejo, chegando ao local da dança, iniciam-se as doze jornadas. Cada jornada é realizada com passos e cânticos distintos. Os versos entoados são escolhidos pelo Mestre e seguidos pelas guias no momento da dança. Assim, cabe ao mestre conduzir a coreografia e variar os cânticos, que em outras jornadas vão repetindo a jornada anterior.

As letras e músicas da dança são repassadas a partir da oralidade. Muitos aprendem a cantar e dançar nos ensaios realizados antes das apresentações. Não há nenhum registro escrito das músicas cantadas na dança, mas as lideranças sentem a necessidade desse material para serem passadas às novas gerações. Dessa forma, o registro dos cantos gravados por mim durante o evento foram repassados para as lideranças, e os versos apresentados seguem a ordem em que foram cantados:

1

Eu sou romeiro de longe, (2x)
 não posso vir todo dia [...] (2x)

Esses versos lembram as romarias realizadas por todo o Brasil, os romeiros que se deslocam com o intuito de pagar promessas, pedir graças aos santos ou mesmo homenagear os santos católicos.

Muitos santos são colocados dentro da Igreja Católica, no entanto isso não ocorre com São Gonçalo, mostrando, assim, a marginalização que este Santo sofreu por parte da Igreja, expressa nas músicas cantadas no Veiga.

2

São Gonçalo que aqui está, (2x)
 E quer se estar na Igreja (2x)
 Quer uma dança bem tirada; (2x)
 onde todo mundo veja (2x)

Essa marginalização ocorre por ser considerado um santo farrista que toca viola para salvar as mulheres de cometerem pecados. Como vimos anteriormente, foram várias as proibições de seu culto pela Igreja, e, percebendo que essa medida não se efetivava, não permitiu que ele estivesse com os outros santos. Logo, no Veiga a imagem do Santo é colocada na casa do Mestre, Seu Joaquim.

3

Já queremos dá principio, (2x)
 está nossa devoção; (2x)
 Em louvor de São Gonçalo, (2x)
 da virgem da Conceição. (2x)

4

Quem nunca viu venha ver, (2x)
 São Gonçalo no terreiro; (2x)
 Nós somos seus devotos, (2x)
 junto com seus companheiros (2x)

5

Bate, bate meu tambor, (2x)
 bate, bate sem demora; (2x)
 Em louvor de São Gonçalo; (2x)
 da virgem Nossa Senhora (2x)

Outro aspecto que retrata a realidade vivenciada no Veiga é o uso de tambor na dança de São Gonçalo. O tambor utilizado atualmente pertencia ao pai do Mestre, Seu Roseno Ribeiro, que puxava a dança, e fora feito por ele. Para os “evangélicos”, o tambor reforça a ideia de essa dança ser um ritual pagão⁶⁴ que deve ser eliminado. Diversos são as tensões entre católicos e evangélicos dentro da comunidade devido a este entendimento. Mas, ao mesmo tempo em que o conflito aparece, ele é dissolvido, pois são todos da mesma família, e os laços de parentesco são reforçados.

6

Nossa Senhora de Agosto; (2x)
 apareceu o sol posto; (2x)
 Com uma estrela na testa, (2x)
 outra na maçã do rosto (2x)

7

Santa Teresa foi freira, (2x)
 menina de 12 anos; (2x)
 Escreveu a Santo Onofre, (2x)
 que este mundo era um engano (2x)

8

O Dono dessa promessa, (2x)
 tem gosto e satisfação; (2x)
 De festejar São Gonçalo, (2x)
 no meio desse sertão (2x)

9

São Gonçalo é um santo,
 muito milagroso,
 É de Deus amado,
 é de todo o povo.”
 Quem a São Gonçalo serve,
 será servido;
 É de Deus amado,
 é de todo o povo.
 Quem a São Gonçalo serve de coração,
 É de Deus amado, é de todo o povo

Podemos perceber nesse último cântico, entoado no meio da dança, que a estrutura é diferente das demais. Não só a estrutura, mas também a entonação com frases que não se repetem. É um momento de grande emoção das dançadeiras e do público que está assistindo à

⁶⁴ Para os evangélicos do Sítio Veiga, o uso do tambor remete a religiões de matriz africana, a “culto satânico”, “coisas do demônio”.

dança. Nesse momento, as pessoas lembram os milagres alcançados, seja de saúde à boa colheita. Em momento posterior, comentei com uma das dançadeiras “mais velhas” da comunidade sobre essa minha observação, e ela me narrou o quanto “naquele tempo” era difícil, as pessoas “não tinham com quem contar e contavam com São Gonçalo”, mas para ela aquela música “lembra minha mãe, que eu sinto muita falta”. É nos versos cantados que a coletividade lembra “dos antigos”, reforçando sua origem comum e seu pertencimento a uma grande família, reafirmando, assim, uma identidade étnica.

Além dos cânticos já citados, outros versos que também aparecem na dança:

10
Concedei-me a licença,
Santo do meu coração;
Vamos ao pé do altar,
fazer nossa cortesia.

12
Bate, bate meu tambor,
bate, bate sem demora;
Em louvor de São Gonçalo,
também de nossa Senhora.

14
São Gonçalo como passa,
bote o santo São José

16
Óh guias e contraguias,
no cantar tenha cuidado;
Não acho cê de acerto,
dançar o santo calado.

18
Vamos embora menina,
pro canto da cachoeira;
Todas vestidas de branco,
em traje de lavadeiras

20
Chuvinha que vem do Norte,
de longe traz a zoadá;
Vem acordando os devotos,
do divino São Gonçalo.

11
Quem vem dançar São Gonçalo,
tem que ter o pé ligeiro;
Depois não saiam dizendo,
'tem barroca no terreiro'.

13
O tocador da viola,
toca a viola serena
Ô que párea tão certa,
de uma moça donzela;

15
Seja pelo amor de Deus,
cada caroço que é seu.

17
Ô lê lê grande dia,
lá vem a virgem Maria;
Ô lê lê grande hora,
lá vem Nossa Senhora.

19
São Gonçalo quer missa,
e quer festa na Igreja;
Quer uma dança bem tirada,
onde todo mundo veja.

21
Óh guias e contraguias,
no cantar tenha cuidado;
Não acho cê de acerto,
dançar o santo calado.

22

Essa foi por despedida,
desta dança por agora;
Em louvor de São Gonçalo,
também de Nossa Senhora.

Nos versos cantados, observamos que, mesmo a dança sendo realizada de e para São Gonçalo, os devotos fazem alusão a outros santos da Igreja Católica. A mais citada é Nossa Senhora: chega-se a afirmar que a dança também é realizada em louvor dela. Em outro, faz menção a Nossa Senhora de Agosto, que tem uma “estrela na testa”. Perguntei se Nossa Senhora tinha alguma relação com Iemanjá, já que uma das dançadeiras falava muito dos cultos de matriz africana, mas ela negou qualquer relação.

É interessante observar que os santos praticam ações (escrever carta) e possuem sentimentos humanos (descrença, inveja), o que sugere mais uma aproximação do sagrado ao profano.

Outro elemento marcante nos versos é o contexto social no qual essas populações estão inseridas, o sertão, que é retratado como lugar seco, terra quente com pouca chuva e que cabe a São Gonçalo trazer a chuva, e quando esta não se realiza, “bote o santo São José” para reforçar o pedido. Esta é única menção, mesmo indireta, que se faz nos versos para as plantações, as colheitas, as atividades rurais, que é a necessidade da chuva ou de um bom inverno para que a colheita seja boa.

Assim, a prática da dança reforça não só o parentesco entre os moradores mas também a afinidade entre eles e os santos, e seu modo de vida rural.

4.6 Entre o passado e o presente: São Gonçalo e a identidade quilombola

“[...] do ponto de vista da antropologia, todas as identidades são constituídas, daí o verdadeiro problema de saber como, a partir de que, e porque” (MUNANGA, [s.d.], p. 03)

Tendo em vista as análises desenvolvidas e as polêmicas pontuadas durante todo o texto na situação atual do Veiga, as que merecem um destaque maior são referentes às tensões entre as mudanças ocorridas no ritual e o sentimento de permanência, apresentadas nas narrativas dos “mais velhos”. Assim, havia o interesse em manter aquilo que se narra como era “antigamente”, em contraste com as novas formas de dançar o São Gonçalo que vêm sendo assumidas nos últimos anos.

Como meu foco é entender a participação do rito na construção da identidade quilombola, percebo, diante disso, que na localidade a assunção do rito enquanto marca identitária assume duas faces. De um lado, aqueles que recorrem a elementos do passado na tentativa de se sentirem os mesmos (HALBWACHS, 1990), do outro lado, uma alusão

conveniente a aspectos deste mesmo passado, mas assumindo as mudanças na ação e reforçando a identidade na narrativa. O aspecto recorrente nessas perspectivas é a ligação do rito com o “tempo dos antigos”, remetendo a uma suposta origem difícil de definir, mas fácil de ser incorporada pela coletividade.

Assim, as transformações e mudanças tanto no ritual quanto em sua forma de apresentação são realizadas não somente como pagamento de promessa, mas também apresentadas fora da comunidade, como uma manifestação cultural. Essa trajetória das inovações permitiu promover o rito a uma ampliação de sua visibilidade, que não mais se restringe a Quixadá, e à valorização enquanto integrante de uma cultura popular. Esta nova faceta influenciou a forma do grupo de se ver, de elaborar uma imagem de si. Barth considera esta situação uma oportunidade para examinar a forma como a identidade étnica se relaciona com a organização do grupo:

[...] os inovadores podem optar por enfatizar um nível de identidade entre os vários fornecidos pela organização social tradicional. Tribo, casta, grupo linguístico, região ou Estado, todos têm traços que os tornam uma identidade étnica primariamente adequada para a referência de grupo, e o resultado final irá depender do modo como os outros podem ser conduzidos a acatar tais identidades e também da fria realidade dos fatos táticos (BARTH, 1998, p. 221)

Desta forma, a identidade étnica tornou-se pertinente para a organização social do grupo, além do que o modo de organização do grupo varia “do mesmo modo que a articulação interétnica que é procurada” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 221). Sendo assim, a situação em que essas populações estão inseridas e as relações estabelecidas com agentes externos contribuíram para definir a qual passado recorrer, em uma ou outra situação, para legitimar suas demandas e reafirmar sua identidade, percebendo a identidade como uma coisa a ser construída, e não acabada, definida.

Como apresentei na seção anterior, as relações estabelecidas com as CEBs e ONGs foram importantes na mobilização da coletividade para a afirmação de uma identidade quilombola. Através destes agentes e dos projetos implantados, conseguiram melhorar sua infraestrutura e os problemas em relação à falta d’água. É evidente que as aquisições materiais se fazem presentes nas intenções deste grupo ao reivindicar seu território, mas o que surge nesse processo, e o que me parece interessante observar, é a tentativa de se organizar socialmente por meio das novas relações que vão sendo estabelecidas. Assim, assumir a identidade “quilombola”, além de representar um novo arranjo interno, requer outras formas de diálogo e

a atuação de outros atores sociais que, até então, não estavam presentes na localidade. Ademais, como defende Barth (1998, p. 195), de fato a identidade étnica é relacional e situacional:

Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças ‘objetivas’ manifesta que são geradas por outros fatores. Pouco importa quão dessemelhantes possam ser os membros em seus comportamentos manifestos – se eles dizem que são A, em oposição a outra categoria B da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e querem ver seus próprios comportamentos serem interpretados e julgados como de As e não de Bs.

Nessa interação com os agentes externos, o grupo foi consolidando sua identidade, percebendo-se diferente das outras comunidades e acionando suas diferenças, “aqui, nós dançamos o São Gonçalo”. Em relação aos agentes externos, outros projetos não puderam ser implantados devido à falta de regularização do território, que tem sido o entrave para o desenvolvimento de políticas públicas nas comunidades quilombolas do Ceará, além da difícil relação dessa coletividade com os fazendeiros, os “donos das terras”, para realizar suas atividades produtivas e os problemas de água, que, apesar de melhorados, não foram resolvidos. Todas essas dificuldades, por si só, já sugerem uma articulação dessa coletividade para realizar mudanças. E assim, esse grupo social começou a se valer do São Gonçalo e da sua notoriedade como uma estratégia para se fazer presente no cenário da sociedade mais geral, pontuando suas necessidades e demandas nesse cenário. Certamente, existem outros fatores que podem ser acrescentados a esta situação.

Considero que todo esse processo de autoidentificação e consolidação de uma identidade quilombola foi desencadeado pelas apresentações do grupo fora da comunidade, pelas divulgações no rádio, apresentações dentro da comunidade, e também pela mobilização política que ocorreu dentro da comunidade, como vimos na seção anterior. E aquilo que era apenas um ato de fé e devoção para pagamento de promessa, passa a representar aquela coletividade onde estivesse.

Quando Seu Joaquim reforça que é o “São Gonçalo do Veiga”, “que o nosso é mais difícil”, o que entra em jogo não é qualquer São Gonçalo, mas o do Veiga, elaborando uma ideia de fronteira que os separa de outros grupos. Logo, a fronteira fica estabelecida e demarcada pelas suas especificidades defendidas como singulares, únicas, que foram possíveis perante as características dos outros. Essa defesa do singular, definida em termos de pertencimento étnico, são os critérios que o grupo seleciona para produzir e reproduzir seus modos de vida, sua identidade.

Essas características que marcam as diferenças, como vimos ao longo do texto, perpassam a forma como é executada a dança, os cantos, o culto em geral. A associação do rito ao “tempo dos antigos”, que eram filhos ou netos de escravos, evocando um passado longínquo, tornou-se marca identitária dessa coletividade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algum dia, você vai estar andando pela rua e vai ouvir alguma coisa ou ver alguma coisa acontecendo. Tão claro. E vai pensar que está imaginando. Uma imagem do pensamento. Mas não. É quando você topa com uma memória que é de alguma outra pessoa. Lá onde eu estava antes de vir para cá, aquele lugar é de verdade. Não vai sumir nunca. Mesmo que a fazenda inteira – cada árvore, cada haste de grama dela morra. A imagem ainda está lá, e mais, se você for lá – você nunca esteve lá –, se você for lá e ficar no lugar onde era, vai acontecer tudo de novo; vai estar ali para você, esperando você. (Toni Morrison, *Amada*.)

A presente dissertação buscou analisar o papel desempenhado pela dança de São Gonçalo no processo de construção de uma identidade étnica quilombola em âmbito local, o pertencimento étnico acionado no ritual (fenômeno religioso), onde é dramatizada a trajetória histórica do grupo social, remetendo ao passado vivenciado pelos “antigos”, aos “tempos de escravidão”.

Optei por essa ordem de exposição do texto com o objetivo de trazer o contexto no qual a comunidade se insere, de modo a oferecer com maiores detalhes o pano de fundo no qual as entrevistas e as narrativas surgiram, o acionamento da memória local. Na seção 2, busquei uma interface entre a história oficial com a memória coletiva dos moradores do Sítio Veiga, para compreendermos o processo de formação e ocupação histórica territorial, os discursos produzidos acerca da invisibilidade das populações negras no Estado do Ceará, as tentativas de construção de uma sociedade cearense sem a presença do elemento negro. O que ocasionou dificuldades, na atualidade, no processo de identificação enquanto “comunidades quilombolas”, a ressignificação do “ser negro”, “ser quilombola”, não como elemento de fuga ou criminalização, mas como sujeitos de direitos.

Já na seção três, enfoquei o processo de mobilização política vivenciado por essa coletividade e as interações com os agentes externos nesse processo de assunção quilombola, bem como na estruturação do espaço social, as mudanças ocasionadas a partir desses contatos. As mudanças ocorridas nessa interação com diversos agentes externos (ONGs, movimento negro, agentes públicos, vizinhança e outros) permitiram o desenvolvimento de um processo de “politização” do grupo, afetando as políticas de inclusão e exclusão, além de uma crescente visibilização do grupo social a partir do seu ritual, de acordo com a perspectiva dos agentes externos em “resgatar tradições e saberes” sob o fenômeno de “reconstrução cultural”. Tais mudanças tiveram reflexos importantes na dança de São Gonçalo, que se transformou numa

marca identitária desta coletividade, passando a ser reivindicada pelo agrupamento como sinal diacrítico, diferenciador. Conforme expõe Barth (2000), os “[...] sinais e emblemas de diferenciação” que o grupo escolhe para fortalecer e reforçar um pertencimento étnico.

Neste sentido, levantaram-se os aspectos presentes na memória coletiva e individual do grupo, a trajetória que o ritual percorreu, as relações de solidariedade e troca que foram estabelecendo ao longo do tempo, criando uma rede de vizinhança, e as relações com os agentes externos, as quais contribuíram para a mobilização política do grupo. Dessa forma, ao analisar os processos históricos, os conflitos e as mudanças vivenciadas pela comunidade, percebemos que a solidariedade e a “coesão” enquanto grupo é mantida através das relações de parentesco, tanto por consanguinidade quanto por afinidade.

A assunção quilombola gerou, nessa coletividade, novas percepções, visões e divisões do mundo social. A influência de mediadores externos, como eu mesma em determinado momento, é um elemento a ser levado em conta, bem como a incorporação de novos esquemas e estratégias de ação pensadas pelo grupo, principalmente pelas lideranças, na luta pela garantia definitiva de seu território.

Para compreender essa dinâmica identitária, foi necessário suspender juízos valorativos sobre o “político”, sobre a “conscientização política” e a “negritude”. Suas dimensões não necessariamente obedecem aos “nossos” esquemas de entendimento sobre elas. Em alguns momentos, minha formação de “organização política” advinda da organização do movimento estudantil se chocava com a do grupo, dando-me uma falsa percepção de um grupo desorganizado, “desmobilizado”. No entanto, a ideia era pensada dentro de um contexto bem específico, o meio urbano, com suas particularidades, não podendo ser transponível para uma organização rural com outras peculiaridades e singulares que são marcas identitárias do grupo, foram estratégias forjadas historicamente e que nem sempre são observadas e respeitadas pelos agentes externos. Essa não observância marca as tensões e os conflitos em relação a esses agentes modernos, o que se discute é a imposição de valores outros não presentes no grupo.

Neste tocante, as aproximações dos agentes externos com o grupo não ocorreram de forma passiva, mas sim na negociação dos interesses que implicaram mudanças sociais significativas, tanto no ritual quanto na própria coletividade. Logo, se a organização social do grupo se modifica, há também alterações no ritual, e o sentido inverso também ocorre. O que nos leva a uma ligação entre a organização social, a política do grupo e o fenômeno religioso expresso no ritual, como as tensões sobre manter o tradicional ou realizar inovações no ritual, que também refletem como problemáticas na manutenção de uma organização social.

Assim, a pesquisa apresentou aspectos que definem as relações do grupo com os agentes externos, bem como suas relações internas. Neste processo, o ritual da dança de São Gonçalo estabelece uma relação dialética com a coletividade, como vimos, aspectos presentes na estrutura social também estão no ritual, além do que é através do culto a São Gonçalo que surge um pertencimento enquanto grupo, família que desenvolve uma mesma ação. Não temos como analisar a reivindicação de um pertencimento étnico, de uma “unidade” étnica, sem levarmos em consideração esse fenômeno religioso, pois é a partir dele que surgem as representações coletivas de si (comunidade), do outro (diferente da comunidade) e do mundo.

É importante ressaltar que as diferentes formas de perceber o ritual e a mobilização enquanto quilombolas obedecem ao campo da discussão sobre a comunidade, etnicidade e fenômeno religioso que foi abordada. Os pontos não compartilhados coletivamente mostram as inconsistências que se configuram nessas relações sociais, o que é comum em qualquer interação humana, haja vista que essa totalidade, esse funcionamento enquanto “organismo vivo” pensado em Durkheim (2008), ou mesmo Tonnies (1995), não produz uma homogeneidade que apaga as diferenças, mas as reforça, e isso não deslegitima o grupo étnico na sua reivindicação enquanto “comunidade quilombola”.

A mobilização política do grupo teve influência direta na aquisição da autonomia em torno do ritual, e com a notoriedade e visibilidade do ritual o grupo também pode apresentar suas demandas em espaços institucionais e políticos, reforçando sua identidade étnica.

Por outro lado, a declaração de pertencimento étnico pode ser considerada como um advento reforçado pelos contatos que o ritual estabeleceu, os quais foram importantes para a solicitação do reconhecimento étnico perante o Estado. Neste sentido, com a politização, o grupo avançou na quebra de relações viciosas, de dependência e paternalismo, originárias do passado histórico, e passou a reivindicar direitos.

Outra observação importante nesse cenário de interações com agentes externos é o contexto de relações racializadas e as situações de desrespeito baseadas na “raça”, que são constantes na localidade. Tal circunstância nos leva a refletir sobre a pertinência de se discutir e problematizar a categoria “raça” como importante elemento nas interações sociais travadas com o grupo.

Desta forma, a dança de São Gonçalo pode ser vista como estratégia de resistência e suspensão temporária dessas relações racializadas, pois através da dança o grupo reatualiza o passado, consolidando as demandas do presente e projetando o futuro, adquirindo prestígio social – já que são os legitimados para cumprir a promessa feita a São Gonçalo – e o status de “manifestação cultural” que representa o local. Esse ritual faz parte da memória coletiva,

revelando e impulsionando as identidades étnicas, além de consolidar laços de amizade e parentesco.

As relações de parentesco reforçadas tanto no ritual quanto no cotidiano do grupo serão fundamentais. A manutenção da lógica da hereditariedade no São Gonçalo acaba sendo um dispositivo eficiente na manutenção das fronteiras étnicas, ou seja, no estabelecimento entre “os de dentro” e “os de fora”. E à medida que se restringe a uma ou duas famílias, as chances de ser apropriado por interesses externos diminuem.

O caminho trilhado com o intuito de investigar o papel desempenhado pela dança de São Gonçalo, através da memória, em uma dinâmica identitária, ganhou contornos específicos. Os documentos encontrados sobre a história do local eram consoantes em diversos aspectos com as falas locais. Como nota Fabian (2013, p. 72), “[...] esquecer que outros povos lembram é um mecanismo para deixá-los esquecidos”. O autor formula, “[...] esquecer que outros povos lembram é um risco premente nos estudos de tradições orais, pois tais tradições só são levadas em conta enquanto correspondam ao mesmo tratamento metodológico dado às fontes escritas”.

Essa constituição da identidade e da memória, através do ritual, manifesta o processo em jogo no Sítio Veiga. Escravos, lembranças, reminiscências, aparições, fantasmas, fé, devoção, catolicismo popular, “remédios do mato”, estórias e histórias são mobilizados e ao mesmo tempo mobilizam aqueles que recordam. Pois é um “[...] passado vivo, trabalhado no presente e sujeito às perspectivas do futuro.” (MELLO, 2008, p. 256)

Logo, as dimensões do vivido assumem um novo local de enunciação, sobre o qual busquei trazer à tona narrativas historicamente silenciadas. Assim, através da dança de São Gonçalo, que representa uma reatualização e dramatização do passado, foi possível ter acesso a essas narrativas. Nesses acontecimentos, as pessoas brincam, conversam e também choram, relembando o tempo dos pais, dos avós, “o tempo dos antigos”. E a lembrança é “[...] uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente” (HALBWACHS, 1990, p. 71). Desta maneira, esses acontecimentos são reinventados e reatualizados de acordo com a necessidade dos membros do grupo. Mas essa “reinvenção” acontece nos limites das experiências vividas. Como pontua Mello (2008, p. 257, grifo nosso):

O material do passado não está pronto à espera de sua recapitulação. Lembrar é sempre lembrar no presente e o presente envolve necessariamente expectativas quanto ao futuro. Se a memória é seletiva, não resulta numa plasticidade irrestrita, tampouco numa mera adequação às necessidades políticas do presente. As evocações do passado trabalham uma matéria-prima da experiência, articulando diversas historicidades e temporalidades. As considerações de Godoi permitem falar em um **ato de lembrar**.

Trabalhar **a partir** de algo – o que chamei de experiências incrustadas – sempre em **contextos** determinados.

Quanto à presente pesquisa, sei que não foi possível contemplar todas as questões e problematizações da relação da dança de São Gonçalo com o pertencimento étnico, pois existe um universo complexo de relações simbólicas no ritual que não pode ser apreendido. Afinal, segui apenas um dos caminhos possíveis, uma trilha, onde há muitos caminhos a percorrer nessa serra, caminhos sinuosos, formados por 76 curvas, acreditando que “Se não fosse São Gonçalo, aqui não tinha essa gente”.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. **Cadernos NAAE**, n. 10, 1989.

_____. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: SMDDH; CCN (Org.). **Frexal: terra de preto. Quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: SMDDH/CCN, 1996. p. 11-19.

_____. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Catarino. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

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

ARAÚJO, Alceu Maynard. Dança de São Gonçalo. **Revista do Arquivo Municipal**, v. 2, n. 14, out. 1999.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. São Paulo: Edusc, 2006.

_____. Agenciamentos políticos da “mistura”: identificação étnica e segmentação negro indígena entre os Pankararu e os Xocó. **Estudos Afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 02, p. 211-395, 2002.

BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF –FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra capa Livraria, 2000.

BEZERRA, Analúcia Sulina. **Bastões: memória e identidade**. Fortaleza, 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, 2002.

_____. A confraria de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim (Ceará-Brasil). Tese de Doutorado – Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Braziliense, 1987.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2007

BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya.(Orgs).**Entre saias justas e jogos de cintura: gênero e etnografia na antropologia brasileira recente**. Florianópolis, Editora Mulheres/EDUNISC, 2006.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988**. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm>. Acesso em: 2 maio 2013.

_____. **Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm> Acesso em: 2 maio 2013.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O divino, o santo e a senhora**. São Paulo: Companhia de Defesa do Folclore Brasileiro, 1978.

_____. **Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular**. São Paulo: Brasiliense, 1980.

_____. **Sacerdotes de viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade, lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOMFIM, Wellington de Jesus. **Identidade, memória e narrativas na dança de São Gonçalo do povoado Mussuca (SE)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal-RN, 2006.

CAMPOS, Eduardo. **Revelações da condição de vida dos cativos do Ceará**. 2. ed. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto, 1988.

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

CARVALHO, José Jorge de. **O quilombo Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas**. Salvador: EDUFBA, 1996.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 12. ed. São Paulo: Global, 2012, p. 414-418.

CASCUDO, Luis da Câmara. Refeição aos cachorros e outras promessas. **Superstição no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Global, 2002.

CHANDLER, Billy. The Role of Negroes in Ethnic Formation of Ceará: the Need of a Reappraisal. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 4, 1973.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

COSTA, João Eudes Cavalcante. **Retalhos da história de Quixadá**. Fortaleza: ABC Editora, 2002.

COUTO, Edilece Souza. Devoções, festas e ritos: algumas considerações. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, n. 1, 2011.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CUNHA, Arlindo de Magalhães Ribeiro da. **São Gonçalo do Amarante**: um vulto e um culto. Vila Nova de Gaia: Câmara Municipal de Vila Nova de Gaia, 1997.

DANTAS, Beatriz Góis. **Dança de São Gonçalo**. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura do Departamento de Assuntos Culturais da Fundação Nacional de Artes, Cadernos de Folclore nº 14, MEC, 1976.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Tradução Mônica Siqueira Leite de Barros e Zilda Zákia Pinto. São Paulo: Edições Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa** – o sistema totêmico na Austrália. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Ed. Paulus, 2008.

_____. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ECKERT, Cornélia. Passado e presente de devoção na padroeira dos mineiros de carvão. Estudo da Festa de Santa Bárbara no Brasil e na França. **Brasil & França**: ensaios de antropologia social. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1992.

ENCICLOPÉDIA, Mirador Internacional. **Ceará**. 4. ed. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações, 1995.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Tradução: Denise Jardim Duarte. Petrópolis: Vozes, 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, José Airton de. **História do Ceará**. 2. ed. Fortaleza: Livro Técnico, 2007.

FAUSTO, Boris. O Brasil Colônia (1500-1822). **História do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1994.

FERNANDES, Florestan. **Mudanças sociais no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Global, 2008.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. Sincretismo, religião e culturas populares. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 2, n. 1, p. 13-29, 2004.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e senzala**: formação da família brasileira sob o

regime da economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006 [1933].

FUNES, Eurípedes Antônio. **Negros no Ceará**. In: SOUZA, Simone de (Org.). Uma nova história do Ceará. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

_____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.

GIRÃO, Raimundo. **A abolição no Ceará**. 3. ed. Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 1984.

_____. **Pequena história do Ceará**. 3. ed. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1971.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

GOIS, Ana Angélica Freitas. **A dança de São Gonçalo em São Cristovão: a corporeidade no Folclore Sergipano**. Dissertação (Mestrado em Educação Física) – Universidade Metodista de Piracicaba. São Paulo, 2003.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil – séculos XVII-XIX**. São Paulo: Unesp: Polis, 2005.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Editora. 34, 1999.

_____. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. **Preconceito e discriminação: queixas de ofensas e tratamento desigual no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. Cor e raça: raça, cor e outros conceitos analíticos. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2. ed. Salvador: ABA, EDUFBA, 2008.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **A dimensão política da cultura negro no campo: uma luta, muitas lutas**. Tese (Doutorado em antropologia social). São Paulo: Usp, 1990. 284p.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, Vértice, 1990.

HALL, Stuart. A questão multicultural. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

IBGE. Resultados da Amostra do Censo Demográfico 2010. **Malha municipal digital do Brasil: situação em 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>>. Acesso em: 01 nov. 2013.

LASK, Tomke. Apresentação. In: BARTH, Fredrik. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra capa Livraria, 1998.

LEACH, Edmund. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP-USP, 1996.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 4. ed. São Paulo: Campinas, UNICAMP, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Florianópolis: NUER/ UFSC, 2000.

_____. **O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia**. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: NUER/ UFSC, 2004.

_____. **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. **Comunidades tradicionais e neocomunidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MALHEIRO, Agostinho Perdigão. **A escravidão no Brasil: ensaio jurídico, histórico e social**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976 [1866].

MALINOSWKI, Bronislaw. Introdução. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1978.

MARQUES, José da Guia. **Relatório Antropológico de reconhecimento e delimitação do território da comunidade remanescente de quilombo Sítio Veiga**. Ceará: INCRA, 2012.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso (Org.). **Mauss: antropologia**. São Paulo: Ática, 1979. p. 147-153.

MELLO, Marcelo Moura. **Caminhos criativos da história: territórios da memória em uma comunidade negra rural**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: Unicamp, 2008. 293p.

MENEZES, Djacir. **O outro Nordeste**. Rio de Janeiro: Editora Arte Nova, 1970.

MEYER, Marlyse. **Caminhos do imaginário no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1995.

MORAIS, Glória Cristina de Oliveira. **Entre parentes: cotidiano, religiosidade e identidade na serra de Portoalegre/RN**. Dissertação de mestrado – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2005.

MONTES, Maria Lúcia. Entre a vida comum e a arte: a festa barroca. In: ARAÚJO, Emanoel. **O universo mágico do barroco brasileiro**. São Paulo: SESI, 1988.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. **Rebeliões na senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas**. São Paulo: Ciências Humanas, 1981.

_____. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: Editora Anita Ltda., 1994.

MOTT, Luiz Roberto de Barros. Santos e santas no Brasil Colonial. **Varia História**, v. 13, n.1, p. 44-66, jun. 1994.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NOBRE, Geraldo. **O Ceará em preto e branco: participação africana no processo histórico de formação do Ceará**. Fortaleza: Gráfica Editorial Cearense, 1991.

O'DYWER, Eliane Cantarino. **Terra de quilombos**. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

_____. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, ABA, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Mana – estudos de antropologia social, PPGAS/MN/UFRJ, abr. 1998.

_____. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.

OLIVEIRA Jr., Adolfo Neves de. Reflexão antropológica e prática pericial. In: CARVALHO, José Jorge de. (Org.). **O quilombo Rio das Rãs: histórias, tradições e lutas**. Salvador: EDUFBA, 1996.

ORTIZ, Renato. **A consciência fragmentada: ensaio de cultura popular e religião**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1980. (Coleção Pensamento Crítico).

PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz M. Censo e demografia: A variável cor ou raça no interior dos sistemas censitários brasileiros. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2. ed. Salvador: ABA, EDUFBA, 2008.

PALMEIRA, Moacir. Política e tempo: nota exploratória. In: PEIRANO, Mariza (Org.). **O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de Antropologia dos Rituais**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

_____. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004.

_____. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Revista Campos**, v. 7, n. 2, p. 09-16, 2006.

PINHEIRO, Francisco José. Mundos em confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território. In: SOUZA, Simone de (Org.). **Uma nova história do Ceará**. 4. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2. ed. Salvador: ABA, EDUFBA, 2008.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n. 3, 1989.

_____. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**, n. 10. Rio de Janeiro, 1992.

PNUD. **Atlas do Desenvolvimento Humano**. Brasília: ONU, 2008. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/atlas/>>. Acesso em: 19 mai. 2013.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Histórias de vida e depoimentos pessoais. **Sociologia**, São Paulo, v. 15, n. 1, mar. 1953.

_____. **Sociologia e folclore: a Dança de São Gonçalo num povoado baiano**. Salvador: Livraria Progresso, 1958.

_____. **O campesinato brasileiro: ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1973a.

_____. **Bairros rurais paulistas: dinâmicas das relações bairro rural/cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1973b.

_____. **Cultura, sociedade rural e sociedade urbana no Brasil**. São Paulo: LTC-Edusp, 1978.

_____. O pesquisador, o problema da pesquisa. A escolha das técnicas: algumas reflexões. **Reflexões sobre pesquisas sociológicas**, v. 3, n. 2, 1992.

QUEIROZ, Renato S. **Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica**. São Paulo: FFLCH/USP, 1983.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Graphia Editorial, 2001

_____. **Aculturação negra no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1942.

RATTS, Alex. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: Museu do Ceará, 2009.

REIS, João José. Uma história da liberdade. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Liberdade por um fio: história do quilombo no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil** Escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2007.

RIEDEL, Oswaldo de Oliveira. **Perspectiva antropológica do escravo no Ceará**. Fortaleza: Edições UFC, 1988.

RODRIGUES, Nina. **Africanos no Brasil**. Brasília: UnB, 1977.

SANTOS, Eduardo Fortes. **Do falar quilombola à fala falquejada**: um estudo de variação estilística. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Letras. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

SANTOS, Lídia Noemia. **Construindo Quixadá**. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2011.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru: EDUSC, 2001.

SILVA, Isabelle Braz P. da. **Vilas de índios no Ceará grande**: dinâmicas locais sob o diretório Pombalino. Campinas: Pontes Editores, 2006.

SILVA, Rubens Alves. Entre “artes” e “ciências”: a noção de performance e drama no campo das ciências sociais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 11, n. 24, jul./dez. 2005.

SILVA, Solange Tietzmann. Atividade Agrária. **Geografia do Brasil**: Região Nordeste. Rio de Janeiro: IBGE, 1977.

SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso**: estudo sobre o carnaval carioca da Belle Époque ao tempo de Vargas. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.

SOUSA, José Bonifácio. **Quixadá & Serra do Estêvão**. Fortaleza: UFC / Casa José de Alencar, 1997.

SOUSA, Manoel Alves de *et al.* **Conhecendo e construindo a história de Quixadá**. Prefeitura Municipal de Quixadá, 2010.

SOUZA, Raimundo Nonato de. **Irmandade e festa**: rosário dos pretos de Sobral (1854-1894). Fortaleza: NUDOC, Expressão Gráfica e Editora, 2006.

SOUZA, Lourival de Jesus Serejo. **O Baile de São Gonçalo**. São Luís: AML, 2002.

SOUZA FILHO, Benedito. **Os pretos de Bom Sucesso**: terra de preto, terra de santo, terra comum. São Luís: EDUFMA, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STREIFF-FENART, Jocelyne; POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.

VALERI, Reneé. Alimentação. **Enciclopédia Einaudi**. 16. ed. Homo-Domesticação. Cultura Material. Edição Portuguesa. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989.

VIERA JÚNIOR, Antonio Otaviano. **Nas Sesmarias histórias de vida e histórias de terras**. Sesmarias do Ceará. Textos_do_CD Sesmarias. Fortaleza: Arquivo Público do Ceará. 1 disco compacto digital. s/a.

TESKE, Wolfgang. **A roda de São Gonçalo na comunidade quilombola da Lagoa da Pedra em Arraias (TO):** um estudo de caso de processo folk comunicacional. 2. ed. Palmas: Kelps, 2009.

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

TURNER, Victor. **O processo ritual:** estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

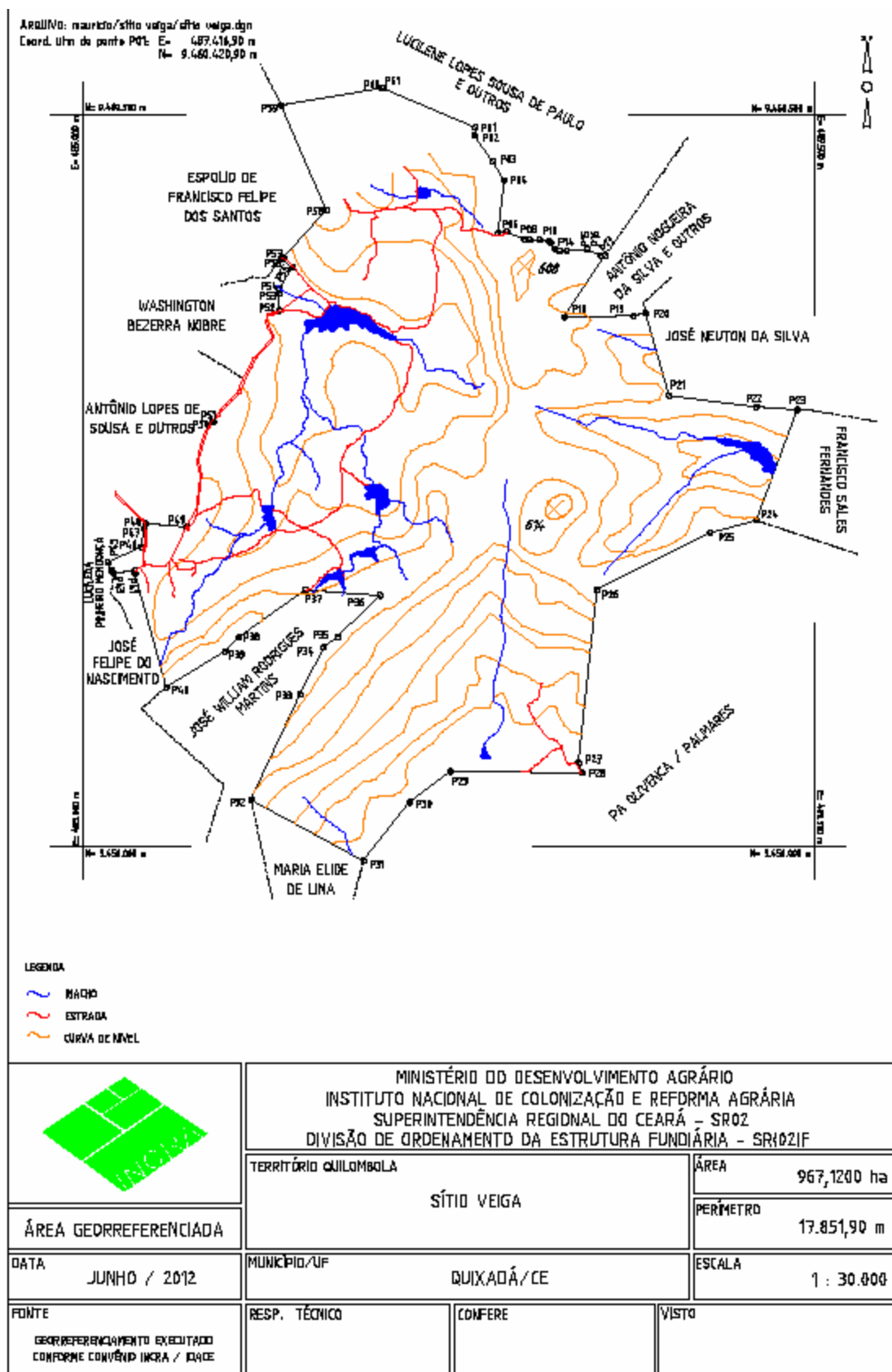
VAN GENNEP, Arnold von. **Os ritos de passagem**. 2. ed. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

WEBER, Max. **Economia e sociedade:** fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 3. ed. Brasília: UnB, 2012.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos culturais. 9. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009

ANEXOS

Anexo A – Mapa de delimitação do Território Quilombola Sítio Veiga



(Documento cedido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA)

Anexo B – Certidão do Registro de Imóvel do Sítio Sorocaba, em nome de Chiquinho Ribeiro

REPUBLICA FEDERAL DO BRASIL

COMARCA DE QUIXADÁ — ESTADO DO CEARÁ

CARTÓRIO ENÉAS

OFÍCIO
RUA IRMÃOS GUERAZ, 1771 — FONE: 911-0572

LAFAYETE DE ALBUQUERQUE LIMA
TABELIÃO

Maria Vilani França Lima
SUBSTITUTA

CERTIDÃO

O Cidadao Lafayette de Albuquerque Lima, Segundo Tabelião, Escrevão, Oficial do Registro de Imóveis e Títulos e Documentos da Comarca de Quixadá, Ceará, por nomeação legal, por título vitalício, etc

Certifica, em virtude da faculdade que lhe é conferida por lei e a requerimento verbal da parte interessada, para que surta os seus devidos efeitos que, revendo o Livro 3-G, de Transcrições das Transmissões, arquivado // neste Cartório, nele as fls. 36v/37, verificou constar, o registro seguinte:— **Nº DE ORDEM** - 3.193. **DATA** - 7/5/930. **PREGUEIRA DO IMMOVEL** - Quixadá. **DENOMINAÇÃO OU SUA E NOME** - Sorocaba. **CARACTERÍSTICAS E CONFRONTAÇÕES DO IMMOVEL** - Cento e oitenta braças de terra foreira ao Patrimônio da Prefeitura Municipal de Quixadá, sobre a Barra do Estevam, confrontando ao nascente, com o Sítio de Venancio Avelino Maciel, nos respectivos marcos; ao sul, com o Sítio de Antonio de Maria, na divisão das águas; ao poente, com Felipe Julio dos Santos, nos marcos em linha reta ali existentes; ao norte, com Francisco das Chagas Sousa, pela estrada. **NOME E DOMICILIO DO ADQUIRENTE** - Francisco Ribeiro // Pessoa - Quixadá. **NOME E DOMICILIO DO TRANSMITENTE** - Antonio de Albuquerque de Oliveira e sua mulher Sr. Jdina de Holanda

da Lima - Quirada. TÍTULO = Permuta. FORMA DO TÍTULO /
TABELLIÃO QUE O FEZ = Termo de aforamento da 15ª se-
 timbro de L.917 - Secretário Virgílio Mazza. VALOR DO
CONTRACTO = Duzentos mil reis - 200\$000. CONDIÇÕES DO
CONTRACTO = As constantes do termo de Aforamento".

O referido é verdade, do que dá fé.

Quirada(Ce)ta, em 17 de agosto de 1.992.


 = (LAFAYETE DE ALBUQUERQUE LIMA) =

= (OFICIAL DO REGISTRO) =


PRIMA NOS CARTÓRIOS

Estado, Moraes Pereira, Machado, Martins,
 Melo Junior, Pergentino e Pires de Oliveira
 de Curitiba, Ceará.

(Documento cedido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA)

Anexo C – Certidão de casamento civil de Seu Raimundo Eugênio de Sousa e Maria Luiza Ribeiro.

Talão N. _____ Fls. N. _____

 República Federativa do Brasil

Cartório do Registro Civil

Estado do Ceará Município do Quixadá
 Comarca de Quixadá Distrito de São Maurício

Antônio Inácio de Almeida
 Oficial do Registro Civil

CERTIDÃO DE CASAMENTO N. 272.

Certifico que às fls. 223 do Livro N. 3 de Registro de casamento, foi feito hoje, o assento do matrimônio de Raimundo Eugênio de Sousa e Maria Luiza Ribeiro contraído perante o Juiz cidadão Francisco Alves de Sousa e as testemunhas Francisco de Assis Jerônimo e Gurgel Gurgel de Souza

ele nascido em esta comarca a 11 de maio de 1912 residente em _____ fide _____ de Ma
rio Eugênio de Sousa

e de dona _____ residente em _____ a 27 de setembro de 1919 filha de Francisco Gurgel e Gurgel Ribeiro

a qual para casar-se Maria Luiza Ribeiro

Foram apresentados os documentos exigidos pela Lei.

Observações: O assento supra foi efetuado no dia 15 de Janeiro de 1953. O selo de imposto está pago. Não há decurso.

O referido é verdade e dou fé.

Antônio Inácio de Almeida 23 de outubro de 1953
 O Oficial

ANTÔNIO INÁCIO DE ALMEIDA
 Oficial do Registro Civil de "São Maurício"
 Quixadá - Ceará

(Documento cedido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA)

Anexo D – Certidão do Registro de Imóvel do Sítio Cafundó, vulgo Fazenda Flores

Cartório Julio Miranda

República Federativa do Brasil

Estado do Ceará

Cartório do 2º Ofício de Quixadá – 1ª Zona

Registro de Imóveis, Notas e Protestos

Rua: Francisco Enéas de Lima, 1767 – Centro

CEP – 63900.000 – Fone/Fax: (88) 34120093

TITULAR: Bela. Maria Luisa de Arruda Bezerra

CERTIDÃO DE INTEIRO TEOR

CERTIFICA, em virtude da faculdade que lhe é conferida por lei e a requerimento da parte interessada, para que surta os seus devidos efeitos que, revendo o Livro 3-J, de Registro de Transcrições das Transmissões, arquivado neste Cartório, nele às fls. 75v/76/76v verificou constar, o registro seguinte: **NUMERO DE ORDEM** – 6.045. **DATA** – 15-3-46. **CIRCUNSCRIÇÃO** – Quixadá. **DENOMINAÇÃO OU RUA E N.** – “Cafundó”. **CARACTERÍSTICAS E CONFRONTAÇÕES** – No valor das terras do sítio “Cafundó”, sobre a Serra do Estevam, deste Termo, avaliadas por CR\$ 3.000,00, a importância de quinhentos cruzeiros (CR\$ 500,00); no valor da casa de morada, de taipa e telha, encravada no mesmo sítio Cafundó, avaliada por CR\$ 600,00, a importância de CR\$ 100,00; no valor da casa sem parede, de fazer farinha, coberta de telhas, com os respectivos apetrechos, no aludido sítio, avaliada por CR\$ 300,00, a importância de CR\$ 50,00; no valor de outra casa levantada em forquilhas, coberta de telhas e palha, conhecida por casa do engenho, no referido sítio, avaliada por CR\$ 120,00, a importância de CR\$ 20,00; no valor do engenho de ferro do aludido sítio, avaliado por CR\$ 400,00, a importância de CR\$ 66,66; no valor de três caldeiras de ferro, avaliados por CR\$ 270,00, a importância de CR\$ 45,00; no valor de um tacho de cobre avaliado por CR\$ 80,00 a importância de CR\$ 13,33; no valor dos apetrechos do engenho – gamelos - coxos e formas – avaliado tudo por CR\$ 50,00, a importância de CR\$ 8,33; no valor dos dois açudes de terra do sítio Cafundó, avaliados por CR\$ 200,00, a importância de CR\$ 33,33; no valor do lance de cerca de madeira que fica a margem da Estrada do Povoado da Serra do Estevam, para o Sítio Flores de Dentro, avaliado por CR\$ 100,00, a importância de CR\$ 20,00; no valor da posse de terra de criar e plantar no lugar Barra do Custódio, avaliada por CR\$ 200,00, a importância de CR\$ 100,00; no valor da casa de taipa e telha, sítio no referido lugar Barra do Custódio, avaliada por CR\$ 80,00, a importância de 40,00; no valor finalmente, das terras do sítio “Pelado”, conhecido por “Lapa”, sobre a Serra do Estevam, avaliada por CR\$ 1.800,00, a importância de CR\$ 683,11; ainda no valor das terras do sítio Cafundó, sobre a Serra do Estevam, avaliadas por CR\$ 3.000,00, a importância de CR\$ 100,00. **NOME, DOMICÍLIO E PROFISSÃO DO ADQUIRENTE** – Francisco Enéas de Lima. **NOME, DOMICÍLIO E PROFISSÃO DO TRANSMITENTE** – O espólio de D. Francisca Enéas de Lima. **TÍTULO** – Herança. **FORMA DO TÍTULO, DATA E SERVENTUÁRIO** – Certidão de herança, fornecida por este Cartório em data de hoje. **VALOR DO CONTRATO** – Mil setecentos e noventa e nove cruzeiros e setenta e seis centavos. (CR\$ 1.799,76). **CONDIÇÕES DO CONTRATO** – Não há. Devidamente selado. O Oficial do Registro. LUIZ GONZAGA GOMES DA SILVA. Certifico, ainda, que o imóvel da presente transcrição encontra-se, atualmente, situado na circunscrição da 2ª Zona Imobiliária desta Comarca. NADA MAIS. Extraída por Certidão em Quixadá-CE, _____ Eu, _____ Mario Schmid Gonçalves, Substituto, a subscrevi, dou fé e assino.

(Documento cedido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA)

Anexo E – Certidão do Registro dos Imóveis: Sítio Cafundó e Sítio Tanques

Cartório Julio Miranda

República Federativa do Brasil
Estado do Ceará

Cartório do 2º Ofício de Quixadá – 1ª Zona
Registro de Imóveis, Notas e Protestos
Rua: Francisco Enéas de Lima, 1767 – Centro
CEP – 63900.000 – Fone/Fax: (88) 34120093

TITULAR: Bela. Maria Luisa de Arruda Bezerra

CERTIDÃO DE INTEIRO TEOR

C E R T I F I C A, em virtude da faculdade que lhe é conferida por lei e a requerimento da parte interessada, para que surta os seus devidos efeitos que, revendo o Livro 3-H, de Registro de Transcrição das Transmissões, arquivado neste Cartório, nele às fls. 93V/94 verificou constar, o registro seguinte: **NUMERO DE ORDEM** – 4.670. **DATA** – 24/6/40-
CIRCUMSCRIÇÃO - Quixadá. **DENOMINAÇÃO OU RUA E NUMERO** – Cafundó e Tanques. **CARACTERÍSTICOS E CONFRONTAÇÕES** – Duas partes de terra sobre a Serra do Estevam, deste Termo, uma no sítio “Cafundó” e a outra no sítio “Tanques”, bem como as partes nas casas de morada, na de farinha e na de engenho do sítio Cafundó, e ainda nos dois açudes, com cem lame de cerca e a casa do sítio “Tanques”. **NOME, DOMICÍLIO E PROFISSÃO DO ADQUIRENTE** – Francisco Enéas de Lima, proprietário, residente nesta cidade. **NOME, DOMICÍLIO E PROFISSÃO DO TRANSMITENTE** – Jose Rodrigues de Paula Filho, agricultor, residente em Quixeramobim. **TÍTULO** – Compra e Venda. **FORMA DO TÍTULO DATA E SERVENTUARIO** – Escritura pública de 14 de fevereiro de 1940, por Francisco Adolfo de Carvalho. **VALOR DO CONTRACTO** – Um conto de reis. (1:000\$000). **CONDIÇÕES DO CONTRACTO** – Não há. Certifico, ainda, que o imóvel da presente transcrição encontra-se, atualmente, situado na circunscrição da 2ª Zona Imobiliário desta Comarca. **NADA MAIS. Extraída por Certidão em Quixadá-CE., _____ Eu, _____ Mario Schmid Gonçalves, Substituto, a subscrevi, dou fé e assino.**

(Documento cedido pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA)