



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
**MUSEU NACIONAL**  
**MESTRADO EM ARQUEOLOGIA**

**MUSSUCA:**  
**POR UMA ARQUEOLOGIA DE UM TERRITÓRIO NEGRO EM SERGIPE**  
**D'EL REY**

*Regina Norma de Azevedo Santana*

Rio de Janeiro

2008

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
MUSEU NACIONAL  
MESTRADO EM ARQUEOLOGIA**

*MUSSUCA: POR UMA ARQUEOLOGIA DE UM TERRITÓRIO NEGRO  
EM SERGIPE D'EL REY*

*Regina Norma de Azevedo Santana*

Dissertação apresentada ao  
Mestrado em Arqueologia do  
Museu Nacional da Universidade  
Federal do Rio de Janeiro, para  
obtenção do título de Mestre em  
Arqueologia.

**Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Tania Andrade Lima**

Rio de Janeiro

Julho de 2008

*MUSSUCA: POR UMA ARQUEOLOGIA DE UM TERRITÓRIO NEGRO*

*EM SERGIPE D'EL REY*

*Regina Norma de Azevedo Santana*

Orientador: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Tania Andrade Lima

Dissertação de Mestrado submetida ao Mestrado em Arqueologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Arqueologia.

Aprovada por

---

Presidente, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Tania Andrade Lima

---

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho

---

Prof. Dr. Andrés Zarankin

Rio de Janeiro

Julho de 2008

## **Agradecimentos**

Muitas pessoas me ajudaram a terminar este trabalho, e a cada uma delas faço meu mais sincero agradecimento

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq, pela concessão da bolsa de Mestrado.

À minha orientadora, Profa. Dra. Tania Andrade Lima, exemplo de competência, que sempre acreditou em mim, mesmo quando eu não o fazia mais. Tornou este trabalho possível.

A minha turma do mestrado: gente boa e diversa, que dá um boi para não entrar na briga, e uma boiada para não sair dela. Com pessoas assim, que defendem pontos de vista tão variados, é mais honesto aprender. Gina, que forma comigo quase uma dupla sertaneja, querida amiga com quem tenho muito em comum; Roberto, sempre com algo engraçado a acrescentar e que tanto me ajudou na diagramação final do texto; Eliana, dedicação e segurança; Silvia, adorável polemista; Marina, a quem agradeço de coração pela paciência de ouvir ‘trocentas’ vezes a mesma discussão.

Ao professores do mestrado, pelas competentes discussões propostas em sala. Em especial ao Prof. Antonio Brancaglioni Júnior, pelas conversas sobre o mundo da arqueologia; à Profa. Madu, por me apresentar os sambaquis e ser um doce de pessoa; e à Profa. Giralda Seyferth, pela consistência dos seus ensinamentos.

Ao pessoal do Movimento Negro, que me deu “régua e compasso” para discutir, a partir de dentro, os impasses do racismo brasileiro.

A minha família, em Aracaju, pela paciência de me aturar em prantos, quando o Rio ainda era muito grande e vazio. Ao Edilberto, por me acompanhar nas incursões à Mussuca e em Laranjeiras. É bom ter com quem contar.

Ao Prof. Dr. Alexandre Diniz, diretor do Museu Arqueológico de Xingó e meu professor no Mestrado em Geografia da Universidade Federal de Sergipe, por todo o apoio a este trabalho.

Aos amigos do mestrado da Universidade Federal de Sergipe, que viram esta discussão começar, ainda em Aracaju: Vladimir, dedicado e sólido, Adilson, o gaúcho mais sergipano.

Ao povo da Mussuca, pela oportunidade de falar, ouvir, e registrar suas histórias. Espero ter feito justiça a sua trajetória. À Isabela e família, pela acolhida e apoio nos trabalhos de campo, e à Dona Cícera e família, pela hospedagem.

Às amigas que fiz na Cidade Maravilhosa: Fernanda, companheira de primeira hora, Danielle, que me recebeu na sua casa, Bia, doce criatura, que testemunharam muitas discussões do pré-projeto, da pós e fora dela...

Ao Edney, pelo amor incondicional e absolutamente necessário nas horas da loucura.

À Yalami, por ter chegado.

## SUMÁRIO

<b>Resumo.....</b>	<b>11</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>12</b>
<b>Apresentação.....</b>	<b>13</b>
<b>Capítulo 1 – Caminhos da Arqueologia</b>	
1.1. A Arqueologia Histórica: abordagens de um território emergente.....	26
1.2. A arqueologia afro-americana.....	36
1.3. Arqueologia e etnicidade.....	44
1.4. Estudos de cultura material.....	51
1.5. Arqueologia de Quilombos.....	59
<b>Capítulo 2 – O conceito de quilombo</b>	
2.1. Os vários “jeitos” do quilombo.....	66
2.2. O conceito de quilombo e sua ressemantização.....	69
2.3. Tempo, tempo, tempo: uma dimensão relevante.....	73
<b>Capítulo 3 - A Mussuca</b>	
3.2. A Paisagem da Mussuca.....	83
3.2.1. Caminhos de formiga.....	102
3.2.2. A maré.....	107
3.2.3. As pedreiras.....	116
3.2.4. As casas.....	118
3.2.5. Os campos de herança.....	124
3.2.6. O lugar das crianças.....	129
3.2.7. O lugar dos mortos.....	132
3.2.8. As manifestações culturais	
3.2.8.1. O Lambe-sujo: o corpo como cultura material.....	135
3.2.8.2. O São Gonçalo.....	148
3.2.8.3. O Samba de Pareia.....	156

## **Capítulo 4 - Paisagem, memória e arqueologia**

<u>4.1. Paisagem e identidade cultural.....</u>	<u>159</u>
<u>4.2. Memória e identidade.....</u>	<u>161</u>
<u>4.3. A memória negada.....</u>	<u>166</u>
<u>4.4. Relações raciais e o papel da arqueologia.....</u>	<u>170</u>
<u>4.5. Quilombos: aspectos legais e políticos.....</u>	<u>174</u>

## **Capítulo 5 - Considerações finais.....**

## **Referências Bibliográficas.....**

## SUMÁRIO DE FIGURAS

<u>Figura 1. Vista geral da Mussuca no vale do Cotinguiba, município de Laranjeiras.....</u>	<u>96</u>
<u>Figura 2. Vista da Mussuca, à margem da BR-101.....</u>	<u>97</u>
<u>Figura 3. Planta do povoado da Mussuca, produzida por esta pesquisa.....</u>	<u>99</u>
<u>Figura 4. Visão panorâmica da região do entorno da Mussuca. A posição privilegiada possibilita o controle de toda a área. Ao fundo, o rio do Sal e, mais longe, Aracaju.....</u>	<u>99</u>
<u>Figura 5. Uma vista atual da comunidade Mussuca, em Laranjeiras. A estrada de paralelepípedos corta a comunidade em direção às pedreiras. Ao fundo, um dos campos de futebol.....</u>	<u>100</u>
<u>Figura 6. Vista da ‘Mussuca de Cima’: são visíveis os remanescentes da vegetação densa que recobriu outrora essa elevação, resguardando-a dos olhares externos e fazendo dela não apenas um local estratégico, mas um esconderijo privilegiado.....</u>	<u>101</u>
<u>Figura 7. A disposição espacial da Mussuca: as famílias nucleares ocupam um terreno, e, à medida que os filhos se casam e constituem suas famílias, novas casas vão sendo construídas no entorno da casa dos pais, no mesmo terreno. São estes caminhos que desenham na paisagem os arranjos familiares.....</u>	<u>104</u>
<u>Figura 8: os caminhos de formiga são trilhas por onde é feita a circulação interna dos moradores, ligando-os aos círculos familiares mais próximos, às áreas de captação de recursos como o rio e a maré, e a locais de referência dentro da comunidade.....</u>	<u>105</u>
<u>Figura 9. Nos ‘caminhos de formiga’, as trilhas correspondem a circuitos de relações sociais.....</u>	<u>106</u>
<u>Figura 10: Caminhos de formiga.....</u>	<u>107</u>
<u>Figura 11. A maré: pais e filhos percorrem diariamente este caminho, que passa pela atual Fazenda Pilar... 111</u>	<u>111</u>
<u>Figura 12. A maré, local estratégico para assegurar o sustento de populações ribeirinhas, fonte de proteína animal. No caso dos escravos fugidos, este foi também um lugar providencial para esconderijos.. 112</u>	<u>112</u>
<u>Figura 13. Marisqueiras da Mussuca. No caminho da maré, a socialização, além do sustento. Ao longo do dia, grupos familiares percorrem esse antigo trajeto. As cascas dos moluscos resultantes dessas coletas são recicladas na construção das casas.....</u>	<u>113</u>
<u>Figura 14. Nesta casa, um dos materiais usados na construção foram as cascas dos mariscos coletados na maré.....</u>	<u>114</u>
<u>Figura 15. No fundo das casas, o acúmulo de cascas de moluscos descartadas. Nesta área, em particular, há vários montículos distribuídos pelo terreno da família.....</u>	<u>115</u>
<u>Figura 16: Uma das pedreiras, localizada no entorno da comunidade Mussuca, para a extração de pedras fartamente encontradas nas residências.....</u>	<u>116</u>
<u>Figura 17. O conjunto de casas padronizadas construídas pelo governo do estado se destaca fortemente na paisagem, pelo seu contraste com as formas tradicionais de ocupação.....</u>	<u>121</u>
<u>Figura 18. Casas como essa eram a realidade da Mussuca no início da povoação. Com o tempo, foram sendo substituídas por outras de alvenaria. Esta casa estava pronta para ser posta abaixo por seus moradores. A família mudou-se provisoriamente para a casa na frente, até que fosse completada a sua</u>	

derrubada e substituição por uma nova construção de alvenaria, no processo de modernização da Mussuca.....	122
Figura 19. Na contramão da singularidade das edificações vernáculas, as casas padronizadas de um projeto habitacional desenvolvido pelo governo do estado de Sergipe.....	123
Figura 20. O desnível entre a ‘rodagem’, que serve para escoar a produção da pedreira da Fazenda Pilar, e a casa dos moradores: um distanciamento físico que expressa a apartação social.....	123
Figura 21. ‘Seu’ Laurindo mostra a casa de farinha que se orgulha de manter em funcionamento, com sua mentalidade preservacionista.....	124
Figura 22. Os campos de herança: as áreas no entorno do arruamento, nos fundos das casas ou em áreas um pouco mais afastadas, são sempre coletivos, familiares.....	128
Figura 23. A secagem do feijão plantado nos campos de herança.....	129
Figura 24. O lugar das crianças: Escola José Monteiro Sobral.....	134
Figura 25. O lugar dos mortos: o cemitério da Mussuca.....	135
Figura 26. Na festa se encontram significados de gênero e status: a fachada da cidade-patrimônio é apropriada pelo lambe-sujo que impõe sua masculinidade. De um lado o feminino, que não se fantasia; e de outro, o masculino que toma conta da cidade.....	146
Figura 27. Única mulher no grupo do Lambe-sujo, Mãe Suzana é a cozinheira da festa.....	146
Figura 28. O feitor, figura do Lambe-sujo, empreende uma caçada aos fugitivos.....	146
Figura 29. Os caboclinhos, na festa, fazem a representação dos índios a serviço dos brancos, de vez que perseguem os fugitivos e queimam sua cabana. Eles são representados predominantemente por crianças, enquanto as figuras permanentes são representadas unicamente por adultos.....	147
Figura 30. Nas festas há espaço para manifestações de valorização individual: os apetrechos que identificam um brincante com uma estética negra “globalizada”: dread locks, cabaças na cintura, empunhando uma bandeira com o rosto de Bob Marley.....	147
Figura 31. Homens e mulheres em ação: posturas diferentes no São Gonçalo.....	155
Figura 32. Mapa dos quilombos no Brasil, mostrando o crescente incremento dessas áreas.....	184

## **Resumo**

A Constituição de 1988, consagrando o direito à diferença, contemplou a população brasileira de origem africana em dois de seus artigos: no primeiro deles, assegura a posse da terra aos remanescentes das comunidades quilombolas; e no segundo, pela via do tombamento, reconhece os antigos quilombos como patrimônio histórico e cultural da nação. Esses novos dispositivos legais provocaram a busca da regularização fundiária por centenas de comunidades de afro-descendentes, em praticamente todo o território nacional. Em especial, a partir da ressemantização do conceito de quilombo, que rompeu com a perspectiva historicista embutida na sua concepção clássica. Nesse quadro, esta dissertação, não obstante reconhecer os benefícios sociais dessa ressemantização, valoriza a dimensão temporal e reconhece sua importância para o sentido de pertencimento a essas comunidades, defendendo a arqueologia como um campo disciplinar cuja especificidade confere elementos fundamentais para a construção de versões alternativas que podem ajudar a compreender a trajetória desses grupos. É apresentado e descrito em seus aspectos materiais e simbólicos o território negro da Mussuca, em Laranjeiras, estado de Sergipe, cuja memória da escravidão é atipicamente negada pela comunidade. Sua relação de proximidade com Laranjeiras e com os engenhos produtores de açúcar no século XIX é discutida, assim como suas formas de subsistência, caminhos, lugares, casas e manifestações culturais. Esses aspectos materiais resultaram na construção de uma paisagem cultural de tal forma eloquente, que ultrapassa e fala mais alto que essa memória negada.

**Palavras-chave: Quilombo, Arqueologia da Paisagem, Arqueologia de Quilombo, Etnicidade.**

## Abstract

Guaranteeing and securing the right to difference, the Brazilian Constitution of 1988 considered the Brazilian population of African descent in two of its articles. In the first, it assures land tenure to the remaining descendants of the maroon communities. In the second, through recognition and preservation, it acknowledges the old maroon communities as historical and cultural heritage of the nation. These new legal mechanisms stimulated attempts of land legalization by hundreds of afro-descendant communities, practically throughout the entire country, especially after the expanded meaning of the concept of *quilombo* (maroon community), which broke ties with historicist perspective embedded in its classic conception. In such context, this dissertation (despite recognizing the social benefits of this expanded meaning) valorizes the temporal dimension and recognizes its importance for the sense of belonging to these communities, supporting archaeology as an academic field whose specificity grants fundamental elements for the construction of alternative versions that can help in the understanding of the trajectories of such groups. We present and describe, in its material and symbolic aspects, the Black territory of Mussuca, in Laranjeiras (state of Sergipe), whose members is atypically denied by the community. We discuss its relation of proximity with the city of Laranjeiras and with the *engenhos* in the 19<sup>th</sup> century, as well as its means of subsistence, roads, places, houses and cultural manifestations. These material aspects resulted in the construction of a cultural landscape of such eloquence that it transcends the denied memory.

**Keywords:** Maroons, Landscape Archaeology, Maroons Archaeology, Ethnicity

## **Apresentação**

Meu interesse pelo tema dos quilombos, ainda pouco estudados arqueologicamente, surgiu ao término da minha graduação em Serviço Social, quando passei a integrar a equipe de uma ONG ligada ao Movimento Negro. Dentro da SACI - Sociedade Afrosergipana de Estudos e Cidadania, eu seria responsável pela elaboração dos diagnósticos sociais das comunidades nas quais seriam desenvolvidas ações de geração de emprego e renda, e de resgate de auto-estima.

A primeira comunidade que conheci nestas condições foi o Mocambo, em Porto da Folha, no sertão do Baixo São Francisco, a primeira em Sergipe a obter o reconhecimento legal como remanescente de quilombo, em 1998, cujo laudo histórico-antropológico foi produzido por Arruti, em 1998. O povoado era uma área cuja histórica luta pelo acesso à terra era sobejamente conhecida pelas organizações do movimento social em Sergipe.

De 1994 a 1998, estive muito próxima dessas comunidades: conhecer-lhes as histórias, suas relações internas e externas estabelecidas com agentes sociais em contato, instituições públicas e organizações não-governamentais, as estratégias de sobrevivência dos grupos, era o mote principal das visitas a campo. Por vários momentos, propusemos o mapeamento das comunidades negras rurais como sendo algo importante em Sergipe, mas as instituições de nível superior argumentavam falta de verbas, e/ou falta de pessoal qualificado para o acompanhamento das ações.

Em 1995, propusemos uma ação junto às comunidades negras rurais em Sergipe. A missão institucional da ONG à qual estávamos ligados assim o exigia. O estado de Sergipe tem dificuldade de construir uma identidade cultural forte. Vivendo à sombra de vizinhos como os estados da Bahia, Alagoas e Pernambuco, sofre de baixa auto-estima e luta para construir sua própria imagem. A população negra em Sergipe é invisibilizada, e, assim, o mapeamento das comunidades negras rurais poderia se revelar um importante exercício de auto-reconhecimento. A realidade encontrada no Maranhão pelo Projeto Vida de Negro, desenvolvido pelo MNDH - Movimento Nacional de Direitos Humanos, estimulou as discussões em Sergipe.

Por ocasião das comemorações pela passagem do Tricentenário de Morte de Zumbi dos Palmares, várias organizações sociais encontraram-se em Laranjeiras, município de importância histórica para o Estado, cuja população é maciçamente de ascendência africana. Durante o ano anterior, várias reuniões preparatórias tinham discutido as ações que culminariam nos 300 anos de Zumbi, e, nesse contexto, as organizações do Movimento Negro, em nível nacional, discutiam as ações a serem implementadas localmente. O trabalho arqueológico na Serra da Barriga era algo inédito para o Movimento, que se debatia entre a vigilância, de modo a que outros atores ‘externos’ não viessem usufruir da ‘festa’, e a novidade que significava ter agora um artigo constitucional que poderia efetivamente modificar a vida da população negra em todos os rincões do país.

Para enfrentar esta situação, o movimento deveria contar com gente de “dentro”, que estivesse formalmente qualificada para acompanhar pesquisas, resultados, procedimentos, e assim por diante. Os aliados e intelectuais brancos e negros eram valiosos, mas geralmente ficavam sobrecarregados com as demandas crescentes.

Em nosso estado, a Universidade Federal de Sergipe nunca respondeu

institucionalmente às propostas que lhe foram encaminhadas, exceto pelo fato de considerar a organização como digna de receber estagiários extra-curriculares de Serviço Social, Ciências Sociais e História. Professores de Ciências Sociais, como Beatriz Góes Dantas (a esta altura, já aposentada) e de História começaram a discutir as propostas, mas, frente a uma série de compromissos pessoais e à falta de apoio institucional, essa ação não foi levada a bom termo.

Em 2005, novamente a UFS foi convidada a constituir um grupo de estudos, com as negociações a cargo dos professores Paulo Neves (ex-coordenador do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros) e Ulisses Andrade (sub-coordenador do Núcleo de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFS), cujo projeto social e intelectual demonstrava afinidade com o tema das comunidades negras rurais (Neves 2000). O possível apoio institucional e a provocação vinham e continuam vindo da Fundação Cultural Palmares, entidade cuja função precípua é dar encaminhamento às questões de titulação para as comunidades negras rurais. A incorporação de lideranças sergipanas à instituição fez mover a máquina governamental na direção do estado de Sergipe, e tudo indica que essa pesquisa será realizada, afinal, uma década mais tarde.

Quando da minha visita ao Mocambo, senti-me entre excitada e desapontada a um só tempo: imaginava uma comunidade com características do meu ideal de ‘rural’: habitações esparsas na paisagem, onde utensílios domésticos antigos em pequenas cabanas lembrassem uma recriação da África. É bom lembrar que mesmo essa ‘paisagem africana’ é ela mesma fruto de informações distorcidas divulgadas pelos meios de comunicação. Por mais que tenha se passado uma década desde então, ainda hoje testemunho várias pessoas terem este tipo de reação ao entrarem em comunidades negras ou indígenas, como no caso dos famosos índios misturados, aos quais Oliveira Filho (1998), entre outros autores, como Dantas (in Oliveira Filho op. cit.) e Arruti

(2004), fazem referência nas suas investigações com grupos indígenas no nordeste.

Os questionamentos se as comunidades negras rurais seriam realmente quilombolas era inevitável: como garantir a autenticidade dos quilombos, se eles mesmos ignoravam a questão? O caso do Mocambo foi muito importante nesse sentido: 1) por se tratar de uma área em franca convulsão social, e 2) pela sua história de luta, de abertos e acirrados conflitos contra as famílias representantes da oligarquia do estado, daí resultando o incremento da sua visibilidade. Por vários anos, o trabalho de acompanhamento das lideranças da comunidade havia sido corajosa e exemplarmente realizado pelo Centro Dom José Brandão de Castro, organização social cuja origem na antiga Comissão Pastoral da Terra, ligada à ação da parte progressista da Igreja Católica, a credenciava para essas ações.

O Baixo São Francisco era uma região já tradicionalmente convulsionada por questões de terra, basta lembrar que ela ficou famosa nacionalmente por ter sido aí que o bando de Virgulino Ferreira, conhecido como Lampião, foi assassinado. Na comunidade, inclusive, sempre se contam histórias sobre esta figura legendária da sociedade nordestina.

Quando os conflitos ficaram mais acirrados, com ameaças à integridade física das lideranças, e mesmo das organizações de apoio, houve a constituição de um grupo de organizações do movimento social sergipano, numa frente de apoio ao Mocambo, que ampliou o leque de opções políticas e institucionais de acompanhamento da questão.

Num processo gradativo, foram sendo progressivamente alargadas as relações de trabalho, ao ponto de o Centro e a SACI resolverem estabelecer uma divisão de responsabilidades: ao primeiro grupo caberia o acompanhamento do acesso à terra *geral*, e, ao segundo, as ações de atenção à questão do Mocambo como quilombo, que

pode ser sintetizada numa frase dita quando das reuniões conjuntas: “de comunidade rural a gente entende, mas quilombo aí já é com vocês...” - que também só conhecíamos dos quilombos as reminiscências de Palmares!

A ação institucional no Mocambo desencadeou discussões internas quanto à pertinência ou não da aplicação do termo quilombo a sua realidade, pois a equipe tinha lá suas dúvidas, assim como o povo do Mocambo, principalmente os que estavam longe da “luta”. Entretanto, o processo de formação política dos moradores foi decisivo no sentido de assegurar o acompanhamento das discussões. Lideranças do Mocambo estavam presentes na reunião que resultou na formação da Articulação Provisória de Remanescentes de Quilombos – ARQMO, e, sempre que possível, nas discussões do Movimento Negro geral. Ainda não se sabia da dimensão e da especificidade da ação nas comunidades rurais, mas, desde 1995, as reuniões regionais e nacionais (Encontro Nacional de Entidades Negras) começaram a incorporar grupos de trabalho específicos para tratar das comunidades quilombolas.

Voltando ao Mocambo, em entrevistas feitas com os moradores nas suas casas, fiquei surpresa (e feliz!) de encontrar o que eu ingenuamente supunha ser uma prova da sua diferença: uma rede de sisal, que jazia encostada na casa do ‘Seu’ Zé e, que, apesar de mais de 50 anos de uso, ainda servia para o dono dormir; a fibra era ainda usada para o fabrico de outros utensílios, pois a comunidade era uma espécie de entreposto para a comercialização de produtos de sisal. Essa rede sintetizava a idéia de que, talvez, devidamente estimulada, a comunidade poderia lembrar-se de como era ser quilombola.

Os jovens tinham como modelo de comportamento a cultura urbana, estando freqüentemente ausentes das conversas sobre a ‘luta’ – como eram chamadas as reuniões na associação Antônio do Alto. Era perceptível o receio de que a história ‘verdadeira’ não fosse mais encontrada. Pouco antes, a Associação Brasileira de Antropologia havia

designado um profissional para proceder ao laudo que consubstanciaria seu pedido de reconhecimento como quilombo. Assim, para além da rede de sisal e do samba de côco, a comunidade incorporou, nas visitas guiadas, os locais pelos quais o antropólogo havia passado, inclusive explicando o objetivo do desenho do local, ou do levantamento da genealogia de seus moradores...

Definitivamente a comunidade foi ganha, tendo se mobilizado nos últimos anos para a causa dos quilombos. Como é a única em Sergipe ostentando uma titulação oficial, desde 1998 ela é freqüentemente citada como exemplo da marca da população negra em Sergipe, em matéria jornalísticas, em pesquisas escolares, etc. O Mocambo assume hoje vários papéis decorrentes do fato de ser um quilombo, num raro caso em que se dizer negro tornou-se vantagem.

Em 1995, o então presidente da república, Fernando Henrique Cardoso, tomou uma série de medidas para concretizar a demanda por políticas públicas destinadas à população de origem africana no Brasil. Por parte do Movimento Negro, a intenção era fazer um contraponto às homenagens à Princesa Isabel, símbolo de passividade, e enfatizar o guerreiro Zumbi que, segundo a tradição, preferiu morrer a abrir mão da sua liberdade, como o grande símbolo da luta dos quilombolas. Assim, o pequeno município de Palmares, no estado de Alagoas, recebeu uma multidão, que numa mescla de fervor político, convicções religiosas, e muita disposição física, subiu a pé a Serra da Barriga para reivindicar ações mais efetivas do governo e da sociedade brasileira.

Durante as discussões foram apresentadas, num clima de muita atenção, as pesquisas arqueológicas na Serra da Barriga. No entender de algumas lideranças, havia um sentimento de que um solo que deveria ser intocável estava sendo violado e inutilmente esburacado, sem garantia do tipo de resultado que seria extraído dali. As técnicas arqueológicas eram algo muito distante da maioria dos militantes: cachimbos

não explicavam Palmares.

Ainda em 1995, a questão dos remanescentes dos quilombos era ainda pouco conhecida, cabendo lembrar aqui os trabalhos desenvolvidos pela Profa. Eliane Cantarino O'Dwyer, da Universidade Federal Fluminense, com os quilombos na região de Oriximiná, pelo intermédio da Profa. Beatriz Góes Dantas, da Universidade Federal de Sergipe, cuja ação na questão dos remanescentes é pioneira.

Quanto ao quadro mais geral das instituições e das organizações sociais, não havia uma posição clara. O posicionamento dos técnicos do Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural - Iphan, órgão do Governo Federal chamado a contribuir nas discussões dos encaminhamentos necessários ao estabelecimento de um processo para a titulação, era francamente contrário à ampliação da definição operacional, pois isso implicaria uma expansão indiscriminada do instituto jurídico do tombamento.

Por sua vez, a ABA - Associação Brasileira de Antropologia, colocou-se como parceira do Movimento – embora não se confundisse com ele – no sentido de se rebelar contra a obrigatoriedade de apresentação de provas biológicas para estabelecer graus de pertencimento às comunidades, considerada um retrocesso; contra a busca por lugares congelados no tempo; enfim, contra proposições que certamente poderiam ser vistas como racistas (pessoas sem mistura? Puramente africanas?). Também no que se refere à busca de vestígios que pudessem demonstrar a ancianidade da ocupação, a posição da ABA foi interpretada como sendo altamente estratégica para não só aplicar o que havia sido inicialmente proposto pela lei, mas também estimular a ampliação da demanda em torno do dispositivo. A ação política e a retaguarda técnica e intelectual forneceram o suporte para a expansão do movimento das comunidades negras rurais. Assim o vejo atualmente.

Na universidade, como estudante do Mestrado em Ciências Sociais na

Universidade Federal de Sergipe, via que o estudo sobre essas áreas não tinha especificidade. Eu era simultaneamente uma fonte oral para pesquisas, mas ao mesmo tempo era desestimulada para produzir sob a chancela institucional da academia. Optei por abandonar o curso, pois acabou sendo oficialmente admitida a falta de orientadores para o tipo de pesquisa a que eu me propunha. Mas o tema é recorrente, faz parte da minha formação, desperta minha curiosidade intelectual e é fonte de ação profissional desde então.

Em 2001, como membro da direção da SACI, fui convidada a integrar uma delegação brasileira das organizações não-governamentais na Conferência Mundial Contra o Racismo, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, na cidade sul-africana de Durban.

Esta viagem foi valiosa não só do ponto de vista da ação política, mas sobretudo do ponto de vista histórico. Como é sobejamente sabido, o sistema de relações raciais no Brasil é tão eficiente, que a maioria esmagadora da população pobre é de origem africana. Assim, estar na África era um projeto individual impossível para a maioria das pessoas que ali estavam. Estar na África significava para a geração mais antiga de militantes ali presentes, com 15, 20, 40 anos de militância, restabelecer uma ligação perdida com seus ancestrais. Apesar dos escravizados no Brasil não terem vindo da atual região da África do Sul, esse movimento era dirigido sobretudo à mítica grande mãe África, presente nos discursos, nos projetos de toda uma vida, nas falas dos participantes. Foi emocionante estar lá.

Mas estar na África foi também perceber que a África tão sonhada é muito diferente da real: política de terra arrasada, Zulus dançando na portas dos hotéis para os “gringos”, que nesse caso, éramos todos nós; a diferenciação étnico-econômica nos mercados de artesanato, nos táxis que usávamos, nos serviços aos quais tivemos acesso.

Os indianos eram maioria, e os braços nos hotéis, ao melhor estilo europeu... Nós ficamos sem chão: num lugar em que o fim do *apartheid* oficial só havia acontecido dez anos antes, este talvez não fosse o melhor lugar para estarmos carregados de tantas expectativas quanto ao restabelecimento da linhagem ancestral.

Salta aos olhos, neste episódio que chamou a atenção para o entendimento da questão da identidade negra, proclamada por lideranças em todo o país, que ela estava na maior parte das vezes atrelada a uma idéia romântica da união dos negros do mundo inteiro, à idéia do pan-africanismo. Ter uma terra-mãe, para a qual voltar os olhos e expectativas, era profundamente importante. Não para se converter em um culto, como a viagem a Meca que todo crente deve fazer pelo menos uma vez na vida, mas como referência. Nesse sentido, o território da África era sagrado.

Estar em Durban possibilitou uma visão mais realista quanto às ações do Movimento Negro nacional: várias articulações puderam ser consolidadas, mulheres, estudantes do primeiro, terceiro e outros mundos, que nunca puderam se encontrar, finalmente conseguiram estabelecer vínculos, refinaram ações conjuntas. Mas, baseadas sobretudo na reafirmação do direito à diferença, aumentaram a visibilidade da realidade local dos seus países. Quanto às formas de reparação, neste sentido as reivindicações feitas na Conferência Mundial encontram eco na realidade social do mundo inteiro, o que me deu uma percepção direta das injustiças sociais: a diferença sendo tratada - novamente e sempre - como argumento basilar da desigualdade. Mas também fortaleceu a visão de que os aliados também podem ter mais capilaridade nos procedimentos de titulação dos povos indígenas ou autóctones, *dalits*, ciganos, uma plêiade de excluídos de todos os tipos. A diferença e a solidariedade humanas foram a tônica dos encontros paralelos à programação oficial da Conferência.

No evento, um quilombola da região do rio Trombetas foi escolhido

representante das comunidades negras rurais do Brasil, com direito ao uso da tribuna: das periferias das cidades, das áreas rurais, até o parlamento mundial. Lá, o governo brasileiro foi duramente criticado por conta das protelações quanto aos encaminhamentos das titulações dos quilombos. As terras dos remanescentes são a ponta-de-lança para o Movimento Negro. Elas constituem, concretamente, a única política afirmativa entendida como possibilidade de materializar-se em ações efetivas de mudança do padrão de exclusão que frequentemente ameaça a população em áreas rurais no Brasil, e, principalmente, no caso de agrupamentos negros, em que os membros são constantemente expulsos sob o argumento da força.

O final da Conferência foi um anticlímax, pela posição assumida pelo representante do governo norte-americano, país cuja posição de liderança mundial é inquestionável, em especial por sua influência exercida na Assembléia das Nações Unidas. Premidos pelo movimento social do seu país, os americanos não subscreveram o documento que havia sido discutido pela Assembléia, por conta das metas que funcionam como instrumento de monitoramento internacional. Tal como em Quioto, os EUA preferiram ignorar as discussões do fórum internacional em busca de melhores condições de vida em nível planetário.

Na volta ao Brasil, os representantes das organizações do Movimento Negro desencadearam uma série de ações no sentido de provocar a difusão dos compromissos assumidos na Conferência: reforço a iniciativas já existentes, propostas de monitoramento do governo, e mobilização social para assegurar que sejamos levados a sério na discussão sobre o racismo, que o Brasil e a sociedade brasileira teimam em subestimar. Sinal disso é a redução da discussão das políticas afirmativas à questão das cotas no ensino superior, da qual se tornou sinônimo.

Muito tem sido produzido neste sentido, desde então, e é este campo que

informa a minha modesta contribuição. Ainda que eu não esteja mais vinculada formalmente ao Movimento Negro, as preocupações e dilemas da trajetória de uma idéia que se torna ação política e que transforma conceitos, estarão indelevelmente na minha formação e estarão, para o bem ou para o mal, impregnadas nos meus escritos. A parcialidade assumida aqui, entretanto, não é maior que a parcialidade de outros pesquisadores, posições são sempre, relacionais: não há mais “gênero”, nas mulheres, ou mais “etnicidade” nos escritos de afro descendentes. Diferentes perspectivas devem ser desenvolvidas, com uma desnaturalização dos processos sociais que culminam na atribuição de parcialidades.

Acompanhar as idas e vindas dos conceitos e as lutas políticas por trás deles é um desafio por demais sedutor para ser ignorado, ainda mais quando se parte de dentro para fora. Muita água já passou debaixo desta ponte, mudei muito, as idéias sobre o que quer que seja quilombo também, do quase completo desconhecimento da sociedade brasileira até o ressurgimento da idéia romântica de comunidades paradas no tempo, passando pela ressemantização dos quilombos urbanos.

Dentre as comunidades com as quais entrei em contato por conta do trabalho na SACI, a Mussuca, em Laranjeiras, acabou assumindo um lugar de destaque. Localizada na região metropolitana de Aracaju, às margens da BR-101, era das áreas com maior visibilidade externa, tendo sido palco de pesquisas sobre religiosidade africana, e de manifestações culturais como o São Gonçalo, era uma área fortemente identificada, em termos estaduais, como um “lugar de negros” . Mas, diferente do Mocambo, suas características políticas levaram a uma trajetória oposta: ainda que conhecida como quilombo, não havia solicitado formalmente a regularização fundiária pela via do Artigo 68. Com esta história, a Mussuca era uma comunidade com fortes atrativos para o trabalho de reflexão sobre o conceito de quilombo, e as possibilidades de estudos

arqueológicos nas comunidades negras rurais.

Este trabalho teve como objetivo a valorização da dimensão diacrônica nos estudos sobre quilombos. Para tanto, analisou sob essa perspectiva um território negro em Sergipe d'El Rey: a Mussuca, em Laranjeiras, como uma paisagem socialmente construída num quadro de relações de dominação e resistência. Queremos analisar como essas tensões foram expressadas espacialmente, nas relações de pertencimento dos moradores, considerando a memória referente ao início do processo de ocupação da área. Entendemos que o tempo age como importante elemento de coesão nas comunidades, de vez que reforça elos com os antepassados.

Queríamos analisar os aspectos simbólicos que regeram a ocupação desse espaço, a forma como a paisagem foi sendo construída, e a disposição espacial das unidades domésticas, entendendo-as como núcleos do processo de implantação da comunidade. Enfim, compreender o papel da cultura material na constituição de expressões de identidade étnica.

As reflexões contidas neste trabalho são resultado de idas a campo e entrevistas com os moradores. Em Agosto 2007 fui hospedada na casa de moradores da comunidade. Em Outubro/2007 e Janeiro/2008, outras visitas foram feitas, além do levantamento topográfico da área.

Assim, no primeiro capítulo, discutimos o papel da arqueologia histórica no estudo de comunidades na diáspora africana e como produto do processo de expansão do capitalismo, além do contexto intelectual de produção de estudos arqueológicos no Brasil, com ênfase na arqueologia de quilombos em Minas Gerais, Alagoas e Mato Grosso. No segundo capítulo, discutimos a ressemantização do conceito de quilombo, tal como proposta pela antropologia das comunidades negras rurais, e o papel da dimensão temporal nesse contexto. No terceiro capítulo, a Mussuca é apresentada em

seus vários aspectos, físicos e simbólicos, que tornaram a paisagem da comunidade um espaço de lutas internas e externas de reconhecimento. No quarto capítulo, discorreremos sobre a paisagem como cultura material, impregnada de significados, e sua relação com identidades culturais. Discutimos a questão dos lugares e dos meios de memória, sua relação com essas identidades, demonstrando a negação da memória pela comunidade da Mussuca e explicando suas razões. A dissertação se encerra com a discussão de aspectos políticos da questão racial no Brasil, em primeiro lugar refletindo sobre o papel da arqueologia nesse domínio, e em seguida sobre os desdobramentos e o quadro atual decorrentes da aplicação do Artigo 68, em especial no território negro da Mussuca.

# Capítulo 1 – Caminhos da Arqueologia

## 1.1. A Arqueologia Histórica: abordagens de um território emergente

A arqueologia histórica “trata dos aspectos materiais, em termos históricos, culturais e sociais concretos, dos efeitos do mercantilismo e do capitalismo originário da Europa no século XV e ainda em ação hoje” (Orser 1992:131). Ela investiga a formação do mundo moderno a partir da expansão europeia, do surgimento da sociedade capitalista e de uma nova ordem social.

Deetz (1977), um autor clássico norte-americano na área da Arqueologia Histórica, a define como a expansão da cultura europeia pelo mundo a partir do século XV, e mostra como a cultura material nos Estados Unidos, ao longo desse processo, foi sendo gradualmente substituída por modelos cada vez mais americanos, marcando uma importante distinção em relação aos modelos originais dos colonizadores europeus, ainda que fosse mantida uma ligação no campo cognitivo.

“One of central problems of historical archaeology is understand why the world’s material culture exploded in the 18th, 19th and 20th centuries into a bewildering array of new forms in vast quantities”.(Paynter 1988:407-433)

Questão central na arqueologia histórica, a causa das dramáticas mudanças na cultura material a partir do século XV, tem sido respondida por dois paradigmas distintos: um mais abstrato e um caminho mais materialista. No primeiro caso, abordagem proposta por Deetz, supõe o compartilhamento de modelos mentais, estruturados a partir de oposições binárias. Calçada no pensamento estruturalista francês, esta posição teórica é denominada como o modelo *Georgian Order*, identifica

mudanças na cultura material, constrói um campo de observações a partir das pequenas coisas do cotidiano, mas não responde porque tais transformações ocorreram. Neste tipo de raciocínio, as mudanças ocorrem por conta da ação de agentes externos, supondo uma estabilidade e abstração para fora do âmbito das relações sociais. Esta estabilidade deriva também numa a-historicidade, sendo a cronologia essencial para o entendimento da variação local e para a construção de um contexto. Assim, embora tenha sido concebida para oferecer uma alternativa às posições processuais - cuja resposta às mudanças sócio-culturais sempre passam pela necessidade de adaptação da proposta estruturalista - é considerada como de menor poder explicativo, pois independeria do tempo e lugar para ser aplicada. (LEONE 1988)

Em outra direção, as idéias com substrato no marxismo concebem a historicidade das mudanças, daí que, no caso da perspectiva mais materialista, mudanças na cultura material podem ser compreendidas a partir de um olhar para as relações de classe. A base para a compreensão da mudança material e cultural seria resultado da dinâmica implícita na interação entre elites e não-elites sobre a produção e extração da mais-valia (PAYNTER 1988:409, entre outros). A intencionalidade e a produção social da realidade são chaves para entender como as mudanças acontecem e porquê.

Na Europa, o desenvolvimento da arqueologia fez-se pari passu com a história, na busca aos ancestrais e na valorização da construção de histórias nacionais. No continente europeu há sobretudo continuidades culturais, na medida em que não houve uma ruptura entre seus primeiros ocupantes e os atuais. Esse sentido de continuidade, seja ela forjada politicamente por nacionalismos emergentes ou não, marcou profundamente o desenvolvimento da arqueologia européia. Na Bretanha, por exemplo, os estudos arqueológicos são classificados em “medieval”, até 1500 e a arqueologia

“pós-medieval”, que cobre o período que vai de 1500 a 1750. A industrialização em larga escala e a criação de uma classe de trabalhadores urbanos, são mudanças tangíveis no processo de transição da sociedade feudal para a capitalista e moldaram aspectos da vida moderna. (JOHNSON 1996)

Já na América, a diferença entre quem estudava e quem era estudado, fez com que a antropologia, a ciência do ‘outro’ por excelência, surgisse como fruto da intervenção colonialista no mundo todo. Assim, construiu-se uma tradição de pensamento fundada nas diferenças encontradas e na ruptura criada a partir da chegada dos europeus ao Novo Mundo. tentou diferenciar-se da arqueologia Pré-histórica, “tradicionalmente associada a antropologia e a abordagem de “outros culturais””.

Contudo, não se trata apenas de um dado período histórico que define o objeto de estudo da arqueologia histórica, mas a interação cultural entre povos nativos e colonizadores, insiste Orser (op. cit.). Dessa forma, o termo arqueologia histórica é oriundo do contexto intelectual norte-americano, não sendo usado para estudar o período pós-conquista na Europa.

O termo arqueologia histórica traz em si questões sobre as formas de conhecimento que podem ser produzidas: da existência de uma relação de subordinação entre fontes escritas e materiais, num movimento de integração, “de uma linha de evidência à outra” (LEONE e POTTER, 1988), e daí, vestígios arqueológicos e documentais são tratados como complementares e dependentes um do outro. Numa relação circular, que implica na crença da objetividade das fontes históricas como representação direta da realidade social, que não resulta em novos níveis de conhecimento (JONES, 2005:40). A saída desta armadilha, que superpõe dados históricos a vestígios arqueológicos é não negligenciar a evidência literária nem supor que a pesquisa arqueológica seja mais “objetiva” , a ponto de prescindir dos dados

escritos.

A relação de predominância da escrita em detrimento da cultura material na produção do conhecimento, traz implícita a discussão sobre as condições de produção dessas fontes, que exercício de poder de grupos de elite dentro da sociedade colonial. Os grupos com acesso à leitura eram (e ainda são em algumas sociedades) pouco numerosos, além de que o processo de produção da escrita fala dessa condição social da escrita e leitura. Assim, o uso das fontes deve supor uma contextualização e dar a saber o que não foi escrito, a negação como evidência. Os textos devem, então, ser tratados como artefatos (JOHNSON 1996).

La narrativa entonces no es homologable al texto, sino que los documentos son representaciones de una realidad que a su vez contribuyen a reproducir.

Por su parte, la construcción material se refiere a las manifestaciones materiales de la interacción entre discursos y prácticas. El mundo material, así como el movimiento a través de los espacios y sus límites pueden tanto mantener la estabilidad como producir cambios en las normas que gobiernan

las relaciones sociales, actúa ordenando y es ordenado a su vez

(Senatore et al 2006:5-6)

As dicotomias que se estabelecem, entre letrados e não-letrados, a história e a pré-história, entre mito e história, primitivo e avançado, entre o mundo moderno pós-conquista europeia e o não-moderno dos povos colonizados, entre visíveis e invisíveis (SCOTT 1994), entre indígenas e ocidentais (SCHMIDT 2006), são parte constituinte do material disponível nos arquivos que dão substrato os quais arqueólogos e outros pesquisadores constroem interpretações.

É imprescindível uma leitura crítica das fontes históricas, levando em conta seu caráter subjetivo, contextual, e sobretudo, discursivo. A natureza discursiva é parte inerente das fontes, com uma intencionalidade, explícita ou não, o dado objetivo a partir

do qual serão construídas novas abordagens. A partir dessas novas narrativas, novas materialidades são produzidas (SENATORE 2006).

El mundo moderno es caracterizado por una economía única que es colonial, internacional y en expansión. Desde nuestra perspectiva entendemos que las explicaciones globalizantes y homogeneizantes conspiran contra la comprensión de los significados de los cambios en las prácticas sociales que constituyen los fundamentos o las bases sobre las que se define la sociedad moderna. (*Senatore 2007:58*)

A prática etnocêntrica da arqueologia histórica deveria se transformar numa disciplina histórica que buscasse resolver problemas de interpretação histórica, não como meio para adicionar fatos redundantes sobre um passado em particular. Neste sentido, arqueólogos históricos na África têm trabalhado com tradições orais nos últimos cinquenta anos, combinando evidências históricas e etnográficas, mas esta longa e diversa história de pesquisa tem permanecido na periferia da academia, sendo ignorada ou considerada metodologicamente ineficaz. (SCHMIDT 2006:8-11).

“indigenous sites have been treated as part of the long-term, and analysed with relation to ecological and neo-evolutionary models, whereas ‘european’ sites are situated in terms of recent historical events and individual agency and analysed in terms of socio-political relationships” (FUNARI 1999:6).

Esta é a situação típica, que desvela aspectos envolvidos na prática da pesquisa, na história do pensamento arqueológico são conhecidos os casos em que ficou patente a dificuldade dos pesquisadores europeus para atribuírem aos povos locais - como do Grande Zimbábue, e na América, dos “construtores de túmulos”- a capacidade de erigir monumentos considerados complexos, fora das fronteiras dos europeus (Trigger 1992:128). Em casos clássicos que falam do racismo e da força de preconceitos que se escondem sob o epíteto de comportamento científico.

Por estas questões é necessário relativizar a vinculação na micro escala com

processo mais gerais como o capitalismo. As modernidades são muitas e diversas. (Zarankin e Senatore). Embora seja uma das implicações da exploração europeia, com o conseqüente colonialismo nas Américas, na África e na Ásia, o capitalismo não aparece com a mesma performance em todo tempo e lugar. Há varias formas de interação social, relações de dependência. Em situações de contato cultural, em contextos multi-étnicos, a proposta de uma abordagem contextual a partir da noção de prática social, e que se possa ir além das macro-escalas mundiais e das políticas coloniais, mas também das micro escalas de intencionalidade individual e ação social, que são componentes críticos dos encontros. (Lightfoot 1998: 199-200) uma arqueologia de “encontros coloniais”:

The need to focus on variation in modes of interaction, rather than um colonial “types.” represents the unanimous view (...) the tremendous range of variation in colonial programs...we do great injustice to the study of cross-cultural variation by attempting to pigeonhole our case studies into a few discrete colonial types.” Instead, we should focus on understanding the contextually dependent variation in the modes of. interaction (at the macro scale) and in the processes of identity transformation (at the micro scale) over the course of a colonial encounter. (Lightfoot STEIN: 26)

O desafio que se coloca para a arqueologia histórica é escapar do engessamento da explanação generalizante dos grandes processos, e contribuir para enriquecer, a partir das histórias de novas representações do passado, e de indivíduos, que de outra forma, são tornados invisíveis nas histórias oficiais. E “encontrar o espaço entre palavras e coisas, pela subversão de *master narratives*” (Hall 1999: 9)

Nas duas últimas décadas a arqueologia histórica tem conhecido um avanço considerável, com um “vertiginoso crescimento quantitativo e qualitativo em termos teóricos, metodológicos e de pesquisa no mundo todo (...) estando na ponta dos avanços mais relevantes da arqueologia internacional” (Noelli 2005).

Na América do Sul, esse avanço é ainda tímido, se considerarmos outros campos da disciplina, mas tem havido uma progressão crescente à medida que novas agendas de

pesquisa e novas formas de ação social se vão constituindo. As principais correntes teóricas que fundamentam os estudos realizados no continente vêm acompanhando, de modo geral, a trajetória do pensamento arqueológico no mundo, porém ainda com forte predominância do histórico-culturalismo. Na última década, contudo, ela vem se deixando permear pela vertente pós-processualista, surgida na Inglaterra com Hodder, Shanks e Tilley, e muito influente a partir dos anos 90. Preocupada com uma análise crítica quanto às diferenças e opondo-se ao apelo de uma história homogênea (ver Zarankin & Salerno 2007), procura explorar aspectos mais específicos, buscando uma multivocalidade na construção de uma compreensão do passado. Em vez dos grandes processos gerais, atemporais, do processualismo, o foco torna-se a ação individual e o respeito à diversidade sociocultural, em um quadro de valorização de contextos específicos e de significados simbólicos.

No Brasil, há uma tradição de estudos ligados principalmente ao período do contato entre europeus e indígenas, em diferentes frentes de trabalho<sup>1</sup>: arqueologia colonial urbana - em Salvador (Etchevarne 2001), em São Paulo (Andreatta 1981-2, e Tochetto 2001, Tochetto 2004, Santos 2005, Thiessen 2005), discutindo consumo, padrão de descarte crescimento urbano e tipologia cerâmica. Recife e Porto Alegre e Rio de Janeiro são centros urbanos onde são desenvolvidos projetos arqueológicos.

Arqueologia de missões jesuíticas - na região sul do país, na fronteira com a Argentina e o Paraguai, os estudos realizados nas ruínas das missões dão uma visão dos grupos guarani que aí viviam, suas características históricas, etnográfica e cultural). (Kern 1985, 1989<sup>a</sup>, 1989<sup>b</sup>, 1998)

Arqueologia da etnicidade - populações afro-brasileiras e os quilombos de Minas Gerais foram estudados na década de 80 (Guimarães 1988), o de Quilombo de Palmares (Orser 1994, Funari 1995, 1999, Rowlands 1999, Funari e Vieira de Carvalho 2005),

---

1

colecção de cachimbos africanos foi estudado por Agostini (2002).

Sítios mineiros - interessados em estratégias de exploração de recursos organização dos sítios e aspectos ideológicos e sociais dos trabalhadores, construção social do espaço (Souza 2002) em Minas Gerais, com a organização e vida cotidiana dos mineiros (Guimarães 1996, Guimarães, Reis e Pereira 2004) . A arqueologia de fortes, construídos para a defesa das cidades coloniais são encontrados em toda a costa e são pontos turísticos. No nordeste do Brasil (Albuquerque e Lucena 1988, 1997, Albuquerque 1993, 1995, Albuquerque et al 1999) e Angra dos Reis (Funari e Oliveira 2005).

Arqueologia dos materiais, especializados em tipologias e classificações dos materiais recuperados nas pesquisas. (Albuquerque 2000, Tochetto 2004, Therrien 2002 Therrien et al 2002).

Arqueologia dos discursos, práticas e identidades, tem como interesse a avaliação dos múltiplos significados da cultura material na sociedade moderna. Dentre os quais o estudo da formação da cidade de Porto Alegre (Simanski 1998, Thiessen 1999, 2005, Tochetto 2004) analisa a organização do espaço de vilas operárias na cidade de São Paulo (Plens 2004)

Arqueologia da expansão de fronteiras nacionais, o aumento das fronteiras internas dos estados nacionais. Nesta seara estão estudos sobre o Parque Estadual de Canudos (Zanettini 1996<sup>a</sup>, 1996<sup>b</sup>)

Arqueologia industrial - estuda os processos de organização e funcionamento da produção na sociedade capitalista. Os engenhos de açúcar (Andreatta 1999), e os sistemas de distribuição de água em São Paulo (Villar 2004, Villar e Fonseca 2004).

Arqueologia da repressão - as ditaduras militares que grassaram a América Latina entre as décadas de 60 a 80 deixaram registros importantes que estão sendo

analisados por arqueólogos sul-americanos. (Belleli e Tobin 1985) discutem as bases epistemológicas, conceituais e metodológicas (Funari e Vieira de Oliveira 2006; Haber 2006; López Mazz 2006); há trabalhos na busca, localização e identificação de pessoas desaparecidas (Rodríguez Suarez 2006; Fourier e Martínez Herrera 2006). Outras pesquisas são realizadas em centros clandestinos de detenção, afim de constituir uma “memória material” do genocídio, e conhecer estratégias repressivas expressadas na organização material destes lugares (Bozzuto et al 2004; Zarankin e Niro 2006). O papel da cultura material e as práticas corporais acionadas pelos militares para estigmatizar a identidade dos presos (Salerno 2006b, 2006c). São ainda analisadas “pequenas situações de resistência” dos presos (López Mazz 2006; Navarrete e López 2006).

Na arqueologia subaquática, os projetos são direcionados à apresentação de técnicas e metodologias para o trabalho de campo, além de gestão e proteção do material encontrado. (Elkin 2002, 2004; Rambelli 2002)

Os trabalhos em arqueologia pública trabalham explicitamente com temas como a democratização da produção acadêmica, proteção e preservação do patrimônio histórico (Funari 2002c, Funari e Vieira Oliveira et al, Eremites de Oliveira 2005)

Outra linha de investigação à qual tem aderido vários pesquisadores é a arqueologia do capitalismo, em especial as incursões aos domínios da cultura material oitocentista, buscando caracterizar o fenômeno do aparecimento do modo de vida burguês, anterior à formação da burguesia propriamente dita. Nessa linha, por exemplo, os estudos de Andrade Lima (1994, 1996 a e b, 1997, 1999) fazem uso de uma parafernália de fontes e de recursos, que incluem desde romances de época, na busca do “espírito do tempo” - que retratam sob uma ótica distinta da científica os hábitos, comportamentos e posturas daquela sociedade - até manipulações estatísticas de dados arqueológicos propriamente ditos.

Essa diversidade de fontes e abordagens é uma característica que permite incluir a autora no rol de pesquisadores que, apesar da inovação de alguns temas na Arqueologia Histórica Brasileira – como questões de gênero, poder, aspectos sociopolíticos da construção da ciência, mais afetos à corrente pós-processualista - não abrem mão do uso de recursos metodológicos de investigação consagrados em abordagens processuais, por exemplo.

Neste sentido, não é apenas a agenda pós-processualista que fornece as chaves explicativas para os fenômenos estudados. A par dessa tentativa de demonstrar singularidades da sociedade carioca em fins do século XIX, tem-se um horizonte mais amplo que trata da expansão de um modo de produção específico, o capitalismo, que afinal e ao cabo, provê um pano de fundo para a tomada de decisões individuais, nas pequenas ações cotidianas.

## **1.2. A arqueologia afro-americana**

No campo da arqueologia histórica, “el término afroamericano, tomado de los antropólogos, representará de ahora en adelante a las personas descendientes de los negros traídos de África como también al mundo creado por ellos y a sus formas culturales” (Mansilla Castaño 2000).

Por arqueologia afro-americana, portanto, entende-se o estudo arqueológico da população americana de origem africana (Orser 1998), em condições de escravidão ou livres. Referindo à tradição dessa linha de pesquisa no âmbito norte-americano, Orser considera como elementos-chave para a arqueologia afro-americana os temas que ele tem debatido: os aspectos materiais da liberdade, a escravidão, a raça e a identidade cultural, além da percepção do impacto desses estudos para além dos limites

profissionais da arqueologia.

Singleton (1995, 1999) analisa a trajetória do que considera um bem-estabelecido ramo da arqueologia histórica americana - a arqueologia afro-americana ou a arqueologia da diáspora africana - não se trata mais apenas de um esforço para capturar aspectos não registrados da história negra, ou chamar a atenção para a herança de uma comunidade negligenciada. Postula a pesquisadora que não há como entender totalmente a experiência colonial europeia sem entender a dos africanos. Assim, a preocupação dos estudiosos deste campo tem sido com questões como a análise e representação da identidade cultural, raça, gênero, e classe; interação cultural e mudança; relações de poder, resistência e dominação; e a sociopolítica da prática arqueológica.

Nos primeiros estudos da arqueologia afro-americana produzidos sob a égide do ativismo negro dos anos 60 e 70, era evidente a aura da missão moral de contar uma história dos americanos pobres, sem poder e desarticulados, que haviam sido esquecidos nos registros documentais. É o caso dos estudos de Ascher (1974), Deetz (1977) e Fairbanks (1974), referidos por ela (op. cit.). No esforço de dar voz aos que não a tinham, as comunidades afro-americanas foram concebidas como insulares, isoladas, capazes de reproduzir tão somente aspectos materiais de culturas africanas. Essa visão ignorou a complexa trama de relações sociais envolvidas na formação e manutenção da sua identidade cultural, além de negligenciar o fato de que os afro-americanos foram forçados a ocupar uma posição social subordinada. Além disso, é perceptível a busca por marcadores culturais ligados à África, como o mais significativo aspecto da vida material afro-americana.

Passadas pelo menos duas décadas do início dos estudos ligados à etnicidade, nos anos 80, diferentes aparatos conceituais podem ser identificados nos estudos da

arqueologia afro-americana, cujo foco principal é o papel desempenhado pela interação cultural entre euro-americanos e africanos na construção da identidade afro-americana. Entre esses estudos, Singleton (op. cit.) destaca o de Otto (1975), anterior, fundado ainda no conceito de aculturação; os de Mouer (1993) e Ferguson (1999), sobre criolização; e os de Epperson, (1999) e Mckee (1999), sobre relações de poder e dominação. Nessa mesma direção, Weick aponta que, apenas a partir dos anos 90, os arqueólogos têm atentado para a exploração dos conceitos de poder, resistência e dominação nos seus trabalhos (Miller e Tylley, 1984 ; Miller et al 1989 apud Weick); e Paynter and McGuire (1991).

Estes são aspectos fundamentais quando se debruça sobre o estudo das comunidades quilombolas nas sociedades coloniais do Novo Mundo, cuja característica precípua foi a violência da invasão de territórios ameríndios, como se fossem “terras de ninguém”, e o deslocamento de enormes massas populacionais oriundas do continente africano - entre 12 e 15 milhões no período escravocrata (Ponanski 1999) - para servir ao ideal colonial imperialista das metrópoles européias. Poder, violência, dominação e resistência são as constantes nesses estudos, que podem contribuir, sobretudo, para a análise de como as sociedades são transformadas a partir da interação cultural.

O conceito de aculturação supõe que no caso de interação cultural de primeira mão entre grupos de diferentes culturas há mudanças nos padrões originais de cada um ou ambos os grupos (Herskovits 1941, apud Singleton 1999). A mera substituição de itens ‘africanos’ por itens europeus seria um indicador de mudança cultural e perda da identidade cultural. Embora hoje em dia essa posição esteja totalmente ultrapassada, ela contribui para uma reflexão sobre os significados atribuídos a tais objetos, que não são os mesmos para euro-americanos e afro-americanos. Esta visão da assimilação da cultura dominante foi substituída por uma noção mais interessada em perceber como

afro-americanos se apropriaram da cultura material dominante e criaram para ela novos significados.

Dentro desse debate sobre perdas culturais e busca de ‘africanismos’, há um inerente viés eurocêntrico: o pesquisador considera que no âmbito da arqueologia afro-americana, nem os africanos perderam totalmente suas culturas com o transplante e a escravidão, nem as culturas que criaram no Novo Mundo eram duplicatas exatas daquelas da África. Os escravos criaram uma cultura sincrética, fruto do contato entre diversas populações africanas, européias e indígenas. Da mesma forma é impossível defender uma continuidade direta entre as formas sociais e culturais que encontramos hoje nas comunidades afro-americanas e seu berço africano (Orser 1998).

Museus e instituições de pesquisa em geral estão sendo forçados a mudar sua abordagem acerca da história dos afro-americanos, os quais vêm inspirando mudanças nas investigações, exposições e formação de coleções. Eles não se sentem contemplados nas exposições organizadas por brancos, que desconhecem o significado de sua cultura material, lidam de forma equivocada com seus objetos, e não interpretam devidamente sua contribuição para a cultura americana. Abordagens inovadoras podem permitir o entendimento do significado de objetos inesperados e trazer informações sobre usos e reutilizações de artefatos em contextos diferenciados (Singleton 1997).

Até por isso, lembra a autora, a arqueologia afro-americana não pode se reduzir a incursões em locais em que historicamente esteve comprovada sua ocupação por indivíduos africanos ou afro-descendentes, como no caso, por exemplo, de *plantations* ou engenhos, pois o importante é que haja a inclusão da experiência africana como parte do processo de compreensão da formação da América como um todo.

Assim, não seria necessário restringir essas questões a sítios com uma identificável ou discreta participação negra, mas investigá-las em qualquer sítio que

possa iluminar aspectos da história e cultura afro-americana. Isto supõe incluir sítios ocupados por escravagistas, abolicionistas ou trabalhadores, tanto quanto sítios ocupados por pessoas frutos de miscigenação.

Outro ponto que aparece como desafio para a arqueologia afro-americana é a necessidade de empregar profissionais negros e afro-americanos nos programas de arqueologia pública. Isso não significa que os profissionais brancos deliberadamente interpretem mal o registro arqueológico, mas sim que as perspectivas dos brancos e dos negros não são necessariamente as mesmas. Singleton (1997) questiona qual seria o tom mais adequado para as ‘interpretações’ sobre a vida afro-americana: se escravidão ou celebração, esta última eivada de uma ideologia de sucesso.

Os museus têm direcionado sua atenção para a ‘nova história’, que mostra o cotidiano das pessoas comuns, sem o tom majestático das celebrações dos heróis. Segundo a pesquisadora, a escravidão é um tópico por demais importante para ser deixado de lado. Ela revela, ainda, em estudo produzido sobre Williamsburg, por exemplo, que a história dos brancos seria factual, contra as conjecturas na apresentação da sua antítese, os escravos. O apelo é no sentido de que é necessário reconciliar estes relatos, como partes complementares e absolutamente funcionais, em termos da estabilidade do sistema escravocrata.

Matthews (1997) retoma o papel de militância na construção da trajetória da população negra norte-americana, e define como uma tarefa hercúlea encontrar coragem num ambiente hostil, em que as evidências histórico-arqueológicas podem ser perdidas, e, onde, por vezes, os espaços nos quais a população afro-americana vivia não são tratados com a mesma deferência e cuidados técnicos das áreas anteriormente ocupadas pelos senhores, o que pode trazer sérios riscos à compreensão das relações senhores/escravos nos Estados Unidos.

Uma variedade de fontes pode ser encontrada nos estudos da chamada arqueologia afro-americana. Baker Jr.(1997), especialista em genealogia e história, descreve como seu interesse foi despertado pela descoberta de uma foto antiga de escravos do Tennessee em Wessington, que foram posteriormente identificados como seus bisavós.

A descoberta fortuita do registro dos seus ancestrais fez com que, após a pesquisa de sua própria genealogia, Baker Jr. expandisse sua investigação para as *plantations* como um todo. Aí são listadas fontes como as narrativas de descendentes diretos dos escravos que viveram nas *plantations* pesquisadas, recibos de compra e venda de escravos, contas de escravos (em mercearias, ou mercados), registros de nascimento, inventários, jornais, registros de terra, registros militares, contas de médicos de escravos, contas por escravos fugitivos, ou seja, uma série de fontes documentais – oficiais ou não - que contribuem para delinear as relações e as práticas relativas aos escravos e senhores de então.

O autor refere-se ao uso da evidência dos nomes para traçar a origem dos africanos: de quase 200 nascimentos em Wessington, entre 1795 e 1860, entre nomes africanos, ‘criolizados’, bíblicos e de presidentes americanos, foi possível concluir que havia entre os escravos pelo menos sete tribos: Ashanti, Fanti, Fon, Fulani, Grebo, Mendi e Yoruba.

Nas palavras do pesquisador, numa situação tão básica quanto impactante para inviabilizar estruturas familiares, a morte do senhor podia converter-se numa ameaça concreta à existência de grupos familiares. Ele oferece ainda outra técnica para o levantamento de relações de parentesco, que consiste na identificação dos sobrenomes: a maioria dos antigos escravos continuou utilizando o sobrenome Washington após a sua libertação, e poucos usaram os nomes dos donos anteriores: Lewis, Cheatham, Gardner,

White and Therry.

O autor reforça ainda a necessidade de uma abordagem interdisciplinar nas escavações em *plantations*, incluindo arqueólogos, historiadores e genealogistas. Ele enfatiza a oportunidade de estudos que se complementem, no sentido de preencher lacunas importantes na compreensão das relações raciais, e não apenas com referência ao papel dos afro-americanos escravizados, pela via da sua associação com um lugar ou evento em particular: ‘os escravos fizeram isto ou aquilo’. Na sua percepção, a maioria dos historiadores tem sido insensível quanto à contribuição dessas pessoas para a sociedade e eles não promovem esforços para desvendar suas identidades, o que poderia prover uma imagem mais acurada do passado, exatamente pela possibilidade de troca de informações.

Lidar com o pensamento de que alguém era ‘dono’ de seus ancestrais não é fácil, é uma experiência tão dolorosa para afro-americanos, independente do tipo de tratamento que supostamente tenham recebido, que, se alguns querem saber sobre a sua genealogia, sobre quem foram seus ancestrais, para outros, é muito doloroso olhar para o passado e ver as evidências da escravidão. Não é difícil entender esta situação, e esta é uma das dificuldades encontradas na pesquisa de campo, também no Brasil, em que por vezes, as pessoas estabelecem um bloqueio com relação a situações pessoalmente degradantes.

A fazenda Wessington, a maior do país e que se manteve estável por 187 anos, tem um significado especial para este tipo de estudo por alguns fatores, como o fato de ter sido a família Washington a mais rica da área rural norte-americana; os livros contábeis da *plantation* têm registro de encomendas de escravos que podiam comprar coisas de sua escolha, como sapatos, chapéus, vestidos e cachimbos. Muitos itens usados pela família foram passados para os escravos, especialmente para serviçais da

casa. Descendentes de antigos escravos disseram que, se uma peça do aparelho de jantar quebrasse, o conjunto deveria ser substituído imediatamente, e o velho aparelho seria dado aos escravos ou jogado fora. Alguns desses itens ainda estão nas mãos dos seus descendentes (op. cit. 1997:17).

São pistas como essas que permitem realizar estudos que falam da circulação dos artefatos, expressando o leque de relações estabelecidas entre categorias sociais antagônicas - o senhor e seus escravos - em que a posse de determinados objetos funciona tanto como materialização de indicadores de prestígio, como resultado de negociações sociais, ou ainda como símbolos de poder e hierarquia interna, de vez que, por exemplo, os escravos domésticos tinham mais proximidade física e social com os senhores que os escravos do eito.

Franklin (1997) demonstra os desafios da arqueologia afro-americana, tomando por base o caso de gerência de museus, as várias implicações políticas e técnicas da gestão de espaços públicos ou privados que se propõem a contar a história do povo americano de origem africana. E lembra que a ênfase numa história americana mais inclusiva é um objetivo importante, que vem sendo regularmente apresentado pelos arqueólogos até para consubstanciar a relevância da arqueologia na sociedade atual. Mas a questão que se coloca aqui é em que medida a arqueologia do passado negro tem sido 'colonizada' pelos especialistas brancos de classe média.

À Nova Arqueologia, que supunha a possibilidade de uma arqueologia rigorosamente científica e livre de valores ideológicos, neutra, responde a corrente pós-processualista, que provocou uma transformação nesse quadro, pelo repúdio ao que entendia como a legitimação de uma ordem social permeada pelo racismo, classismo, e sexismo. Apenas através da reflexão os arqueólogos podem aumentar seu grau de consciência sobre questões como o tema da sua pesquisa, quem é a audiência

interessada nele e para quem a interpretação arqueológica pode ser mais útil.

O controle dos recursos arqueológicos e o conhecimento produzido devem ser partilhados com grupos descendentes, com outras comunidades impactadas, e o público em geral deve ser participante ativo do processo de construção da história. Como arqueólogos, devemos entender como o racismo condiciona a disciplina, e como uma prática irrefletida alimenta a sociedade racista, em vez de desafiá-la. (Franklin op. cit.:37)

Estes são pontos que vão para além da pesquisa arqueológica em si, mas não podem ser evitados, de vez que são questões que já estão presentes quando da escolha do tema de uma investigação, da metodologia a ser adotada, das estratégias a serem utilizadas para a divulgação dos resultados da pesquisa. É precisamente o caso da arqueologia de quilombo, não há como escapar desse aspecto: há uma demanda a ser respondida, legalmente constituída pela aprovação do Artigo 68. Considerando que a noção de remanescentes de quilombos foi ativamente estimulada pelas discussões oriundas de movimentos sociais e, em particular, do Movimento Negro, é esperado que afro-descendentes sejam mais que espectadores passivos do que se diz sobre eles (ou melhor, sobre nós).

### **1.3. Arqueologia e etnicidade**

O conceito de etnicidade que exerceu a mais forte influência sobre a arqueologia foi o proposto pelo pesquisador norueguês Fredrick Barth (1976), que critica a visão que supõe a existência de uma correlação direta entre raça, língua e cultura material como indicadores de pertencimento a grupos étnicos. No caso, os sujeitos ou os atores sociais é que são responsáveis por aceitar, recusar ou discriminar esse pertencimento. Grupos étnicos são categorias êmicas e adscritivas, que fundam e regulam a interação social

dentro e fora do grupo, a partir de uma série de contrastes entre o 'próximo' e o 'distante'.

É importante assinalar que essa conceituação vai de encontro ao pensamento de traços imutáveis, atemporais, que definiriam este ou aquele grupo. Aqui, ao contrário, o que se percebe é que o processo de diferenciação interna e externa dos grupos não é fruto do isolamento, mas da sua exposição a outro complexo de usos, costumes, crenças ou elementos da cultura material. Ao contrário do que supõe o ultrapassado conceito de aculturação, quanto maior o grau de interação social, mais evidente se torna a fronteira.

A ligação com o ambiente contribui para que, em dado contexto, se ative ou não uma categoria étnica: "certamente, um mesmo grupo de indivíduos, com suas próprias idéias e valores, posto diante das diferentes oportunidades oferecidas por diferentes meios, se veria obrigado a adotar diferentes padrões de existência e a institucionalizar diferentes formas de conduta" (Barth op. cit.:13-14).

As formas pelas quais o grupo opera seus parâmetros de reconhecimento podem mudar, e com frequência o próprio grupo pode assumir novas configurações. No entanto, subsiste o fato da distinção entre membros e não-membros. Daí a definição: "grupos étnicos são categorias adscritivas e de identificação, que são utilizadas pelos próprios atores e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre os indivíduos" (ib.).

Na prática, as categorias étnicas são uma forma de organização social, termo que Barth entende como a situação na qual "os atores utilizam as identidades étnicas para categorizar a si próprios e a outros, no propósito de uma interação" (op. cit.:15). O auto-reconhecimento e o reconhecimento pelos outros são os elementos fundamentais. A etnicidade é portanto uma categoria predominantemente relacional.

Não há um catálogo de diferenças objetivas, sabidas *a priori*, "mas somente

aquelas que os próprios atores consideram significativas" em cada contexto específico (ib.). Assim, seria inadmissível procurar traços clássicos de pertencimento, e, mais ainda, uma lista imutável de traços, ou as características sublinhadas ou não pelo grupo, embora seja certo que algumas são apropriadas como sinais e emblemas de diferença, diacríticos, que freqüentemente se expressam na cultura material, na linguagem etc., ou como normas tácitas de moralidade ou comportamento.

O que interessa não é o conteúdo cultural, mas o limite, a fronteira que será sempre agenciada pelo grupo em contextos precisos, no processo de interação com outros grupos. Os aspectos que marcam essa fronteira étnica podem mudar, mas subsistirá a dicotomia entre membros e não-membros. Essa noção, que se reveste de acentuado dinamismo, é o ponto de partida para se entender a questão dos quilombos no Brasil. Não há lugar para busca do imutável, do tradicional, do típico. Discutindo o conceito de etnicidade de Barth, Oliveira Filho (1998) ressalta que há que se acrescentar ainda a essa conceituação a questão da territorialização e a emergência política de comunidades étnicas.

Várias definições de etnicidade podem ser observadas em trabalhos desenvolvidos por arqueólogos, e uma breve referência é feita aqui aos principais pontos em questão. Singleton (1999) concebe a etnicidade como processo de formação da identidade de grupo, que pode ser definida por si ou por outros. Operando este conceito, far-se-ia uma mudança do foco: a raça deixaria de ser enfatizada, em detrimento da análise das relações entre grupos. Entretanto, chama atenção a autora, raça não é equivalente a etnicidade. Embora a literatura arqueológica tenha trabalhado com esta noção, há diferenças cruciais entre comunidades étnicas euro-americanas e minorias raciais.

Há grupos para os quais a etnicidade é simbólica, variável e voluntária, de modo

geral oprimidos - como africanos, asiáticos, latinos e americanos nativos - e grupos para os quais a etnicidade não é apenas simbólica, mas usada também para racionalizar e estruturar a opressão. No caso da sociedade americana – e da brasileira também – não tem como simplesmente recorrer ao exercício da equivalência entre os dois grupos, ou mais, que constituíram essas sociedades a partir do processo de colonização, posto que há uma evidente dominância das populações de origem européia. Trata-se de uma situação consolidada pela desigualdade social, fruto de uma base sócio-racial da qual ainda não nos libertamos, seja aqui, seja na América do Norte. As disparidades sociais são originárias das diferenças percebidas pelos grupos e da maneira como eles se constituíram: homens brancos e mulheres brancas no topo da pirâmide social, e homens negros e mulheres negras na base, praticamente sem alteração desde o século XIX.

Esses grupos étnicos não podem ser concebidos de forma abstrata, eles existem a partir de determinados contextos específicos. Eles são problematizados não a partir das suas diferenças, mas a partir das hierarquias em que eles são ordenados. Não podem ser colocados em situação de equivalência, porquanto estão inseridos em uma estrutura de opressão. Assim, a etnicidade seria inadequada para grupos concebidos como minoria (Mullings 1978, apud Singleton op. cit.). Outros argumentam que etnicidade e raça são interrelacionados, e que o exame de uma dessas categorias deve considerar necessariamente a outra (Harrinson 1995, apud Singleton op. cit.).

Classe aparece como uma categoria importante, na medida em que pode informar a etnicidade, sem ser equivalente a esta. Na arqueologia afro-americana, classe tem sido um princípio organizador nas discussões das relações externas entre negros e brancos, e tem sido menos usada para examinar questões internas entre comunidades afro-americanas. Ainda que os arqueólogos tenham tentado inferir diferenças materiais

como relacionadas a classe, não há muita precisão em relação a esses resultados, porque os critérios utilizados para indicar status ou diferenças de classe são, na maioria dos casos, extraídos da cultura dominante.

O que há é uma área ainda subdesenvolvida na análise arqueológica de estudos afro-americanos, diz Singleton, que crê que esta situação pode ser atribuída à ênfase desproporcional no estudo de comunidades afro-americanas e a sua pouca visibilidade, por ocuparem o mais baixo estrato socioeconômico da sociedade americana, na condição de escravos e trabalhadores. Raramente são produzidos estudos em comunidades afro-americanas que seriam os equivalentes atuais das camadas médias da população, possuidoras de terras e outras propriedades. É preciso entender que há diferentes grupos afro-americanos, e sua variabilidade pode iluminar a questão da integração entre identidade afro-americana e classe social.

Ainda no que diz respeito à análise da cultura material afro-americana, há problemas na busca dos chamados ‘africanismos’, evidências de uma ‘etnicidade estática’ e indicadores de ‘autenticidade’, em vista da complexidade das práticas afro-americanas que foram desenvolvidas no Novo Mundo. É bastante improvável que usos, costumes, práticas, objetos ou símbolos tenham tido o mesmo significado nas Américas e na África, porque os africanos não reproduziram o sistema social do qual foram apartados, nem simplesmente adotaram em território americano o universo da cultura dominante.

O que aparece como um desafio para a pesquisa arqueológica é transcender a ‘missão moral’ ou o rótulo de ‘estudos de etnicidade’ que perseguem a arqueologia histórica afro-americana, e compreender as complexidades da interação, o processo cultural e histórico da formação de novos territórios impulsionados pela acumulação capitalista e pelas suas conseqüências, como a migração forçada, a escravização, a

discriminação legalizada, o racismo, pois que são fundamentais para compreender a formação econômica, política e social das Américas.

A definição de Barth sobre grupos étnicos é o substrato sobre o qual se movem as concepções acerca dos quilombos no Brasil. O conceito permite que se compreenda como grupos se relacionam não tanto em termos de conteúdo cultural, mas no estabelecimento de fronteiras, e que indicadores são acionados para diferenciar *nós* e *outros*. Ou seja, artefatos, comportamentos, diretrizes, podem constituir códigos para filtrar quem pertence ou não ao grupo, além de afirmar auto-atribuição. Contudo, sua aplicação à análise de grupos que integraram sistemas socioculturais extintos, os casos prevalentes na arqueologia, requer cuidados.

Tais indicadores podem ser lidos pela visão equivocada do padrão único, uma etnicidade estática, esperando ser encontrada. Não é essa a abordagem que nos interessa, pois seria um retorno à percepção de artefatos em si mesmos, como que portadores de identidade étnica de *per se*, no conceito de Barth, sendo mais interessante refletir sobre o jogo contextual de identidades.

Muitos estudos levados a cabo no âmbito da arqueologia afro-americana são afetados pela ignorância em relação aos trabalhos realizados na África, por africanos ou não. De acordo com Ponansky (1999), esse desconhecimento termina por inviabilizar o estabelecimento de uma linha de investigação que busca traços 'típicos' nos eventuais locais de origem. Nesse caso, o risco mais evidente é a concepção das sociedades africanas como imutáveis, como se fosse possível isolar um dado étnico e compará-lo com 'sobrevivências' nas Américas, tanto tempo e tanto espaço decorridos entre a chegada dos africanos e a 'descoberta' dessas supostas continuidades no Novo Mundo.

Outro ponto cego nessa equação - etnicidade e traços típicos - é que muitos estudiosos esquecem o fato de que internamente o continente africano conta uma

extraordinária diversidade de povos e sociedades, que foram completamente impactados pelo processo de expansão do capitalismo. Aí, algumas sociedades serviram como captadoras de mão-de-obra, junto com os europeus, enquanto outras tiveram sua população forçosamente reduzida a essa condição de mão-de-obra: no primeiro caso, eram estados fortes, como Benim, Asante ou Haussá, diretamente envolvidos no tráfico de escravos, com uma rica cultura material registrada pelos etnógrafos e por toda sorte de curiosos que preferiram estudá-la, em lugar dos grupos acéfalos que constituíam a massa da população escrava enviada para as Américas, mais negligenciada pelos africanistas.

Tais indivíduos, oriundos de sociedades mais frágeis do ponto de vista bélico, foram sistematicamente empurrados para o interior do continente africano, em posição defensiva, em colinas e áreas marginais, em grande parte completamente deslocados do seu local de origem. Valendo-se da máxima ‘dividir para governar’, os traficantes utilizaram como estratégia a desagregação dos grupos, de modo a facilitar seu controle.

Dadas essas condições de fragmentação, como recuperar o que foi utilizado como marcador étnico: a cultura material, a tecnologia, o sistema de subsistência? Em estudos realizados na Carolina do Sul sobre a *colono ware* - vasilhas cerâmicas feitas à mão cujas origens têm sido atribuídas ora aos nativos americanos, ora aos afro-americanos escravizados. Ferguson (1999) ao usar o conceito de criolização, que implica em interação multicultural e troca para a produção de novas formas culturais, entende que é possível fazer correlações que o permitem associar tais achados à cultura Bakongo,

De Corse (1999) discorda dessas possibilidades de estabelecimento de correlações diretas e propõe, alternativamente, uma abordagem cognitiva, que possa indicar uma perspectiva mais dinâmica, pois a leitura do contexto permite ir além do

artefato. Ou seja, seria altamente improvável que usos, costumes, práticas, objetos ou símbolos pudessem compartilhar o mesmo significado na África e nas Américas, dado que não teria sido possível aos afro-americanos reproduzir os sistemas sociais dos quais foram arrancados.

Na pesquisa realizada por Heat (1999), ao comparar o status econômico e social de artesãos brancos e escravos na *plantation* Monticello, de Thomas Jefferson, que se referia ao projeto da sua casa como indistinto e confortável para todos, isto não foi constatado. Segundo a autora, se diferenças não puderam ser detectadas no material usado na construção, a disposição espacial demonstrou a construção da diferença entre os dois grupos.

Mckee (1999) demonstra, pela análise de restos faunísticos em um quarteirão escravo na Virginia, o papel social da comida no ambiente da *plantation*, e como a busca pelo alimento pode ser muito mais que suprir a demanda por um dado número de calorias/dia. Mais do que saber se os escravos tinham ou não acesso a condições adequadas de alimentação, quantidade de calorias e vitaminas ingeridas, o que importa é trabalhar com categorias como controle, padrões de distribuição, enfim, o suprimento de comida entendido como instrumento de dominação.

Na tentativa de identificar possíveis expressões de etnicidade no registro arqueológico, Bastian (1999) usa fontes documentais, jornais, relatos que devem ser lidos ainda que apresentem contradições. Afinal, os dados não devem ser apenas complementares: a arqueologia histórica deve ser produzida sobretudo a partir do confronto entre o registro arqueológico e o registro documental.

#### **1.4. Estudos de cultura material**

Hodder e Tilley, arqueólogos pós-processuais, propõem uma leitura contextualizada da cultura material, o que implicaria níveis diferenciados de entendimento e análise. Os contextos podem ser lidos ao longo de três dimensões: 1) física (quando os objetos são localizados no tempo/espaço, como um artefato num sítio); 2) analítica (quando os objetos são analisados à luz das diferentes culturas envolvidas); 3) metodológica (quando os objetos são considerados em função das escolhas intelectuais dos pesquisadores (Martin 1996:7-8). Ou seja, os artefatos não são apenas produtos ou reflexos da cultura, eles estão embebidos nela: são simbólicos e comunicativos, vetores que são de relações sociais. Nesse sentido, os estudos de cultura material constituem um campo transdisciplinar de conhecimento, uma tenda que abriga várias tradições intelectuais, como a arqueologia, a história, história da arte, sociologia, antropologia, geografia, entre outras, que, voltadas para um mesmo objetivo, se constituem como campos limítrofes .

Em outro trabalho, Tilley (1999) propõe que, tal como ocorre em estudos lingüísticos, a metáfora é inerente ao processo de conhecimento da realidade. Nesse processo, muitas imagens podem tornar-se inacessíveis para os ‘de fora’, simplesmente por não dividirem a mesma janela de referências culturais, podendo ser utilizada como veículo de poder no sentido de dominação social e controle.

É interessante essa analogia para se pensar a relação entre as disciplinas que ‘disputam’ o mesmo objeto de estudo. Como se o fato de se propor uma ‘ressemantização’ de um conceito como o de quilombo pudesse expurgar automaticamente todos os demais campos do conhecimento que se voltam para a sua investigação, agora rotulados como retrógrados e congelados no tempo. É como se o processo vivido por comunidades negras rurais, com sua linguagem, formas de pensar e de viver precisassem ser ‘traduzidas’ para uma linguagem técnica, cujos detentores

passariam a ‘aprovar’, a partir daí, sua existência. Essa retórica tem um elemento de persuasão que a fortalece e ela instala uma relação de autoridade sobre a comunidade. Tilley (op. cit.) argumenta que nos textos científicos, motivados pela arte da persuasão, os autores empregam o poder da metáfora em conjunção com uma apresentação de evidências empíricas, para convencer seus leitores da sua veracidade e significância das afirmações que fazem.

Este é o caso dos meus próprios esforços nesta área de estudo, ao pretender entender de que modo as histórias da Mussuca, entre elas suas práticas, seus mitos, suas festas que se expressam na cultura material, compõem uma rede de significados. Eles podem fornecer pistas para o entendimento da experiência das comunidades negras rurais em seus contextos específicos. Segundo Tilley (1999:27), Barth (1975) faz uma observação importante no sentido de que o significado das coisas não é inteiramente arbitrário, já que mitos e rituais têm uma conexão com a realidade material.

Dessa forma, a cultura material não pode, senão com grave prejuízo ao seu entendimento, ser descontextualizada. Por exemplo, não há sentido em tentar entender a metáfora dos ‘papagaios’ com os quais os Bororo se identificam, sem acionar a cultura que a produziu. Essa não foi uma escolha arbitrária, e se fundamenta na cosmologia do grupo. Nas palavras de Tilley, com referência à relação entre metáfora e cultura material: “ritos não apenas dizem algo, ele **fazem** alguma coisa” (grifo no original) (ib.:28). “The material symbols serve as anchors not only of abstract thought but ephemeral communication in general”(id. ib.:31). Trata-se de uma relação como a que acontece, por exemplo, no momento dos rituais: os objetos produzidos e/ou reutilizados nesses contextos são o que resta da tradição que pode ser e é constantemente relida. Aí reside mais uma possibilidade para se reler o contexto/conteúdo como parte do ‘corpus’ de códigos materiais, não necessariamente ‘frigorificados’.

As metáforas sólidas, tal como Tilley (op. cit.) as denomina, estão eivadas de idéias sobre envolvimento espiritual ou ancestral, como é o caso das roupas utilizadas nos rituais, que podem ser lidas como expressão da construção social. Em estudo realizado na África Ocidental por Rowland e Warnier (apud Tilley op. cit.), foi observada uma forte associação entre as noções de fertilidade e violência e a qualidade do ferro. O minério forte é a metáfora para o macho e o fraco para a fêmea, como parte de um processo em que as metáforas originárias de um domínio são ativadas para fazer sentido em outra. É o que Gell (1992<sup>a</sup>:67) refere como o ‘encantamento da tecnologia’, que requer que consideremos o outro lado da moeda: ‘a tecnologia do encantamento’

“The objectification of fundamental cultural values is not conveyed in words but in performances in which material forms are metaphorically put to work to effect the social transformations required.” (Gell 1992:75)

Assim, as significações são acionadas a partir de contextos muito específicos, não sendo incomum que artefatos concebidos em uma realidade sofram alterações no deslocamento espaço-temporal. O estudo da cultura material fala sobre o modo como as pessoas vivem suas vidas, através de, por causa de, a despeito de, em busca de, e na negação do mundo material, afogadas nas ‘coisas’.

A partir de uma provocação contida no trabalho de Andrade Lima e colaboradores (1993) sobre as possibilidades de se estabelecer relações entre artefatos e indicadores de etnicidade, Camila Agostini estudou amostras históricas do acervo do Museu Nacional. Trabalhando com a cultura material de escravos no Rio de Janeiro, no século XIX, Agostini nota dificuldades inerentes a esse tipo de estudo: amostras muito reduzidas não permitem interpretações seguras de significados, por um lado. E, por outro, o universo das possibilidades simbólicas para um elemento cultura material é por

demais vasto, sobretudo no caso das pouco conhecidas culturas africanas. Mais ainda, as sutilezas dos jogos de significados podem alterar-se ora em função de distância, tempo, faixa etária, gênero, em suma, de uma série de fatores que dificultam o acesso a significados via de regra cambiantes.

Com essas ressalvas, a autora faz uma tentativa de analisar os cachimbos (provenientes de coleções e de sítios contextualizados, em ambientes rurais, semi-rurais, urbanos e em quilombos, como o do Ambrósio e do Guinda, estudados por Guimarães 1980 e 1990), como portadores de uma identidade étnica. Para a autora, cachimbos podem ser lidos como veículos de informação sobre seus portadores, que, na condição sub-humana da escravidão, portavam indicações de pertencimento grupal, de status e hierarquia.

No limite, ao escravo só era permitido portar algo identificado como sem valor, ou seja, o sistema de crenças da sociedade brasileira construiu aí percepções do que devia ser compreendido como perigoso. e do que poderia ou não ser visto. Iconografias de época registram os cachimbos dos escravos com uma tal frequência, que sugere uma tolerância decorrente talvez da ignorância do poder simbólico destes objetos entre os africanos escravizados.

A esse respeito, na descrição da história do levante dos Malês, em Salvador, Reis (2003) nos dá um quadro muito interessante do que significavam as ambigüidades na interpretação da cultura material dos escravos - descritos nas devassas ocorridas no momento da punição dos líderes da revolta. O autor argumenta que, embora os Malês - ou escravos de origem mulçumana - tenham organizado a revolta, eles atraíram escravos de outras etnias, cuja solidariedade questiona, inclusive porque as roupas dos malês eram vistas como sinais de sua superioridade frente à comunidade afro-baiana.

É bom lembrar que as roupas eram reduzidas ao essencial, inclusive porque aos

escravos não eram permitidos luxos no vestuário. Já os Malês tinham sua vestimenta característica, os abadá, que eram usados aos domingos, o dia marcado pelos cristãos para a sua folga. Nesse dia eles seguiam, portando seus livros de oração islâmica, para encontros de insurreição. A complexa hierarquia social dos Malês, refletida no seu modo de vestir, pode ser inferida pela imagem descrita no dia do Levante, como uma multidão vestida de branco.

O uso de anéis distintivos de sua origem e crença (*keudé*) (Reis, op.cit.:212), eles, embora mais discretos, são indicativos da necessidade atávica da construção de referenciais numa terra hostil e estranha. Reis remonta como a polícia rastreou objetos que faziam parte do “conjunto de símbolos de identidade malê”, como facas, vestes, turbantes, numa brilhante reconstrução da cultura material deste povo escravizado: “os escritos, amuletos, as roupas, os anéis, os nomes pessoais - todos estes sinais distinguiam aqueles que formavam a sociedade malê em 1835. Eram seus sinais diacríticos, marcas de sua identidade.(ib. 214, grifo nosso).

O autor observa que o abadá branco do vestuário malê, usado publicamente na África, foi ressignificado no Brasil, e, mais especificamente, na Bahia: se na África os filhos de Alá usam a vestimenta para identificar-se como grupo religioso, cuja moralidade exige a proteção do corpo, na Bahia, o vestuário só era usado em rituais, em casa, nos momentos mais solenes, em resposta às várias agruras da escravidão, como por exemplo, a característica parcimônia de roupas.

“... em 1835, a Bahia pôde ver suas ruas formadas pelo espetáculo de centenas de filhos de Alá vestidos de branco.” Para as autoridades significava a guerra, para os crentes, a possibilidade de redenção pela guerra ou pela morte (op. cit.:206).

(...) os malês “vinham aí comer e fazer festa”, somente nos domingos e dias santos , pois era quando os escravos tinham folga . As festas e as manifestações de fé tiveram que se adaptar ao tempo do trabalho escravo”(

op. cit.:233).

Não deixa de ser curioso que o termo abadá atualmente signifique roupa de bloco de carnaval, sem qualquer fio de correspondência com esta que acabou sendo a maior revolução escrava nas Américas, e assombrou por muito tempo a sociedade escravista, em âmbito nacional e internacional. Uma revolução urbana, numa das principais cidades à época, teria um efeito devastador e influenciou a deportação de muitos, a degola dos líderes, e o aumento do controle sobre os plantéis. A questão do abadá exemplifica o jogo contínuo de mudança de significados na cultura material, nas tentativas de neutralização de campos de lutas políticas.

Segundo Reis, a revolta dos Malês não constituiu uma jihad - guerra santa muçulmana - reencenada na Bahia do Novo Mundo. É o que ele chama de uma ‘antropologia elementar’, o fato de que símbolos freqüentemente se misturam e mudam de sentido quando mudam de lugar”. Como exemplo, em alguns locais pode ocorrer - e geralmente ocorre - a ressignificação de nomes, lugares e objetos que são apropriados por grupos humanos em contextos diferentes daqueles nos quais os significados originais foram criados.

Andrade Lima (2005) também o faz recorrentemente, quando se refere à busca inútil da ‘africanidade perdida’, que obstaculiza a interpretação profícua dos testemunhos de grupos étnicos dominados. Há uma procura por traços inequívocos de etnicidade, que logo se mostra inócua, pois a dinâmica cultural se encarrega de gerar continuamente novos marcadores identitários.

A autora analisa o caso dos sapateiros remendões, escravos que trabalhavam no século XIX nas imediações da Praça XV de Novembro, no Rio de Janeiro, os quais, ainda que produzissem sapatos com habilidade, não podiam portá-los, posto que eram

signos de diferenciação social. Apenas aos livres era permitido usá-los, tendo os sapatos o significado de elemento diferenciador entre o estado de natureza e o de cultura, entre a condição de animalidade e a de humanidade (Andrade Lima, no prelo). A cultura material não pode ser encarada apenas sob o ponto de vista da sua funcionalidade e utilitarismo. Utilizada sobretudo na mediação das relações sociais, ela tem um caráter fortemente simbólico.

Ainda nessa seara, há que trazer para o debate a posição de Price (1996) que, na leitura do que poderia ter sido Palmares - a partir de sua experiência com os saramaka, grupo quilombola do Suriname que conseguiu fazer um tratado de paz com o governo colonial - elenca exemplos de como as fontes documentais podem ser construídas: se o que interessava ao aparato militar do Suriname eram incursões para destruir o quilombo saramaka, o registro documental focava a descrição do número e do tipo de fortificações.

Price (op. cit.) relata as armadilhas: as palavras obscenas ditas pelos saramakas que foram registradas como sendo nomes de suas aldeias, resultando em mapas imprecisos, que tinham como objetivo precípuo esconder dos brancos a identificação de lideranças locais, estratégias de dissimulação que entravam no jogo de significados para grupos em extrema dissimetria. Daí a importância da cultura material, ao fornecer pistas sobre os que não deixaram registros escritos ou sobre os quais se dispõe apenas de registros tendenciosos.

O estudo da cultura material não se resume a uma opção neutra, do ponto de vista da apreensão e produção de conhecimento sobre uma determinada realidade. É notório o desequilíbrio das fontes documentais relativas a grupos marginais, que foram precária e indiretamente documentadas. Assim, o estudo não só de artefatos, mas da circulação de bens, do uso e reutilização de objetos busca preencher uma importante

lacuna no entendimento de como esses grupos de baixa visibilidade social viveram, o que confere a esse campo de investigação um forte viés político.

### **1.5. Arqueologia de Quilombos**

Na arqueologia brasileira, foi pouco expressiva a produção bibliográfica sobre o tema na década de 1990. Guimarães (1990, 1996), Funari (1996a e b) e Scott Allen (1998, 2000) estão entre os que realizaram estudos no Brasil, o primeiro em Minas Gerais e os últimos na Serra da Barriga, no mitológico Quilombo de Palmares.

O Quilombo do Ambrósio foi estudado por Guimarães (1990), a partir de investigações arqueológicas, de documentos históricos do século XVIII, de lendas e também da tradição oral. A toponímia ressalta a sua presença: rio de Ambrósio, rio do Quilombo, Colina do Vigia, etc. Destruído em 1746, seus principais vestígios materiais conservados foram blocos de argila, proveniente das construções originais, e carvões dispersos e misturados aos materiais, que indicam a existência da cobertura vegetal e testemunham o incêndio de 1746. Recentemente, o Quilombo do Ambrósio teve concluído seu processo de tombamento pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Prous (1992:559) fez uma distinção, no caso de Minas Gerais, entre os quilombos agrícolas, como o do Ambrósio, com comunidades numerosas e estáveis, dedicadas à agricultura em zonas férteis mais próximas à costa, e os quilombos de mineração, como o da Cabaça ou do Guinda, que se situam em lugares de difícil acesso, possivelmente pela proximidade dos centros mineradores coloniais. Mesmo sem estruturas defensivas e com populações pouco numerosas, seus moradores provavelmente se dedicaram à extração mineral para intercambiar por outros produtos,

face à pobreza das terras para o cultivo agrícola. Além dos restos metálicos e cerâmicos nas proximidades do Quilombo da Cabaça, foram encontrados registros rupestres realizados com carvão, mostrando motivos diversos, cenas de luta, uma embarcação (evocação de um navio negreiro?), entre outros.

Em 1995, o então presidente da república, Fernando Henrique Cardoso tomou uma série de medidas para responder à demanda por políticas públicas destinadas à população de origem africana no Brasil. Por parte do Movimento Negro, a intenção era, em contraponto às homenagens à Princesa Isabel, símbolo de passividade, enfatizar o guerreiro Zumbi, que, segundo tradição, preferiu morrer a abrir mão da sua liberdade. Como grande símbolo da luta dos quilombolas, o pequeno município de Palmares recebeu uma multidão que mesclava fervor político, convicções religiosas, e muita disposição física para subir a pé a Serra da Barriga e reivindicar ações mais efetivas do governo e da sociedade brasileira para os afro-descendentes.

Em 1992 e 1993, tinham sido realizadas duas campanhas arqueológicas na Serra da Barriga, em Alagoas, iniciando pesquisas sistemáticas sob a coordenação de Pedro Paulo Funari e Charles Orser Jr., responsáveis pelo Projeto Arqueológico de Palmares (Allen 2005). O objetivo fundamental desse esforço desbravador foi determinar se o local constituiria um sítio arqueológico propício a estudos aprofundados sobre Palmares.

Em duas temporadas de campo, a primeira em 1992, com duração de duas semanas, e a segunda em 1993, com duração de uma semana, a equipe revelou 14 sítios, e retirou mais de 3.000 fragmentos de artefatos, na sua maioria cerâmicos. Afirmaram esses estudiosos que a arqueologia de Palmares abriria um novo capítulo no estudo da diáspora africana às Américas, até então limitado em grande parte às pesquisas em *plantations* no sudeste dos Estados Unidos.

Os resultados, baseados nos dados obtidos por Orser e Funari, prometeram

ampliar bastante o conhecimento de Palmares e, de fato, a repercussão internacional não foi pouca. Todos os membros da equipe palestraram em diversos países e em diversas línguas, catapultando a arqueologia de Palmares para uma posição privilegiada, de difícil alcance para um sítio histórico brasileiro. Talvez mais saliente tenha sido a aceitação do programa arqueológico, em meados dos anos 90, pelas autoridades que controlam as atividades a serem desenvolvidas no sítio. Nessa esfera leiga, a arqueologia foi vista como fornecedora de dados concretos que poderiam ilustrar uma história já conhecida (Allen 2005).

A formação da própria equipe do projeto refletia esse objetivo: dentre os norte-americanos, Orser, que se destacou no estudo de *plantations*, e Rowlands, que trouxe ao projeto a sua vasta experiência em arqueologia africana. Do lado brasileiro, Funari escreveu bastante sobre a significância social dos trabalhos para a cultura afro-brasileira, uma contribuição particularmente influente para a imagem do projeto. Allen, apesar de não ter escavado originalmente com a equipe do Projeto Arqueológico de Palmares, empregou os dados aí obtidos em sua tese de mestrado, e foi influenciado por teorias antropológicas de etnicidade e pela história de quilombos nas Américas.

Nenhum dos três arqueólogos envolvidos tinha experiência na arqueologia do nordeste naquela época, e muito menos na arqueologia de populações pré-coloniais. Uma equipe mais diversificada, incluindo, por exemplo, pré-historiadores, certamente teria chegado a conclusões diferentes. Ainda segundo Allen, fica evidente que a arqueologia de Palmares teria que voltar à estaca zero, e também ampliar seu foco.

As pesquisas realizadas em Palmares tinham, como referido por Allen, um alto grau de expectativa, dada a sua importância como local de peregrinação política de vários movimentos sociais no país. Afinal, o Quilombo dos Palmares tem sido mundialmente reconhecido como o maior e mais estável reduto de resistência à

escravidão negra nas Américas. Com a redemocratização do país, a aprovação do Artigo 68 das ADCT da Constituição Federal, que prevê a regularização dos quilombos no país, provocou uma demanda impensada.

O dispositivo havia sido cogitado para atender a ‘meia-dúzia de comunidades’, mas principalmente tendo em mente o Quilombo dos Palmares, que, fruto de uma política de terra arrasada, tornava menos complicado o processo de tombamento: poucos residentes, áreas de difícil acesso e poucos lugares para serem chamados de quilombo.

O trabalho em Palmares revelou, segundo Funari (2001), uma grande quantidade de cerâmica de estilos ameríndio, europeu e mesclado. A cerâmica é feita à mão, com antiplástico arenoso, às vezes com decoração incisa e escovada, marrom ou avermelhada. Allen identificou quatro tipos cerâmicos como sendo tupiguarani, e outros quatro de cerâmica vidrada com óxido de estanho, no estilo das maiólicas usadas na Península Ibérica desde a Reconquista. Os mouros haviam introduzido as cerâmicas vidradas e os conquistadores cristãos adotaram esse estilo, que depois se estendeu por todo o mundo ibérico colonial. Em Palmares, não se encontra a maiólica fina, mas cerâmicas vidradas de uso utilitário, talvez produzidas na Costa ou mesmo na Europa, mas para uso corriqueiro.

Uma terceira categoria de cerâmica era feita no local, a cerâmica de Palmares, diferindo tanto do estilo europeu quanto do ameríndio. Feita em tornos, cozida em baixas temperaturas, de formas pequenas ou rasas, com fundo plano, alisadas internamente com os dedos, “parecidas em certo sentido com as do tipo *colono* das escravarias sulistas nos Estados Unidos. Alguns vasos grandes são muito diversos dos potes tupinambá, mas tampouco se distanciam muito dos jarros ovimbundos de Angola” (Funari op. cit.:23).

Para Funari, se há cerâmicas africanas, nativas, coloniais e importadas, seria

mais interessante, em vez de procurar por cerâmica tupinambá e ovimbunda, pensar na cerâmica de Palmares. Estas evidências, na sua opinião, reforçam o aspecto pluralista, hierárquico, e heterogêneo de Palmares, que tinha conflitos internos e externos e que respondia a um processo de solidariedade contra os de fora.

Para Allen, depois das pesquisas realizadas na década de 90, e dos resultados das prospecções, os pesquisadores deveriam rever suas posições anteriores. Até porque as condições dos sítios – já bastante perturbados – não teriam permitido as conclusões a que chegaram os pesquisadores. Nessa época foi levantada a possibilidade (posteriormente comprovada) de que a Serra da Barriga serviu como cemitério indígena. Apesar de ainda não haver dados suficientes neste momento para se aprofundar o conhecimento sobre essa ocupação pré-colonial, as evidências existentes confirmam a presença de grupos da tradição Aratu na região.

Allen crê que o afrocentrismo nas leituras de Palmares, que vê a Serra da Barriga como um empreendimento negro, leva a menosprezar o tamanho e a contribuição da população indígena no quilombo (que os historiadores estimam em milhares). A interpretação arqueológica que levou em conta esta multivocalidade foi um dos fatores que provocaram a suspensão dos trabalhos na Serra da Barriga, em vista do enorme interesse do Movimento Negro e de organizações de esquerda na confirmação de uma história já sabida, de resistência à dominação colonial.

Uma forte pressão política fez os trabalhos de arqueologia na Serra da Barriga serem suspensos em 1997. Eles foram retomados somente em 2005, agora por Allen, esperando contar com uma equipe interdisciplinar de especialistas, mais ampla que a anterior, que possam enfim, (re) contar as histórias (dos povos) de Palmares.

Já na década atual, Marcos André Torres de Souza e Luis Cláudio Symanski vêm se dedicando à arqueologia da escravidão no Brasil central, apresentando dados

substanciais e interpretações bem embasadas (Souza & Symanski no prelo a e b, Symanski 2006). Em publicação recente e ainda no prelo, os dois autores abordam diversas facetas da vida material dos ocupantes de um quilombo de pequenas dimensões localizado no município de Chapada dos Guimarães (MT), o quilombo do Pingador. As discussões foram centradas basicamente em três eixos principais:

1. A existência de diferenças nos padrões de vida material entre os ocupantes do quilombo do Pingador e os escravos das senzalas de dois engenhos da região (os Engenhos Rio da Casca e Água Fria), constatando-se que os ocupantes do quilombo tiveram um acesso mais limitado a produtos industrializados, como louças e vidros, do que os escravos da senzala. Da mesma forma, tiveram uma maior dependência da cerâmica localmente produzida, demonstrando não somente maiores dificuldades de acesso ao mercado, mas sobretudo esforços para manter um menor grau de dependência material com relação à sociedade dominante;

2. O conservadorismo na cerâmica produzida pelos quilombolas: apesar de o quilombo em questão ter sido ocupado durante a segunda metade do século XIX, as técnicas de decoração e os motivos decorativos da cerâmica correspondem fortemente àqueles usados na região no começo daquele século, demonstrando um maior conservadorismo e, assim, um menor grau de influência externa.

3. O processo de domesticação da paisagem em volta do sítio, pelos quilombolas, denotado pela seleção do local de assentamento (nas proximidades de uma cachoeira cujo paredão apresenta petroglifos), e pela designação de feições naturais significativas com nomes Bantu, que remetem à memória desses indivíduos.

Em outro trabalho (Souza & Symanski no prelo b), os dois autores examinaram a cerâmica recuperada em cinco sítios históricos da Chapada dos Guimarães, ocupados entre o final do século XVIII e o começo do século XX, sendo três engenhos, um

quilombo e uma pequena unidade rural de ocupação camponesa do começo do século XX. Usando o método da seriação, constataram uma significativa variabilidade diacrônica nas técnicas de aplicação da decoração e nos motivos decorativos da cerâmica, produzida localmente, a qual apresenta fortes correlações com as mudanças na composição africana nos plantéis de escravos da região, entre 1780 e 1888. Os autores sugerem que os escravos usaram a cerâmica decorada para expressar diferenças sociais e culturais.

Recentemente, em sua tese de doutorado defendida na Universidade da Flórida, Symanski (2006) discute o processo de conformação de subgrupos de escravos nos engenhos da Chapada dos Guimarães, segmentados de acordo com suas regiões de origem na África, a partir do estudo de inventários e da cerâmica exumada de senzalas dos três engenhos e do quilombo já referidos acima. As correlações entre as mudanças na composição africana dos plantéis de escravos da região e o surgimento e queda de técnicas e motivos decorativos específicos demonstram que grupos de diferentes regiões da África exerceram influências específicas sobre este material. O autor, assim, questiona os modelos tradicionais de criolização empregados na arqueologia e antropologia norte-americanas, os quais sustentam que os africanos nas Américas passaram por um rápido processo de homogeneização cultural, alegando que o processo de criolização foi mais segmentado que linear, e ocorreu em um ritmo muito mais lento do que o tradicionalmente assumido.

Esses trabalhos mais recentes, embasados de fato em pesquisas de campo bem controladas, vêm expandindo a produção de conhecimentos sobre a arqueologia de quilombos e, mais amplamente, da escravidão no Brasil.

## **Capítulo 2 – O conceito de quilombo**

## 2.1. Os vários “jeitos” do quilombo

Quilombo, forma aportuguesada de *kilombo*, é um termo originário dos povos de língua *bantu*, como lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala, etc, cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. De acordo com Munanga (1995/1996), trata-se seguramente de uma palavra originada que designa um empreendimento militar e que, segundo a tradição oral, teria sido trazida pelos povos jaga e adquirido caráter transcultural, de associação de homens como co-guerreiros em formação de ataque.

No século XIX, entre o povo mundonbe, de língua umbundu, a palavra quilombo significava campo de associação, e *ocilombo*, que em moderno umbundu, refere-se ao fluxo de sangue do pênis circuncidado, como a corroborar a forte associação entre os dois termos como indicativos de associação cultural marcada pela divisão sexual.

*Maroon é o termo, em inglês, para nomear os indivíduos que escaparam da escravidão e lograram viver independentemente das plantations. Na historiografia brasileira, o mocambo, magote, ou quilombo povoam os relatos, enfatizando o medo da sociedade em relação a essa experiência de indisciplina no contexto colonial. Em Cuba, são os palenque ou mambises. Segundo Weik (1997), a palavra em inglês é derivada do francês marronage, que, por sua vez, tem suas raízes no vocábulo espanhol, cimarrón, que servia para designar rebanhos de porcos que escaparam para as montanhas.*

As experiências relacionadas à formação dos quilombos nas Américas variam no tempo, no espaço e nas relações eventualmente estabelecidas com as sociedades envolventes. Quanto ao tamanho, por exemplo, Weik cita a localidade de José Delta, na República Dominicana, com uma população entre cinco e 100 habitantes, Nannytown e

Accompany, na Jamaica e Culpepper Island, com uma população de várias centenas de indivíduos, até chegar ao Quilombo dos Palmares, no extremo oposto, com uma população estimada em torno de 5 a 20 mil pessoas (Weik op. cit.; Schwartz, 1992).

A maioria dos quilombos, ou mocambos, teve um tempo de vida relativamente curto, principalmente por conta da impossibilidade de lidar com as invasões patrocinadas pelas forças coloniais. Weik (op. cit.), a partir dos estudos de Kent (1979), afirma que sete entre dez quilombos no Brasil foram destruídos depois de dois anos de formação. Palmares figura como exceção, já que durou um século, atanzando o imaginário da colônia portuguesa de então.

Geralmente, os quilombos foram erguidos em áreas inacessíveis. Mas, segundo o autor (entre outros, como Price 1979 e Schwartz 1992), um certo tipo de ambiente favorecia o sucesso da empreitada:

“...black seminole found refuge in central Florida’s swamp, Saramaka Maroon thrived in the forests and riverbanks of Surinam; Brazilian, Cuban and Jamaican Maroon communities could not have enjoyed longevity without the formidable mountain and densely vegetate hills on wich the seetled” (Weik 1997:82)

Schwartz (1992) menciona ainda a horticultura desenvolvida em Palmares, com cultivos como tabaco, algodão, mandioca, banana, milho, abacaxi e batata doce, que aparece como indicativo desse tipo de empreendimento. Isso demonstra um esquema de subsistência, mais que simplesmente um agrupamento militar extremamente móbil, que saía em jornadas para saque e abastecimento nas propriedades do entorno.

Em meados da década de 1640, Palmares seria um complexo formado por pelo menos nove aldeias, dos quais dois topônimos são ameríndios, outros seis são bantos e um português: Andalaquituche, Macaco, Subupira, Dambaranga, Alquatene, Zumbi, Tabocas, Acotirene e Amaro (Funari 2001).

Segundo Lienhard (1998), até o século XVIII a área africana mais atingida e devastada pelo tráfico de escravos foi, sem dúvida, a que corresponde aproximadamente às atuais Repúblicas do Congo, Congo Democrático (ex-Zaire) e Angola. Do outro lado do mar, foi no Brasil e no Caribe espanhol onde mais se concentraram os cativos procedentes dos ‘reinos’ ou ‘senhorios’ de Luango, Congo, Angola e Benguela.

O autor, trabalhando com relatos na tradição oral, procurou reconstruir narrativas a partir de um entendimento mais ampliado do que seria ‘discurso’, entendendo-o como toda prática - verbal ou não - que sustenta uma operação comunicativa. Seu interesse é descobrir, na condição de “olho ou ouvido intruso”, “quem diz o quê, a quem, por quê, e como”. Essas são suas questões de estudo, mas para isso o autor faz uma analogia com a atividade da arqueologia, no sentido de descobrir o que está para além das palavras.

É ainda Lienhard (op. cit.:20) que vai perscrutar, na produção desses discursos, como a cosmologia de africanos e de africanos escravizados elegeu dois espaços decisivos: o mar e o mato:

“Trata-se de dois espaços característicos da geografia na qual se desenvolvem a vida tradicional dos bantos na área Congo-Angola(...) pano de fundo do cenário da escravidão (...) Na África, tanto o mar quanto o mato vêm a ser ‘forças’ simultaneamente ameaçadoras e promissoras, o mar alimenta o homem, mas também se alimenta deles. Da floresta surge o inimigo, mas é a mesma floresta que permite organizar a resistência contra ele (...) Não só remetem a espaços reais homônimos, mas também para a experiência histórica”.

É, em grande medida, o conhecimento da encenação de um discurso que permite descobrir o que ele ‘diz’ ou ‘significa’. O que se espera, ainda de acordo com o autor, é desvelar o que está subjacente a esse discurso. É preciso adquirir a faculdade de ouvir o que não se disse ou o que se ocultou deliberadamente.

Considerando o cadinho de culturas em contato, é importante reconhecer que a

presença dos indígenas americanos, os americanos nativos, é anterior às formações dos afro–descendentes e que, se em alguns momentos históricos eles foram aliados, em outros foram inimigos entre si. Grupos como os Miskito, da Jamaica, foram empregados para caçar escravos fugidos (Campbell 1990 in Weik 1997). Indígenas brasileiros, como os Aimoré e os Cabixe, entre outros, se aliaram aos quilombolas, de acordo com Schwartz (1992).

## **2.2. O conceito de quilombo e sua ressemantização**

O trabalho pioneiro com os quilombos no Maranhão, realizado por Almeida (1996), é basilar no que diz respeito à ressemantização desse conceito pela antropologia brasileira. Extremamente virulento na defesa do quilombo ‘presente’ em contraponto ao quilombo ‘passado’, seu eixo de raciocínio gira em torno da situação do grupo, cujo princípio político-organizativo tem como fundamento o pertencimento étnico.

É também de Almeida a provocação, o apelo à atuação mais engajada dos antropólogos, evocando uma imagem ultrapassada e algo passadista da arqueologia: “é necessário que nos libertemos da definição arqueológica” (2002:43). Sua argumentação vai no sentido de que, ao invisibilizar as várias formas de acesso e posse da terra (aquilombamento, doação, herança), que ocorreram antes e depois da Lei de Terras de 1850, o Estado brasileiro apenas protelou a resolução da questão fundiária. A constituição de um novo conceito de quilombo possibilitou acomodar o maior número possível de casos, com evidências empíricas demonstrando a diversidade de situações existentes, não previstas originalmente na circunstância da aplicação do Artigo 68.

Penso se não seria um problema, também, o de impingir às comunidades o título de quilombolas, conceito eminentemente político, que traduz em termos de senso

comum a noção de luta aberta. Há comunidades que não se sentem à vontade com esse epíteto, nem mesmo como apanágio para a regularização da posse da terra que ocupam há muitos e muitos anos.

O autor se refere ainda ao contexto da aprovação do Artigo 68, e diz textualmente: “havia dubiedades e problemas que se colocaram desde logo, rompendo com a idéia de monumentalidade e sítio arqueológico que dominara o universo ideológico dos legisladores” (2002:46, grifo meu).

O conceito tornou-se campo de disputa, ao se tentar definir a competência de cada uma das várias áreas do conhecimento envolvidas no seu estudo. A partir daí, Almeida passa a argumentar no sentido de relativizar o que seriam os tópicos definidores do conceito de quilombo ‘frigorificado’: 1) a situação de fuga; 2) a quantidade mínima de membros (mais de cinco, segundo o Conselho Ultramarino; 3) a localização de difícil acesso, contrapondo-se à *plantation*; 4) a existência de rancho, ou moradia habitual, e 5) a existência de pilões (artefato indicador de capacidade de produção e processamento de recursos alimentares).

Segundo Almeida, a visão conservadora que construiu essa imagem de quilombo não teria enfatizado sua característica como unidade produtiva, pois seria mais eficiente, do ponto de vista da opinião pública, enfatizar que eles fossem vistos como grupos de vadios que renegavam o trabalho (...), tal como negavam a estabilidade de unidades familiares, em contraposição ao agrupamento indiscriminado de indivíduos, ou a bandidos rurais.

Assim, continua o autor, não se poderia operar com uma categoria acrítica e histórica, nem com a definição de 1740 (...), “daí porque se deve incluir a representação dos agentes sociais envolvidos (...) rompendo com dicotomias que opõem categorias, e termina por construir uma imagem estática do quilombo”. São elas : natureza/cultura,

rural/urbano, estabelecimento/imóvel rural, propriedade/posse.

Neste sentido, Almeida constrói uma forte argumentação de natureza antropológica, que impede outras disciplinas de lidarem com a questão. O que é perfeitamente adequado num ‘campo de disputas’, como ele bem frisa, numa arena de luta pela legitimidade política e institucional.

O autor observa, sobretudo, o caso do Maranhão, onde não houve *plantations* como em outros pontos da costa nordestina, (que foi precisamente o caso de Sergipe, cuja produção de cana-de-açúcar foi feita sobretudo em grandes propriedades) que a queda do preço do açúcar, desde o início da metade do século XVIII, provocou um processo de declínio na sua produção. Isto determinou um desgaste no “sistema de coerção sobre os fugidos, a fragmentação e a desagregação dos grandes estabelecimentos algodoeiros...” (2002:56), o que facilitou o processo de fugas e o estabelecimento de unidades familiares produtivas. No quadro de falência do empreendimento senhorial, isto obrigava os escravos a sustentar seus senhores e também a si mesmos.

Reproduzo abaixo longo trecho em que o autor, atento à ‘arena de luta’, supõe como os estudos devem ser produzidos. Na visão de Almeida (2002:60), “...os procedimentos deveriam ser revistos e as evidências reinterpretadas”. E, se forem feitas escavações,

“elas resultarão, quando muito, na reconstrução dos alicerces da casa-grande, o que poderá parecer contraditório e paradoxal para os operadores do direito. O teste de arqueologia de superfície e seu poder probatório devem ser relativizados, como devem ser relativizadas certas provas documentais e arquivísticas “(...) *strito sensu*, resultam de uma definição restritiva de quilombo(...) em tudo igual a da sociedade colonial. (...)A observação etnográfica(...) permite romper com o positivismo da definição jurídica e chama atenção para os instrumentos epistemológicos odiados por empiristas e positivistas.” (op. cit: 2002:60).

Essa virulência, embora fundada na noção de reparação da injustiça a que esteve e ainda está submetida boa parte da população negra deste país, carece também a meu ver, de reparos: há uma insistência na desqualificação da metodologia, como se dado apenas à antropologia, o direito à verdade acerca destas comunidades.

Não se pode, em sã consciência, pensar que somente uma abordagem disciplinar possa dar conta de uma realidade tão complexa, seja qual for o tipo de trabalho que se tem em mente realizar. Este é um ponto em que me permito deter, pois, afora a perspectiva multidisciplinar que permeia minha formação, é flagrante que nos estudos realizados por equipes multidisciplinares em termos de formação e informação, a história foi melhor contada, como nos casos das comunidades de Casca, município de Mostardas, e Morro Alto, ambos no estado do Rio Grande do Sul, estudados, respectivamente, por Leite (2002) e Barcellos (2004).

Chama a atenção o fato de que, sem dúvida, Almeida utiliza frases de efeito e impacto que buscam o reforço da posição da disciplina em que milita. Mas que demonstram também uma visão, digamos, algo ‘frigorificada’ da abordagem arqueológica. Já há algum tempo, a arqueologia não pode mais ser pensada como sinônimo de coleta restrita à cultura material das classes dominantes de sociedades ‘mortas’, nem há evidências em si mesmas que tragam consigo o rótulo quilombo’, ou ‘made in África’. Os dados arqueológicos não são auto-evidentes em si.

Pouco se pode dizer de um artefato como produto e vetor de relações sociais, sem atentar para o contexto em que ele foi produzido e recuperado. Segundo Reis (2003), no já referido estudo sobre a revolução dos Malês ocorrida em Salvador, é da mesma forma ‘antropologia elementar’ que objetos retirados do seu contexto de produção social têm seu significado reinventado. Não interpretá-los com o devido cuidado pode acarretar erros crassos.

Parafraseando Reis, seria ‘arqueologia elementar’ atentar para a associação entre artefatos, para as evidências de contato entre culturas diferenciadas, para os traços deixados pelo uso diferenciado do espaço, compondo uma paisagem social onde estão impressas as relações econômicas, políticas, hierárquicas daqueles que o ocuparam e modificaram. Essa, com certeza, embora ‘elementar’, não é a arqueologia à qual se refere Almeida, que, com sua perspectiva estreita e limitada da disciplina, vislumbra apenas a possibilidade de recuperação dos ‘alicerces da casa-grande’.

Ainda que hoje seja pertinente à Antropologia a atribuição de elaborar pareceres/laudos que ensejam a ação jurídica que dá início aos procedimentos legais para o reconhecimento de quilombos, o que é efetivamente da sua competência, é preciso deixar claro que inexistente aqui qualquer intenção de disputa sobre esse objeto de estudo. Contudo, não é possível supor que seja possível prescindir de abordagens de outros campos do conhecimento, ou que as várias iniciativas de inclusão em políticas públicas específicas, devam passar somente pela avaliação antropológica.

### **2.3. Tempo, tempo, tempo: uma dimensão relevante**

Nos estudos mais recentes produzidos a partir da aplicação do Artigo 68, reunidos em livro publicado por O’Dwyer (2002b), é reconhecida, na interpretação dos diversos autores, a importância da dimensão temporal na auto-identificação das comunidades remanescentes de quilombos. Se elas forem pensadas como grupos étnicos que acionam critérios de exclusão e inclusão, elas não abrem mão do tempo para dizer quem são e quem não são seus membros:

“...A história do grupo de herdeiros está diretamente relacionada à memória do território (...) a terra fornece a principal referência identitária. Tal como

outros autores já referiram, Soares (1981) no Maranhão, Queiroz (1983), Bandeira (1988) no Mato Grosso; Almeida (1989), no Maranhão e Vogt e Fry em São Paulo (1996)(...) tais estudos demonstram a estreita relação entre a memória do território ocupado e a identidade do grupo.” (Leite 2002: 178, grifo no original).

São muitos os trechos no belo trabalho produzido pela antropóloga e equipe em que é possível perceber pistas úteis para uma reflexão sobre a relevância da dimensão temporal na utilização do espaço, na espacialização dos grupos, no processo de acionar quem ‘pertence ou não’ ao grupo original, seja ele mítico ou historicamente comprovado.

Assim, é com base na memória que o grupo de herdeiros de Casca delimita as fronteiras - históricas, simbólicas e físicas - entre quem é ou não do grupo que deu origem à ocupação. Isso é explicitado no decorrer da pesquisa, seja pela via do estabelecimento de casamentos ou do apelido de ser ‘casqueiro’, metáfora indissociável de pertinência: casca é como a comunidade denomina o sambaqui – composto de conchas e camadas de areia, onde foram encontrados vestígios também da cultura Guarani, e que é utilizado pela comunidade para seus enterramentos.(op. cit.:91)

Nas comunidades de Sacutiaba e Riacho da Sacutiaba, os pesquisadores Brasileiro & Sampaio (2002) registram, para o ponto que nos interessa aqui, que “é tarefa do antropólogo investigar o território como é pensado no presente, ocupação tradicional não significa ocupação imemorial”. É tarefa do arqueólogo pensar o território no passado, buscar traços, pistas, inclusive do processo de degradação da área, da depredação ambiental, da usurpação histórica que reconfigurou espaços, e que constrangeu, física, social e espacialmente esses territórios, tal como se apresentam hoje, no presente. No que diz respeito ao que estamos examinando, ou seja, a importância do tempo na identificação dos grupos:

“As possibilidades de incorporação de uma identidade básica e mais geral, (...) são um constructo do presente, ainda que com substrato no tempo pretérito” (...) A comunidade, por sua anciandade de ocupação, constrói, consolida sua pertinência presente do grupo por um apelo à memória sobre o tempo da escravidão” (Brasileiro & Sampaio 2002:105).

Na descrição de locais e edificações que são considerados importantes para a comunidade: ‘tem uma casa de 200 anos na Goiabeira (...) a casa tá abandonada, assim,... (...) tem caibro de madeira de carnaúba (...)’ (grifo meu).

Assim, as referências ‘auto-evidentes’ de Almeida não são relevantes apenas para os ‘empiristas e positivistas’, com fascínio pela comprovação material. As próprias comunidades apresentam, para os pesquisadores, por que entendem que estes *marcos físicos* considerados relevantes também pela comunidade devem permanecer na terra: eles indicam como organizam sua forma de viver, as fronteiras com as quais têm que lidar e, se tornar um grupo distinto da sociedade envolvente. A cultura material que os distingue etnicamente, pela sua história, ocorre, segundo os autores, *pari passu* com uma territorialização, fundada na noção de “terra de direito, ressemantizada pela comunidade neste novo contexto”. (op. cit. :106).

Bandeiras e Dantas (2002:205) também registraram, em estudos realizados recentemente, na comunidade de Furnas de Dionísio:

“...a conservação de elementos de culturas africanas(...) não é determinante na caracterização histórico-antropológica de uma comunidade negra rural como remanescente de quilombo. Não pode, entretanto, ser ignorada nem relegada a segundo plano, (...) num trabalho como esse, em que consciência de ser e comunidade etnicamente diferenciada não se separam”.

Um pouco mais adiante no texto, é possível ainda identificar os parâmetros teórico-metodológicos que as autoras utilizaram no trabalho de campo e, especialmente nas conclusões, em que fazem uma análise da história da comunidade, “...a partir dos

seus próprios códigos, dos códigos internos à sua cultura; (...) a ocupação da terra e a produção social do espaço se fizeram em conformidade com os valores e os referenciais da tradição cultural instituída por Dionísio (líder mítico) e sua descendência...(...) A comunidade negra de Furnas de Dionísio construiu sua concepção de tempo e de espaço indissoluvelmente vinculada à liberdade.(op. cit.:214, grifos meus).

Torna-se evidente que o trabalho realizado, embora não tenha como objetivo a reconstrução desse passado, demonstra o quão importante é na vida cotidiana das comunidades: perceber-se como quilombola: é rememorar situações que têm muito a ver com um passado histórico, ainda que traduzido, por vezes, em mitos de origem, de instalação.

Tais relatos dão pistas do que pode ser feito sob a égide da arqueologia da paisagem. Se, no caso da antropologia, é possível observar as relações sociais materializadas no chão, nos desenhos das vilas, na disposição das casas, a abordagem arqueológica, num espelho, faz o caminho inverso, do *chão à relação*. O fato de que as pessoas estão presentes na observação etnográfica não invalida a dedução arqueológica pela observação indireta, pela abordagem da cultura material que essa gente produziu, pelas formas como ela escolheu que suas casas fossem dispostas no terreno/ território.

Em Furnas de Dionísio/Es, há dois cemitérios: segundo as antropólogas, esses espaços são separados por conta do pertencimento a um dos dois ramos familiares da comunidade: “cada um deve ser enterrado junto com os seus”. Este costume, segundo os mais antigos, deve ser seguido sob pena de se incorrer na ira dos mortos. A prática arqueológica demonstra competência na demonstração da sacralidade dos locais de enterramento, dos preconceitos, dos que podem ou não ser incluídos, e como o são.

Não se busca a ‘sobrevivência’ de elementos da cultural material de origem africana, mas a demonstração das mudanças ocorridas na vida cotidiana de homens e

mulheres que foram degredados da sua terra natal e transformados em meios de produção para assegurar a lucratividade do empreendimento colonial. A arqueologia se ocupa da forma como eles elaboraram e/ou reelaboraram sua cultura, como refizeram seu modo de viver, como lidaram com a mudança cultural em um mundo com respostas tão diversificadas às provocações de ordem cultural, social, ecológica, que resultaram da fuga da escravidão. Ou da tentativa de sobreviver às margens da sociedade, que até bem pouco tempo, insistia em ignorar sua existência.

É necessário lembrar que as observações etnográficas são amiúde úteis para a compreensão de achados relativos à cultura material, como por exemplo, trilhas na mata, caminhos cuja utilização é distinta segundo características de gênero, idade e condição social. No caso de Furnas, crianças seguiam suas mães em jornadas pela mata, aprendendo a reconhecer animais e plantas, comestíveis ou não. Os homens usavam outras trilhas, num “reconhecimento do território, uma vigilância dos seus limites, uma defesa simbólica de sua integridade”, enquanto as mulheres usavam as trilhas para se relacionarem com a “natureza visível e invisível” (op.cit 2002,:239).

Paiva & Souza (2002) identificam em Conceição das Crioulas uma comunidade formada por 356 famílias. Em contato com o grupo, eles fazem referências “aos locais de onde os moradores mantêm seus roçados, retiram barro ou ainda caçam, bem como suas histórias de Barnabé (figura algo fantasiosa, que seria um dos ‘antigos’ dos quais descendem), constituem informação importante para que seu território seja reconhecido como atrelado aos locais de significado relevante para a comunidade” (op.cit.:120, grifo meu)”.

Estes locais e mesmo as edificações denotam que o compromisso de estabelecer sua identidade quilombola, com extensão/expressão no tempo e espaço, não é algo que se produz *in abstracto*, não obstante a fundamentalidade das relações sociais, e a

conformação altamente complexa das identidades étnicas. Pensamos que alguns destes casos indicam a ênfase na questão do tempo e a possibilidade de recuperar, nessa dimensão temporal, sua identidade como grupo étnico.

Em Conceição, a identidade ‘de remanescente de quilombo’ está relacionada à origem da comunidade e às relações de cooperação e solidariedade entre os sítios, de acordo com Paiva & Souza (op. cit.). A memória atua como elemento acionador de identidade, reforçada pela constituição do território, alimentando a formação do grupo e o sentido de pertencimento étnico. Não há senão complementaridade entre o pensamento antropológico, tal como exposto nesses casos, e a possibilidade de produção do conhecimento arqueológico, ainda que limitado a observações indiretas dos grupos. A leitura de uma paisagem não pode ser reduzida apenas aos seus componentes materiais, na medida em que aspectos de organização social e a dinâmica dos grupos que aí habitavam estão expressados concretamente na disposição desses componentes no espaço.

“A afirmação da identidade de ‘remanescente de quilombo’ em Conceição das Crioulas remete às origens das crioulas, mas nega a condição escrava e ressalta a tênue alteridade entre índios e negros”. Remetem, novamente a questões históricas, políticas, de contatos interétnicos. No Quilombo do Laudêncio, em São Mateus/ES, Oliveira (2002) diz, textualmente, que “nestas terras e por elas, o grupo vem constituindo sua tradição, sua memória, sua organização política e a noção de uma unidade integrada de pessoas ligadas pelo parentesco, pelos trabalhos e em mutirão”(grifo meu).

Território e identidade étnica são indissociáveis nessa visão do pesquisador. Entre suas conclusões, o autor nota que o significado de quilombo, ainda que este seja fruto de uma auto-atribuição, passa pelo parentesco, e “adquire sentido de origem e procedência comuns, pois se refere à transmissão de todo um patrimônio cultural

herdado dos pais, dos avós e bisavós. Suas terras, por serem herança (...), adquirem valor afetivo e material, o que influencia o seu modo de uso”. (op. cit.:170) (grifo meu).

Nessa visão, a noção de quilombo não prescinde da dimensão temporal: pelo contrário, a transmissão do patrimônio não se dá deslocada no tempo e/ou no espaço. Os bisavós deixaram a terra como seu legado material, prenhe de significados que influenciam e afetam a forma como esse grupo se entende como quilombo e reivindica para si tal status. Não se abre mão da dimensão temporal.

Para encerrar esta breve apresentação, O’Dwyer (2002) descreve, com a posição insuspeita de ser coordenadora dos grupos de trabalho da Associação Brasileira de Antropologia sobre terra de quilombos, uma especialista na temática, como conseguiu incrementar sua credibilidade junto aos moradores de Trombetas e Erepecuru, com os quais mantinha contato desde 1992, quando empreendeu trabalhos na região, em 1993, 1995 e 1999.

O trabalho foi feito a partir da leitura, para a comunidade, de relatórios da expedição realizada por estudiosos europeus – o casal Cordiceau, em 1890 e 1900 – que registraram locais e ‘mocambeiros em fuga’ com os quais se encontraram durante a expedição. A descrição dos pesquisadores no relatório de viagem, a despeito das afirmativas preconceituosas em relação aos seus guias, permitiu o reconhecimento do que a comunidade nomeava de Sítio da Figênia:

“...pelo acero do terreno e aquela árvore grande, teve gente ali, disse Joaquim. (...) Profeta da Cachoeira Pancada e outro dos nossos acompanhantes presumiram: ‘ o jenipapo (...) devia ficar bem no porto de uma casa’ (...) constataram a presença de ‘terra preta’, apropriada para o plantio, além de vários cafeeiros que pareciam tronqueiras e outras árvores bem grossas, indícios prováveis de uma ocupação muito antiga” (op. cit.:26)

Há precedentes de achados de sítios arqueológicos em quilombos, como no caso a que se refere Leite (2002) na comunidade de Casca, cujo próprio nome tem origem no

casqueiro que constitui o sambaqui (o sítio arqueológico foi devidamente registrado)<sup>2</sup>. Não é isso que nos chama a atenção no artigo de O’Dwyer, mas a conclusão da pesquisadora de que este achado melhorou sua relação com a comunidade, em termos de condições de pesquisa. Em suas palavras:

“... não podíamos prever (...) que seu resultado levasse a maior aceitação, pelos negros do Erepecuru-Cuminá, das nossas atividades de pesquisa, ao colocar-nos diante deste tipo de evidência etnográfica do seu passado”.(op. cit. 2002:26)

Neste sentido, não há mágica ou auto-evidência empírica, que encanta e seduz os “não-iluminados”, como nos quer fazer acreditar Almeida, mas a existência concreta, uma metáfora sólida, como disse Tilley, que demonstra a relevância da cultura material, a transformação da paisagem, cultural e socialmente apropriada, para entender os artefatos não como fins em si mesmos, mas como elos com ancestrais nossos ou dos outros; que importam pelo que comportam de humano dos sonhos, desejos e necessidades de quem foi levado a fazer determinados objetos, ou a erigir casas de um determinado modo, em dado lugar: como se deu esta escolha? Até onde houve escolha? Ou se tratou de uma imposição de ordem social, histórica?

É tentador pensar, que, se a comunidade aciona mecanismos que a diferem de outros, isto deve valer tanto no sentido da auto-adscrição, quanto no reconhecimento da sua capacidade de discernimento da relevância de marcos espaço-temporais inscritos na paisagem socialmente apropriada, e expressada em termos de cultura material.

No caso de grupos socialmente minoritários, isso é ainda mais forte: geralmente suas heranças familiares, genéticas, sociais, são diluídas no choque com novos

---

2 Adriana Fraga e Marcelo Viana identificaram sítio arqueológico em Faxinal do Morro Alto. Rodrigo Angrizani e Adriana Fraga localizaram mais um às margens da Lagoa de Ramallete. (Barcellos 2004: 28-32)

costumes, e formas culturais dominantes. Não raro, os indivíduos mais velhos queixam-se do processo de ‘diluição’ de seus traços distintivos. Se antes esses exercícios coletivos de construção de elos com o passado eram estimulados, hoje há uma forte resistência dos mais jovens, que os compreendem como resquícios de culturas do passado ao quais não querem mais ser relacionados.

Assim, ‘encontrar’, ‘redescobrir’, ‘resgatar’ elementos da cultura material, locais, edificações e traços dos ancestrais tem aspecto fortemente mobilizador. Se não, como explicar a comoção causada pelo fenômeno dos desaparecidos: as mães (hoje avós) na Plaza de Mayo, em Buenos Ayres, na Candelária, no Rio de Janeiro, na Praça da Sé, no centro de São Paulo, choram diuturnamente, não pela integridade dos seus filhos, pois já os sabem mortos, perdidos, mas pela recuperação do direito à guarda dos seus restos mortuários, na tentativa de restaurar uma ligação com seus descendentes, que lhes foram arrancados da vivência cotidiana.

Recuperar objetos ou locais que guardam vestígios da passagem de outros seres humanos com os quais podemos ter ou não relação de parentesco, é algo extremamente importante, ainda que as memórias sejam dolorosas, como no caso de instrumentos usados na tortura de negros escravizados, da conservação dos fornos crematórios usados no extermínio de judeus e homossexuais na II Grande Guerra. Essa recuperação é crucial para manter a memória ativa, render homenagens ou prestar contas.

Ainda em 1999, Leite chegou a afirmar que as dificuldades de implementação do Artigo 68 da Constituição Federal, no que tange às comunidades remanescentes de quilombos, as estratégias e artimanhas diversas apostas para inviabilizar a titulação das terras encontram na folclorização da cultura e da identidade negra a ponta-de-lança desse processo. Folclorização aqui deve ser concebida como a sua versão mais ‘simplificada’, prenhe de estereótipos para comercialização, turismo e mídia, continua a

autora. Essa situação não mudou muito, as mudanças na legislação ainda não foram suficientes para a implantação de uma outra visão da realidade brasileira.

No caso do Brasil, são ainda necessários movimentos no sentido de combater este reducionismo aplicado às comunidades negras rurais, produzindo informações sobre as singularidades dessas comunidades em seus contextos específicos.

Em termos da opinião pública, é gritante o perigo da folclorização que estes povoados suscitam: são vistos como ‘quistos’, lugares onde o tempo parou, segundo a maioria das matérias veiculadas na mídia, encravados contra a vontade na fábula das três raças, que sintetizaria a formação da sociedade brasileira. Os quilombos viraram atração, e quanto menos se souber a seu respeito, pior para essas comunidades.

## Capítulo 3 - A Mussuca

### 3.1. Laranjeiras ontem, a Atenas sergipense: de cidade-estado grega a quilombo

Localizada na região nordeste do Brasil, no estado de Sergipe, a cidade de Laranjeiras dista cerca de 18 km da capital do estado de Sergipe, Aracaju. Concedida em sesmaria em 1594 a Tomé Fernandes, alcançou seus tempos áureos com a economia açucareira colonial, concentrando os engenhos-de-açúcar de Sergipe d'El Rey. Foi tombada pelo decreto nº 2003 de 21/11/1970, devidamente consagrada como patrimônio histórico-cultural (Art. 216 da Const. Federal) (Nunes 1993: 76).

Dessa forma, a cidade é constantemente associada à tradição histórica, como ocorre com os lugares que abrigaram as elites econômica e intelectual do Brasil colonial. Conhecida como a 'Atenas sergipense', uma alcunha que denota o desejo de sua aproximação com o ideal de perfeição estética e cultural alcançado no mundo antigo, a cidade sintetiza, nessa projetada identificação com os clássicos gregos, as aspirações das camadas mais abastadas de uma sociedade efervescente que concentrou nos séculos XVIII e XIX várias iniciativas no campo intelectual e político. Jornais e associações artísticas e culturais escoavam a produção dos 'filhos ilustres' de Sergipe - poetas, advogados, jornalistas, membros das famílias mais abastadas, que tinham em Laranjeiras sua terra natal.

Para compreender essa paisagem de riqueza material e intelectual há que se entender o contexto da economia da época, já que Laranjeiras floresceu com o cultivo da cana-de-açúcar. Fundada sob o signo da complementaridade em relação à Bahia, a capitania de Sergipe teve como fundamento econômico a pecuária e a lavoura

canavieira. Depois de sangrento processo de conquista das terras do Rio Real, por Cristóvão de Barros, em 1589, porção que havia sido doada a Francisco Pereira Coutinho, foi fundada a cidade de São Cristóvão, como capital da nova capitania, agora com o nome de Sergipe d'El Rey.

Em documento datado de 1668, é possível inferir o grau de tensão vigente à época: foi criado o corpo de infantaria de ordenanças, cuja atribuição era a manutenção da ordem pública na capitania. As prioridades eram o combate aos holandeses invasores (de 1637 a 1645) e à formação de mocambos de negros fugidos. Freire (2005) relata a existência, nesse mesmo período, de 'entradas de mocambos' formadas por voluntários, aos quais se filiavam as companhias de capitães-do-mato para a captura de escravos fugidos.

Já em 1673, os documentos dão conta da preocupação do governo da Bahia, solicitando a indicação de um capitão de ordenança do Distrito da Cotinguiba. Em 1701, o vigário Manoel Carneiro de Sá, e, em 1709, o capitão Lourenço Correia Dantas são citados como colonizadores da região dos rios Sergipe e Cotinguiba, Jacarecica, Real, Poxim e Japarutuba.

No século XVIII mais vilas surgiram, demandando a criação de distritos militares. Em 1724, já tinham sido criados os distritos de Maria Matosa, Poxim Grande, Comandaroba Mirim, Estrada Real, Rio Comandaroba, Retiro, Sobrado e também o engenho de Nossa Senhora do Pilar da Conceição.

Aparecem na história de Sergipe, ainda antes do surgimento oficial de Laranjeiras, as propriedades que formam o atual entorno da comunidade Mussuca, como o engenho Ilha, que sinaliza a importância econômica da região .

Em fins do século XVIII, 07/08/1832, Laranjeiras torna-se vila, em função de sua posição hegemônica na região norte da província de Sergipe d'El Rey, onde a barra

do porto chegava a receber, vinte barcos por ano. Suplantava a povoação de Socorro (que tinha pretensões semelhantes de hegemonia). Os comerciantes de Laranjeiras e os integrantes da câmara demonstraram ao Presidente da Província que sua vila tinha mais merecimento para a nova posição administrativa, referindo-se a Socorro como uma “... povoação pobre e mesquinha de tudo, falta de comércio, ... seus habitantes se dirigem todas as semanas ao mercado da grande feira de Laranjeiras para se proverem dos gêneros de que precisam”(...) e não tinham mais que 20 cidadãos que satisfaçam os requisitos da lei”<sup>3</sup>.

Com o Decreto de 08/07/1824, Sergipe passa à categoria de capitania independente da Bahia, tendo o açúcar como sua principal força-motriz. Essencial para entender a estrutura sobre a qual se assenta a formação do estado brasileiro, a economia colonial sustentava-se no tripé monocultura, grande propriedade e trabalho escravo, fatores que se alimentavam mutuamente. A demanda internacional moldou a empresa colonial, que abastecia de gêneros tropicais os estados europeus em expansão. A organização direcionada para o exterior produzia como resultado direto uma brutal concentração de renda nas mãos de uma minoria de colonos brancos, sem que nenhuma modificação significativa tivesse ocorrido nos três primeiros séculos após a conquista. `

Em se tratando de uma exploração de cunho extensivo, especulador, porém instável, o foco era o atendimento às demandas externas. Ao tempo em que este é foco é redirecionado para capitanias do interior, houve um processo de decadência das áreas nordestinas, como Pernambuco, Bahia, Sergipe, onde a produção do açúcar já não atendia à equação da expansão capitalista internacional, além da conseqüente perda de produtividade pelo uso de técnicas lesivas ao solo, nível técnico sofrível, e principalmente o isolamento do engenho como unidade produtiva, um microcosmo

---

3 Os requisitos eram sobretudo número mínimo de casas, estabelecimentos, e renda auferida pela povoação.

fortemente centrado na figura do senhor.

O aumento das exportações de açúcar bruto, bem como do preço da tonelada do produto, fez com que Sergipe atingisse seu maior pico de exportações nos anos de 1856-57 (Passos Subrinho 1987). As décadas de 1850 e 1860 foram frutíferas para a área açucareira em Sergipe, o que determinou a necessidade do aumento do controle sobre a população escrava.

Figueiredo (1977) cita Manoel Diniz Vilas Boas, que, encarregado de mapear a população livre e escrava da Província, demonstra a proeminência de Laranjeiras, seguida pelas cidades da zona açucareira, como Estância, Capela, Socorro, Itaporanga, Divina Pastora, Santo Amaro e Santa Luzia.

Em 1874, a população escrava em Sergipe representava 19, 1% da população total, um dos percentuais mais elevados da região nordeste. O sistema econômico fundado no braço escravo, como já vimos, esgotou-se inexoravelmente. Em Sergipe, em 1850, de um total de 726 engenhos, 72 estavam em Laranjeiras, perdendo apenas para Capela, com 130 (Figueiredo op. cit. 33).

A década seguinte já dava sinais de esgotamento do modelo, com crise no fornecimento de escravos, extinção do tráfico negreiro, e decadência das grandes propriedades. Dado o volume de capital envolvido no comércio escravo, era freqüente a ocorrência de fraudes de toda sorte, com o intuito de sonegar o pagamento de impostos por parte dos senhores de engenho, exportadores de escravos e comerciantes em geral. Assim, a produção de açúcar, o número exato de cativos, e tudo que pudesse ser manipulado para aumentar o grau de lucro individual era feito, em detrimento da fazenda pública.

Em 1850, a Lei de Terras, que regulava a aquisição de terras devolutas por particulares, e que poderia ter sido uma saída para os trabalhadores livres e sem posses,

africanos libertos ou não, conseguirem a compra de porções de terra, não funcionou nessa direção. À falta da opção para a aquisição da terra, restou apenas, para os não-proprietários, uma posse precária.

Figueiredo (op. cit.) nota, em análise de jornais da época, que muitos senhores de engenho, intelectuais e políticos queixavam-se da falta de braços para o trabalho, de mão-de-obra disponível para a necessária renovação da produção. Se, em 1887, virtualmente às vésperas da Abolição, a população de pretos e mestiços em Sergipe era da ordem de 63,76%, diz Figueiredo, essa massa não foi incorporada produtivamente à sociedade, “tendo sido expulsa, ou marginalizada pela violência do sistema escravista”, sem trabalho reconhecido, sem terra, sem dinheiro.

Descrevendo as relações por demais estreitas entre a igreja, senhores de engenho e outros membros da elite sergipana, ressalta a ambigüidade da primeira, sendo os sacerdotes, não raro, proprietários de escravos. A imprensa da época registra a natureza dessas relações, como se vê no Jornal de Sergipe, em 1867:

“Nas fazendas e engenhos há grande cópia de escravos, os quais nunca ouvem missas, ainda que tenham nela sacerdotes que digam por serem as igrejas pequenas, e os escravos andarem nus; e pelo mau cheiro, não os deixam os seus senhores e portugueses estar nem dentro nem fora das igrejas. Além disso, em amanhecendo, nos dias santos, vão buscar o que comer pelas matas, por seus senhores não lho dar.” (Figueiredo 1977:56)

Esse caso dá uma amostra da relação desses segmentos com os escravos e do abismo que os separava. Tais condições, inerentes a uma relação fundada na arbitrariedade e na violência, ensejava um cenário de tensão social que, não raro, explodia em assassinatos, roubos e fugas: “conhece-se casos de escravos amotinados, atentando contra a vida e assassinando feitores e proprietários em Riachão, Itaporanga, Capela, Laranjeiras (...) e com igual freqüência, (...) suicídios de escravos, especialmente por enforcamento” (Figueiredo op. cit.:87). É exatamente neste período

que ocorre a construção da Capela de Nossa Senhora da Conceição da Ilha, um dos maiores empreendimentos da Fazenda Ilha, nos arredores de Laranjeiras, que nos interessa aqui pela vizinhança com a atual comunidade Mussuca.

As décadas de 1870 e 80 foram anos bastante conturbados na cidade de Laranjeiras. A crise que atingiu o setor açucareiro devido à baixa no preço do produto provocou uma verdadeira desarticulação de propriedades açucareiras, como foi o caso da Fazenda Ilha. O assassinato do seu senhor nos idos de 1872 chocou a população de Laranjeiras, mais do que um fato isolado, expôs a forte dependência da unidade produtiva da figura do senhor de engenho, que, uma vez falecendo, ocasionava a divisão dos bens e a desarticulação do sistema produtivo.

Esse fato ganhou asas nas tradições orais dos moradores da Mussuca, e até hoje ele é mencionado em diferentes versões pela comunidade. Na quarta-feira, 24 de abril de 1872, aproximadamente às duas horas da tarde, o Coronel Pedro Muniz Barreto estava sentado à sombra de um aricurizeiro, onde costumava descansar. Nesse momento, o escravo Escolástico, de 20 anos de idade, deixou a roça onde trabalhava juntamente com outros escravos e se dirigiu ao seu senhor. “Dissimulando sua intuição criminosa”, aproximou-se e pediu um pouco de fumo para colocar num dente que o incomodava. Enquanto o coronel pegava a capa de fumo, Escolástico descarregou três golpes de foice na sua cabeça, levando-o à morte,

“O próprio Escolástico teria confessado que o mau trato dispensado aos escravos teria sido o motivo que o levou a praticar o homicídio. Na manhã do dia em que ocorrera o crime, não só o referido escravo havia sido castigado a mando do senhor Pedro Muniz, mas também os escravos Apolinário e Daniel. Quando interrogados sobre o que ocorreu naquela manhã, todos confirmaram que tinham sido açoitados pelo mesmo motivo. Segundo o escravo Daniel : “hoje pela manhã foram castigados não só Escolástico e Apolinário por seu senhor entender que não tinham trabalhado bastante, como também elle respondente levava umas sipoadas por seo senhor julgar que o trabalho estava lento” (Lar./C. 1º OF. Processo crime. nº geral 279.1872).

O júri decidiu absolver os réus Apolinário, Jacob e Fortunato, que foram soltos em 27 de junho de 1872. Quanto à Escolástico, sua sentença, lida pelo juiz, condenou-o à morte na forca. A história desse assassinato atravessaria gerações e chegaria aos atuais moradores da Mussuca em diversas versões, quase sempre com novos nomes para os agentes históricos. Escolástico é visto como um executor de planos engenhosos, capaz de ludibriar a todos, ao passo que o Coronel é descrito sempre como um chefe tirano.

Para além de casos individuais de fugas, são dignas de nota, para o que nos interessa aqui, as fugas coletivas, descritas nos vários documentos produzidos pela autoridade e imprensa da época e reproduzidos em Figueiredo (1977)::

“...reunidos em quilombos, saem de vez em quando de seus esconderijos , e pelas povoações e pelas estradas cometem roubos, espancam as vítimas dos seus latrocínios, e já algumas mortes têm cometido. O susto e a desolação tem assaltado o povo que vê em perigo a sua vida e a sua propriedade, e com instância se pede ao Governo remédio para tão grande mal.”(...)

“Com prazer anuncio que brevemente se verá livre de quilombos que infestaram algumas de suas matas e que trazem a população grandes sustos e perigos(...) As medidas enérgicas empregadas contra perigosos malfeitores. Prisão de muitos negros fugidos e com a dispersão dos demais, muito bem fundadas esperanças de ver em breve extintos os quilombos.” (Presidente Luis Álvares de Azevedo , em 1872).

“O estado de terror em que se acham vários pontos importantes da Província. A comarca de Laranjeiras vítima de roubos e violência(...) os bandidos estabeleceram-se (...) com relação também a Laranjeiras e Pintos (atual Riachuelo)” (Chefe de polícia Joaquim Barbosa Lima, em 1872).

Do ponto de vista da sociedade da época, o termo quilombo era sinônimo de terror, tanto pelo fato de que eles se localizavam nas margens das vilas e cidades, onde os quilombolas contavam com o apoio de comerciantes, quanto por vezes dentro da própria senzala, quando eles conseguiam auxílio de outros escravos. Havia uma rede de apoio que punha fim às tentativas de prisão e devolução para os senhores. É o que

Flávio Gomes (1996) chama de ‘campo negro’, referindo-se aos atores que constituíam uma rede de apoio, comércio e intercâmbio entre quilombolas e escravos ou libertos,

“na vila de Japarutuba realizaram uma diligencia que fracassou pelo auxilio que os quilômbolas conseguiram receber dos escravos dos engenhos. Foram avisados, deixaram os seus ranchos e refugiaram-se nas próprias senzalas, onde foram escondidos pelos escravos que ali se encontravam. É de se destacar o fato de serem apreendidos entre os quilômbolas inúmeros animais de montaria, o que explica a espantosa mobilidade que possuíam”.

Quando se fala em quilombos nos séculos XVIII e XIX, fala-se de um ajuntamento de mais de cinco indivíduos, tal como indicado pelo Conselho Ultramarino, em resposta a uma consulta de 1740. Autores como Gomes (op. cit.) pensam que esta situação possibilita uma ‘inflação’ na contagem dos quilombos nas províncias brasileiras. Assim, não cabe falar de hordas numerosas e revoltosas que teriam tomado de assalto as cidades inseguras. Mas, ainda que não tenham se tratado de hordas, ocorreu sem dúvida um movimento constante e estável de situações de aquilombamento, como é possível perceber pela freqüentes mensagens produzidas pelas autoridades encarregadas da manutenção da paz dos proprietários, reproduzidas por Figueiredo (op. cit.: 88-89):

“continuam ainda os negros fugidos a afligir os proprietários da Cotinguiba. Perseguidos como têm sido, os quilombolas adotaram o plano de espalharem-se, continuando, porém, no furto de animais, para o que chegaram a invadir os pastos dos engenhos. É necessário não afrouxar a perseguição.”(Presidente Joaquim Bento de Oliveira Junior, em 1872”.

“vem de longa época a existência dos quilombos em diversos pontos da província. Reunidos em grupos em Laranjeiras,(...)são uma constante ameaça a segurança individual e à propriedade(...) para isso não pouco concorrem alguns municípios, os quais com um desleixo criminoso não só deixam que esses escravos se açoitem em suas terras como também não impedem que se relacione com os que possuem nos seus engenhos, o que é de grande proveito àqueles que não podem ser apreendidos sem grande dificuldade. Vão os quilombos desaparecer porque os escravos neles reunidos ou serão capturados, ou amedrontados se irão em procura da casa dos seus senhores”.

Por força do afinco das autoridades em resguardar os direitos de propriedade dos ‘homens bons’ de Sergipe, finalmente, em 13/01/1875, foi enforcado o “mais audaz, chefe dos escravos fugidos, o calhambola João Mulugu, ‘célebre bandido’, que preferiu ser enforcado em praça pública a voltar para a casa do ‘seu senhor’. Esse relatório, dirigido à Assembléia Legislativa Provincial, tinha como objetivo tranquilizar os senhores de engenho e outros”.

Estando no coração do Vale do Cotinguiba, Laranjeiras foi palco de tensões sociais e raciais. Foi no período entre 1835 e 1837 que ocorreram as maiores revoltas urbanas de escravos negros e mulatos livres em Sergipe. Os escravos fugitivos organizavam-se em mocambos e quilombos nas matas dos próprios engenhos. Além de Mulugu, outros líderes escravos são citados nas histórias da cidade, como Laureano, Dionísio e Saturnino. Em 1867, foi registrado o maior número de fugas<sup>4</sup>. A repressão não era pouca, chegando mesmo a punições externas adotadas em caráter exemplar, como o enforcamento dos escravos Crispim e Malaquias, acusados de assassinar seus senhores brancos.

A abolição, em 13/05/1888, foi recebida com tranqüilidade, haja vista a constatação do Presidente Olimpio Manoel dos Santos Vital, de que “esta notícia não provocou maiores confusões na província, (...) a maioria dos escravos ficou na propriedade de seus antigos senhores, mediante a percepção de salário e estou convencido de que o trabalho da lavoura não sofrerá com a medida adotada”.

Vilas como Estância, Laranjeiras e Maruim, que até então tinham se mantido na supremacia, na região da Cotinguiba, foram derrotadas geograficamente por Aracaju, mais próxima do mar e com condições de receber embarcações de maior porte. A essa condição natural juntaram-se questões políticas e históricas, o que terminou por provocar a mudança do centro econômico e político para outras plagas.

4 Fonte: Cinform Municípios – História dos Municípios.

A imagem construída sobre a Laranjeiras desse período é a de uma cidade rica, com um ambiente cultural e político que habilitaria os laranjeirenses a comandar os destinos de Sergipe d'El Rey. A esse respeito, é bom lembrar que as principais famílias do período colonial ainda são extremamente influentes nos destinos do estado de Sergipe (Gonçalves 1998, 2006), tendo contribuído com vários governadores de estado, senadores, deputados, e juristas, além de controlarem as principais emissoras de televisão. Assim, é possível entender o lamento que invariavelmente acompanha o relato feito por moradores diante da atual condição degradada da cidade, que após a transferência da capital para Aracaju, em 1855, perdeu gradativamente sua posição central e importância na vida cultural e econômica do estado.

### **3.2. A Paisagem da Mussuca**

Landscape is indeed myth.  
Mulk & Bayliss-Smith 1999

Tendo como coordenadas geográficas 10°48' 27.32" S e 37°08'24.20"O, a Mussuca está implantada em uma elevação com 70m de altitude, à beira do rio Cotinguiba, na chamada Zona da Cotinguiba. Sua localização, bem próxima aos antigos engenhos Pilar, Ilha, Pindoba e Gravatá, não é tão contraditória para um quilombo como à primeira vista se pode supor, porquanto posicionada junto a área de intenso fluxo, o que favorecia o chamado 'campo negro' de articulações dos escravos fugidos. Na verdade, essa implantação estratégica em uma elevação recoberta pela densa vegetação de Mata Atlântica, fortemente defensiva, funcionou como um esconderijo, favorecendo simultaneamente tanto uma proximidade conveniente, quanto o distanciamento necessário dos segmentos opressores. Na parte mais elevada do morro é possível

perceber a razão mais forte dessa escolha: a visão privilegiada, panorâmica, estratégica, que permite divisar o rio Cotinguiba e, ao fundo, Aracaju, assim como, do lado oposto, o antigo engenho Pilar.

O sentido da visão sempre esteve atrelado à noção de poder, como assinala Foucault (2004:18). A disciplina, ao mesmo tempo que exerce um poder, produz um saber. Assegurar uma boa visibilidade, fundamental para a segurança, para a construção de um conhecimento amplo sobre o entorno, e não apenas sobre recursos ecológicos, de modo a adquirir o domínio dos códigos da paisagem, parece ter sido uma condição basilar para escravos em fuga, e a ocupação da Mussuca é uma evidência concreta desse estratagema.

O vale do Cotinguiba é atravessado pelos rios Jacarecica, Siriri, Japarutuba, Ganhemoraba, e Poxim. São característicos dessa região o clima chuvoso, o solo de massapé, e temperaturas entre 20° e 26°C, condições consideradas ideais para a cultura da cana-de-açúcar, que acabaram propiciando aí a instalação de centenas de engenhos. Segundo Passos Subrinho (2000), eles totalizavam 347 unidades produtivas em 1881. O plantio intensivo indiscriminado e não planejado da cana

“exigia mais e mais terras, seja pelo processo de expansão, seja pela exaustão dos solos em que eram plantadas. (...) não só os solos se empobreceram com a plantagem da cana. A biodiversidade animal e vegetal também: sem alimentos, várias espécies foram extintas” (id.).

Aires de Casal (1817) observa que aí existiam em abundância variadas madeiras no início do século XIX:

sucupira, pau-ferro, cedro, sapucaia, jequitibá, urucuca, batinga branca e vermelha, conduru, garauro, quiri, itapicuru, pau sangue, jucirana, vinhático, ejetai, Gonçalo-alves, putumuju, arapiraca, paudarco, jenipapeiro, aroeira, biriba, todas essas próprias para construção e marcenaria. As medicinais foram descritas, como o alcaçuz, ipecacuanha, peroba, quina da terra, laranjeira da terra, canafístula e sanguinária. (Aires de Casal 1817 apud

Resende e Guimarães 2007).

Essas espécies são exemplares típicos da cobertura vegetal original da área, a Mata Atlântica. Contudo, já no século XIX, relatos criticavam o desmatamento promovido pela monocultura da cana-de-açúcar na região, para a qual tinha importância crucial o rio Cotinguiba. Por ele se chegava à bacia do rio Sergipe e ao mar, viabilizando o escoamento da produção açucareira.

O povoado fica hoje às margens da BR 101, uma das principais rodovias do país, que faz a ligação entre as regiões nordeste e sudeste, distando cerca de 18 km de Aracaju. Segundo o levantamento topográfico realizado por nós, o povoado conta com 538 edificações, incluindo aí duas escolas, posto de saúde, cemitério, creche, uma igreja católica, dois terreiros e um templo evangélico.

Paradoxalmente, a proximidade com Aracaju não significa necessariamente boas condições de ligação com a capital do estado. Apenas uma empresa faz o serviço de transporte de passageiros, em horários muito rígidos. Os ônibus são de péssima qualidade e a frota é precária. Alguns moradores fazem uso de táxis, e por vezes, de caronas, pois os ônibus que passam por dentro da comunidade atendem à população somente em horários escolares.

Os moradores se dividem entre a satisfação por estarem perto da estrada - pois vendem frutas na entrada da comunidade e quanto maior o fluxo de veículos, maior seu mercado potencial - e a contrariedade com a rodovia em duplicação no momento da pesquisa de campo. Isto porque aumentará o risco para a população, que precisa atravessá-la para ir até a cidade de Laranjeiras, a pouco mais de 10 minutos de distância.

Dividida em duas áreas principais de moradia, a Mussuca de cima e a de baixo, ela é atravessada por uma rua principal, calçada de paralelepípedos, que leva a uma

pedreira, no topo. Em sua origem, essa rua deve ter sido não mais que uma trilha que levava ao engenho Pilar, sendo paulatinamente alargada com o passar do tempo. Segundo uma moradora, “quando a rodagem era apenas um caminho, ia-se à feira de cavalo, principalmente se havia muita mercadoria a ser carregada. Eram usadas cangalhas, feitas para o transporte de cargas”.

Esse caminho foi o eixo que ordenou a ocupação da Mussuca, e ao longo dele foram se estabelecendo as moradias. A julgar pela expressão corrente de que “ninguém subia a Mussuca” sem estar devidamente autorizado (“na Mussuca tinha muita gente valente, (...) no tempo de minha mãe, soldado não entrava, não....botava moral e as policia tinha medo...”), a ocupação original deve ter sido, sobretudo por razões estratégicas, na parte mais elevada. As moradias hoje em dia parecem ser contemporâneas, porquanto foram e continuam sendo continuamente reformadas, como se verá adiante, O calçamento de paralelepípedos dessa rua, desnivelado em muitos pontos em relação às casas, foi feito com o objetivo não de atender à comunidade, mas de escoar a produção das pedreiras situadas na Fazenda Pilar, com tráfego contínuo e de tal forma intenso de caminhões pesados, que eles se tornaram parte integrante da paisagem da Mussuca. Esse desnível atesta que na sua rua principal as pessoas passam por lá, mas não são de lá.

Na paisagem da Mussuca, atualmente, ao invés das árvores robustas e frondosas da Mata Atlântica, há capim plantado para o gado. Na parte mais próxima dos antigos engenhos, a pecuária tomou conta dos solos ocupados pela cultura da cana-de-açúcar, que dominou a paisagem em toda a região nos séculos anteriores. Apenas no sopé do morro, nas terras da fazenda Pilar, há remanescentes da densa mata original. Atualmente pequenos proprietários querem arrendar suas terras para voltar a plantar cana, agora sob os auspícios do governo federal.

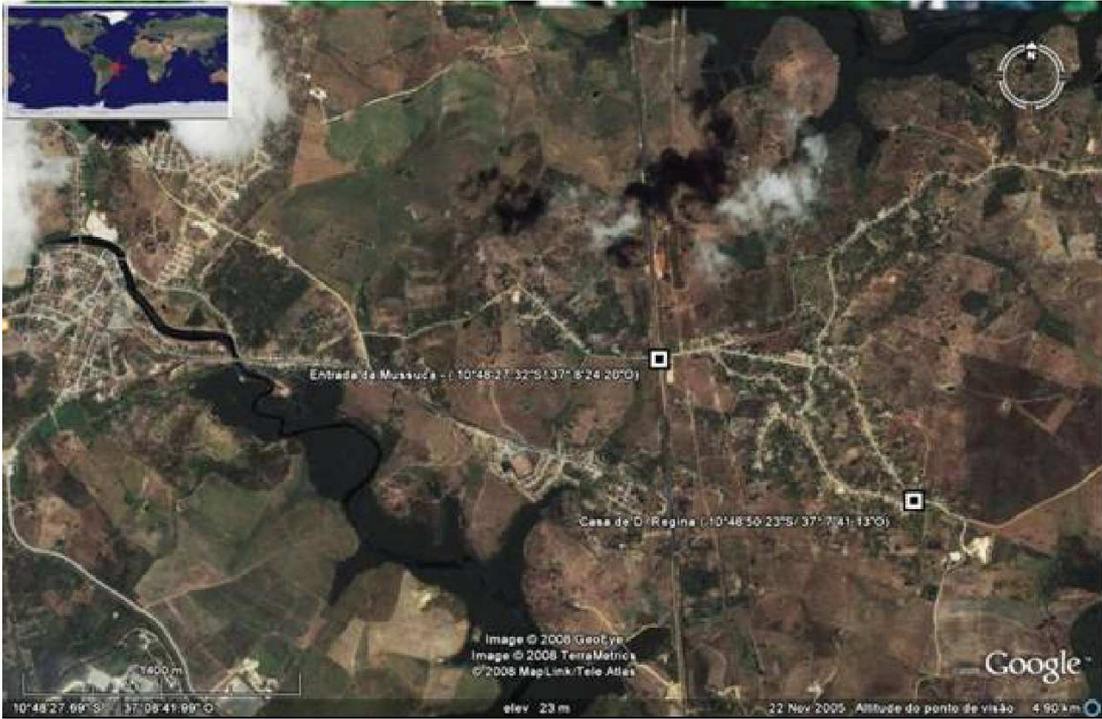


Figura 1. Vista geral da Mussuca no vale do Cotinguiba, município de Laranjeiras.  
Fonte: Google

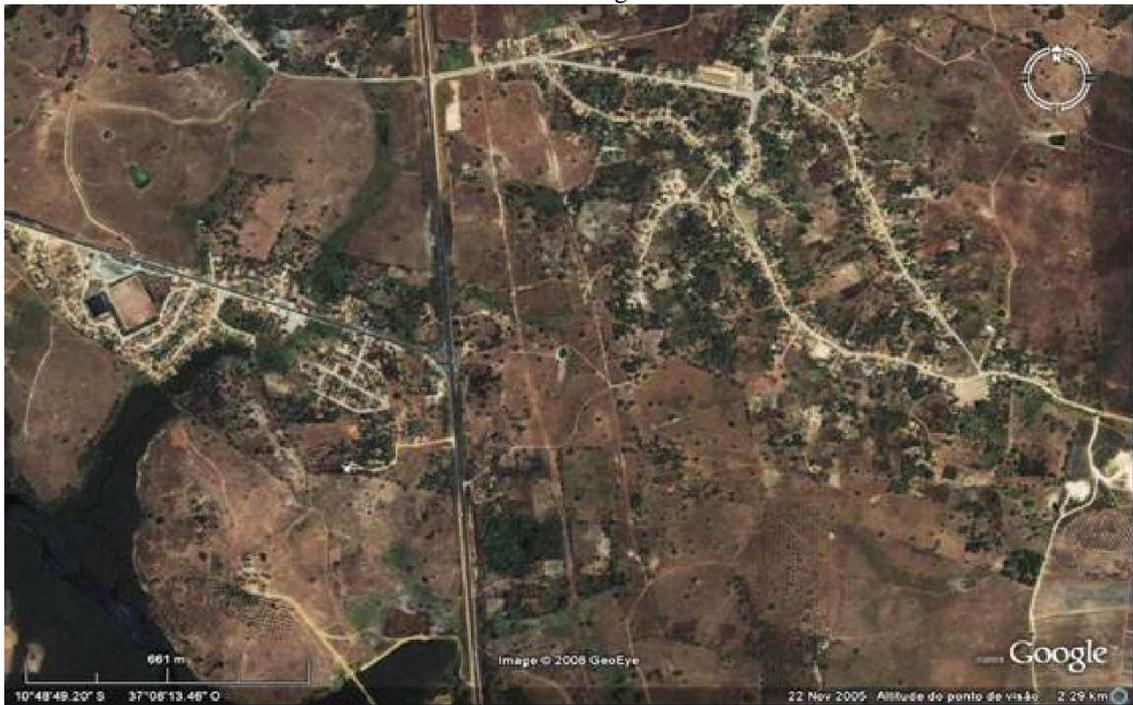


Figura 2. Vista da Mussuca, à margem da BR-101.  
Fonte: Google

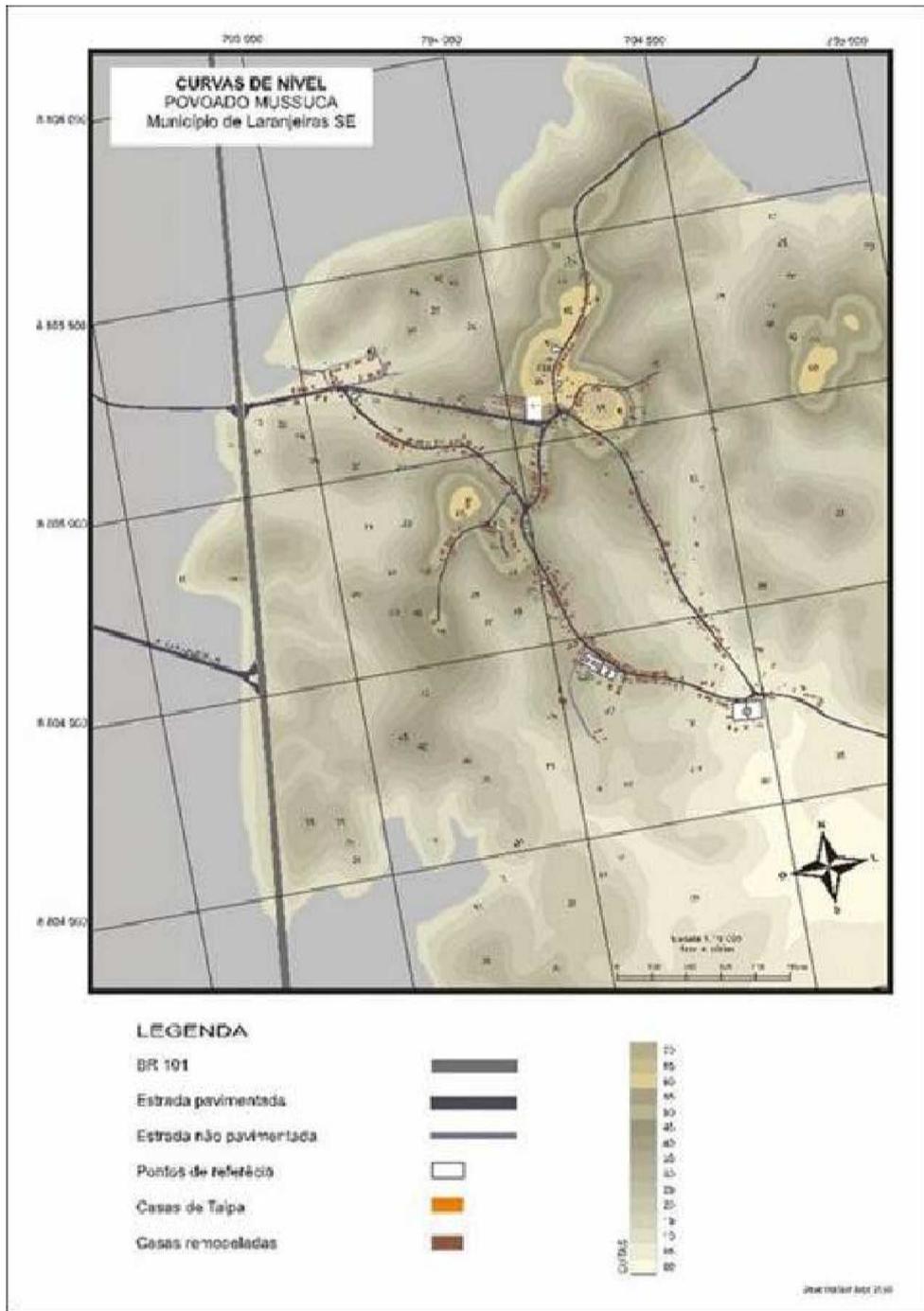


Figura 3. Planta do povoado da Mussuca, produzida por esta pesquisa



Figura 4. Visão panorâmica da região do entorno da Mussuca. A posição privilegiada possibilita o controle de toda a área. Ao fundo, o rio do Sal e Aracaju. Fonte: a autora



Figura 5. Uma vista atual da comunidade Mussuca, em Laranjeiras. A estrada de paralelepípedos corta a comunidade em direção às pedreiras. Ao fundo, um dos campos de futebol. Fonte: a autora



Figura 6. Vista da ‘Mussuca de Cima’: são visíveis os remanescentes da vegetação densa que recobriu outrora essa elevação, resguardando-a dos olhares externos e fazendo dela não apenas um local estratégico, mas um esconderijo privilegiado.

Fonte: a autora.

### **3.2.1. Caminhos de formiga**

Ao se transitar por essa rua, ao longo da qual estão dispostas as casas, não se percebe o labirinto interno formado pelos vários caminhos secundários abertos pelos moradores. Esses caminhos constituem o que uma moradora designou, muito argutamente, como ‘caminhos de formiga’, referindo-se a uma faixa estreita, por onde só transita uma pessoa por vez, em oposição aos caminhos mais abertos, mais largos.

Esses ‘caminhos de formiga’ são trilhas por onde é feita a circulação interna dos moradores, ligando-os aos círculos familiares mais próximos, às áreas de captação de

recursos como o rio e a maré, e a locais de referência dentro da comunidade, como o campo de futebol, a escola, a saída para a cidade de Laranjeiras. São veredas abertas pelas pisadas dos moradores, resultantes de formas alternativas de circulação pelo território, que remetem à Mussuca dos séculos anteriores, quando os caminhos não podiam nem deviam ser percebidos pelos de fora, reduzindo-se a trilhas muito estreitas. Nessas áreas originalmente de mata fechada era possível se perder, e as mulheres tinham medo de transitar por elas nas freqüentes idas a Laranjeiras para vender seus produtos na feira.

Como assinalou Upton (1988), a percepção individual de uma paisagem muda com a experiência de mover-se através dela. Assim, ao percorrer esses caminhos durante a pesquisa de campo, me permiti experimentar algumas sensações, como a de imaginar a construção da paisagem à minha frente ao longo de 150 anos. Ao chegar à porteira da atual Fazenda Pilar, a placa com os dizeres **PROIBIDO ENTRAR** me fizeram diminuir o passo, receosa de transgredir limites ainda não conhecidos. Supus naquele momento que os moradores da Mussuca tivessem ali uma barreira importante de constrangimento a sua circulação, já que estávamos fora dos limites da comunidade, com a cerca da Fazenda, antigo engenho Pilar, delimitando o espaço e disciplinando o andar. A essa fronteira, no entanto, os moradores não fazem qualquer reparo, passam tranqüilamente por ela, sem se incomodarem com os mata-burros, ou mesmo com a presença de funcionários da fazenda. Eles fazem hoje o que faziam seus antepassados: circulam livremente entre o gado (produção atual da fazenda), como ontem seus ancestrais circulavam entre a cana.

Enquanto a estrada interna da fazenda (a ‘rodagem’, como a chamam) tem cerca de 3,5m em sua parte mais larga, o suficiente para a passagem de caminhões e do pessoal da Fazenda, o apertado ‘caminho de formiga’ que se toma para ir à maré é

marcado apenas pelo passo humano e só percebido de perto, pois o capim recobre uma parte da trilha. Assim, sem os devidos cuidados, alguém mais desavisado pode facilmente se perder. Dela é possível avistar a pastagem da fazenda e os resquícios de Mata Atlântica nas suas áreas mais altas, onde são caçados pequenos animais.

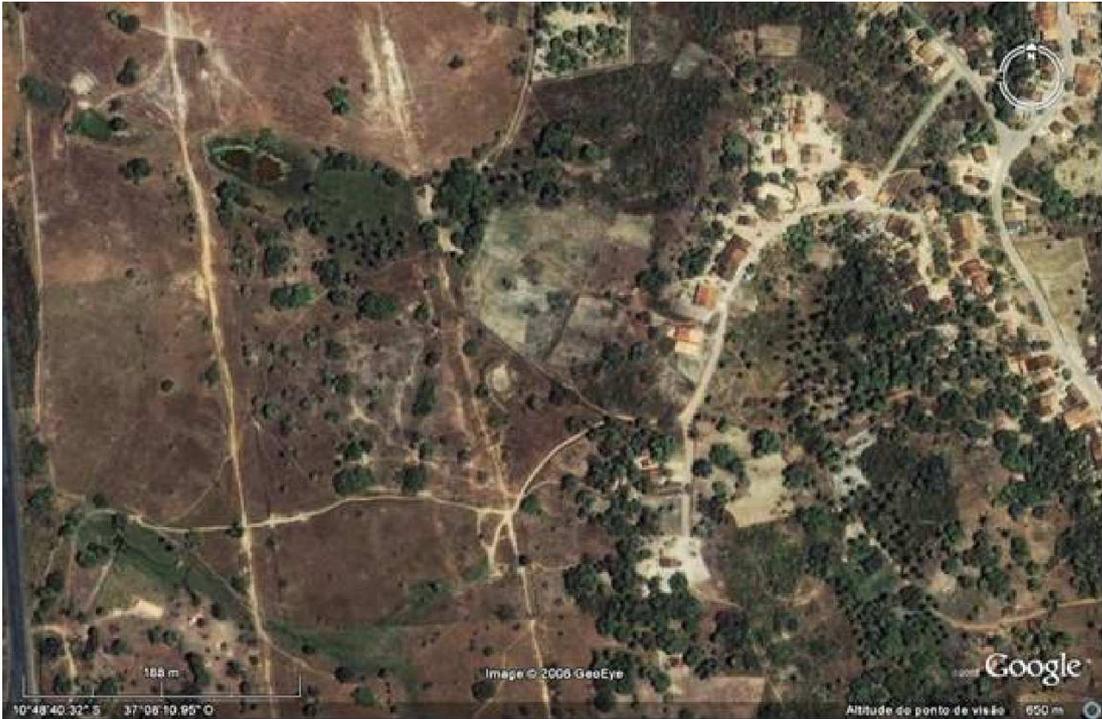


Figura 7. A disposição espacial da Mussuca: as famílias nucleares ocupam um terreno, e, à medida que os filhos se casam e constituem suas famílias, novas casas vão sendo construídas no entorno da casa dos pais, no mesmo terreno. Os caminhos que desenham na paisagem os arranjos familiares. Fonte: Google.

Localização Caminhos de Formiga

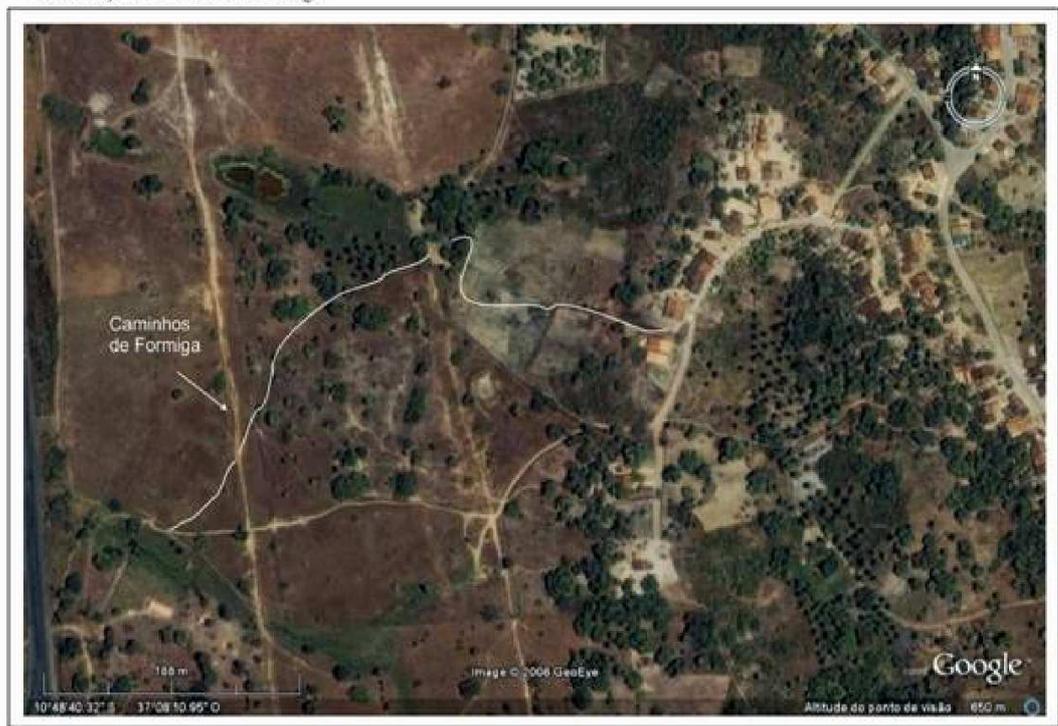


Figura 8: os caminhos de formiga são trilhas por onde é feita a circulação interna dos moradores, ligando-os aos círculos familiares mais próximos, às áreas de captação de recursos como o rio e a maré, e a locais de referência dentro da comunidade.

Fonte: Google.



Figura 9. Nos 'caminhos de formiga', as trilhas correspondem a circuitos de relações sociais.  
Fonte: a autora

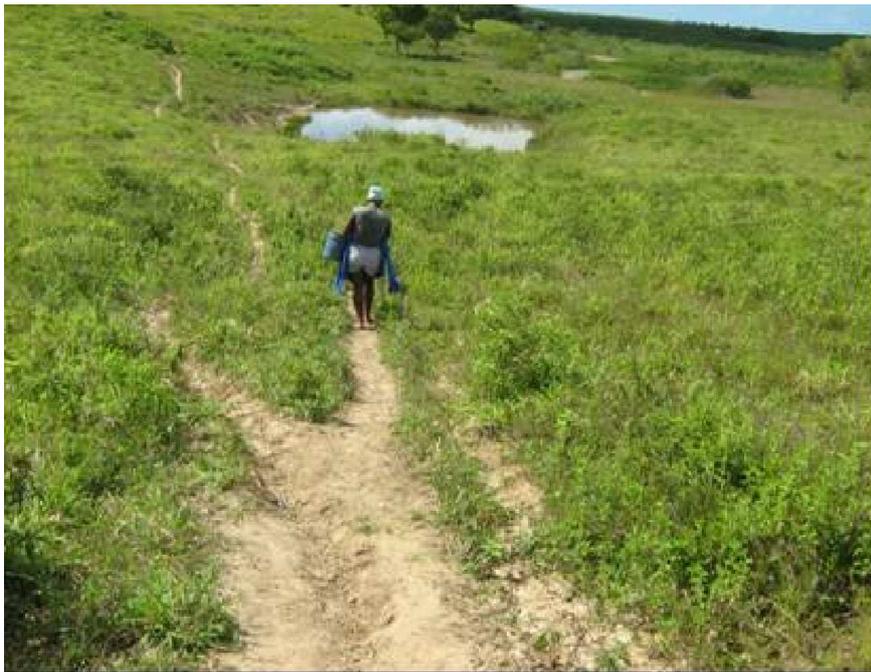


Figura 10: Caminhos de formiga.  
Fonte: Autor

### 3.2.2. A maré

À beira do rio Cotinguiba, os moradores da Mussuca exploram a chamada ‘maré’, com a qual eles têm uma relação muito forte até hoje. Trata-se de um ecossistema característico de zonas estuarinas tropicais e subtropicais, tradicionalmente explorado por populações humanas desde a pré-história. É um ambiente conhecido por sua riqueza e diversidade, com abundantes raízes e matérias vegetais em decomposição que servem como nutrientes para inúmeras espécies aquáticas. Apenas três espécies de árvores compõem uma floresta de mangue: o mangue vermelho ou bravo, o mangue branco e o mangue seriba ou seriuba. A flora do manguezal pode ser acrescida de poucas espécies, como a samambaia do mangue, a gramínea *Spartina*, a bromélia *Tillandsia usneoides*, o líquen *Usnea barbata* (as duas últimas conhecidas como barba de velho) e o hibisco.

Quanto à fauna, destacam-se várias espécies de caranguejos e moluscos que se instalam em seus fundos lodosos. Peixes e camarões entram nos mangues durante a maré alta para se alimentar, e é esse o momento em que é feita oportunisticamente a coleta artesanal desses animais: caranguejos, mariscos como o sururu, peixes e camarões.

O produto dessa coleta, feita sobretudo pelas mulheres, é consumido diretamente por suas famílias. Havendo excedentes, eles são comercializados na feira de Laranjeiras, aos sábados, ou no mercado público, em Aracaju. Atualmente, no entanto, as mulheres se queixam da baixa produtividade das suas atuais incursões à maré, que em alguns casos são consideradas mera diversão (uma forma talvez de não admitir a necessidade...). O tempo delas é o tempo da maré: elas chegam pela manhã e retornam

após as duas da tarde, quando a maré está vazante. No caminho até lá, apertado, onde a picada é da largura de um pé e “feito pra quem tá acostumado”, poucas árvores marcam o trajeto, de pouco mais que uma hora. O que antes era Mata Atlântica, foi coberto por plantações de cana e atualmente é pastagem para o gado.

A maré sempre foi reconhecida como território feminino. Há inclusive hoje em dia uma associação na comunidade que organiza as atividades e os direitos das mulheres que coletam na maré, designada, no feminino, como Associação das Marisqueiras, o que atesta a divisão sexual para esse tipo de trabalho. Ao que tudo indica, trata-se de uma atribuição que vem desde tempos imemoriais. No dia de nossa visita, encontramos logo cedo, pela manhã, duas pessoas, pai e filha, que vão diariamente à maré. Nos outros dias, porém, foi muito mais comum ver mulheres dirigindo-se para lá, por vezes acompanhadas dos seus filhos menores. Elas dizem, em tom de galhofa, que ir à maré é trabalho diário, porque a maré é um mercadinho, por conta da diversidade de espécies que podem ser aí encontradas. Mas continuam: “... é ainda melhor que mercadinho, pois aqui não precisa de dinheiro!”. O trabalho na maré é necessário, precisam desta fonte segura de alimento para seus filhos, independente de terem ou não dinheiro em casa. Os ganhos eventualmente feitos com essa atividade de coleta são canalizados para a aquisição de outros itens necessários ao cotidiano doméstico.

A pesca é feita por candomba, ou seja, cercam o peixe na maré alta e esperam secar a maré para recolher o produto. Aí pescam carapeba, robalo, aratu ou vermelhinho. Há uma outra modalidade, feita com redes e em embarcações, que é própria dos homens. Isto porque as redes são adquiridas na cidade e a propriedade dos barcos, que variam de cinco a sete metros, é deles. Embora envolvidas em atividades de coleta e de pesca, as mulheres só podem ter acesso a esses equipamentos melhores - que permitem, segundo elas, chegar a águas ‘mais limpas’, ou seja, distantes da maré - se eles forem

emprestados pelos homens. Pela maré, ou manguezal, é possível ir até Aracaju, pelos rios Cotinguiba e do Sal, e, segundo os moradores mais antigos, seus pais trabalhavam em saveiros, que saíam pela maré até Laranjeiras e Salvador.

A maré é mais que uma área de captação de recursos, é uma área de sociabilidade para os grupos familiares que para lá se dirigem. Lá se escutam conversas sobre o dia-a-dia da comunidade, mexericos, trocas de informações sobre a maré, sobre as condições favoráveis ou desfavoráveis para a pesca e a coleta, e assim por diante.

Para ir para a maré é necessário usar roupas especiais para proteger o corpo da aspereza do solo lodoso, da lama que gruda nos pés e no corpo de quem passa horas em pé. O trabalho na maré é pesado, farrapos de roupas sujas envolvem os pés à guisa de botas, e servem para protegê-los dos cortes que podem ser causados por mariscos e cracas.

Grupos de marisqueiras<sup>5</sup> salientam a aspereza do trabalho, e também seu aspecto tradicional, que classificam como algo que “sempre se fez na Mussuca”. Fonte importante de proteína, foi provavelmente em séculos anteriores um dos pilares para o sustento dos escravos fugidos, na circunstância do aquilombamento. É bem possível que a escolha dessa elevação para abrigá-los tenha sido influenciada, entre outros fatores, pelo acesso a esses abundantes recursos marinhos.

Cabe destacar aqui a destinação dos restos dos mariscos coletados e consumidos: suas cascas, levadas para as unidades domésticas, são empilhadas nos fundos das casas, onde formam montes, e servem para aplainar os declives dos terrenos – algo relativamente comum. Elas também são utilizadas, com relativa frequência, como material para a construção de alicerces. No caso, é o trabalho das mulheres que proporciona esse subproduto utilizado como material construtivo.

---

5 As Sras. Maria Alda, Maria Rivanda, e Maria Luzinete, com 50, 57 e 64 anos, respectivamente, são amigas e marisqueiras com muito orgulho. Entrevista realizada em julho de 2007.  
105



Figura 11. A maré: pais e filhos percorrem diariamente este caminho, que passa pela atual Fazenda Pilar.  
Fonte: a autora.



Figura 12. A maré, local estratégico para assegurar o sustento de populações ribeirinhas, fonte de proteína animal. Em caso dos escravos fugidos, pode ter sido um lugar para esconderijos. Fonte: a



Figura 13. Marisqueiras da Mussuca. No caminho da maré, a socialização, além do sustento. Ao longo do dia, grupos familiares percorrem esse antigo trajeto. As cascas dos moluscos resultantes dessas coletas são recicladas na construção das casas.

Fonte: a autora



Figura 14. Nesta casa, um dos materiais usados na construção foram as cascas dos mariscos coletados na maré.

Fonte: Edilberto Rodrigues



Figura 15. No fundo das casas, o acúmulo de cascas de moluscos descartadas. Nesta área, em particular, há vários montículos distribuídos pelo terreno da família. Fonte: a autora.



Figura 16: Uma das pedreiras, localizada no entorno da comunidade Mussuca, para a extração de pedras fartamente encontradas nas residências.

Fonte: Edilberto Rodrigues.

### 3.2.3. As pedreiras

Uma outra atividade tida como tradicional - o trabalho de extração do ‘calcário’ nas pedreiras existentes nas terras da fazenda Pilar, chamadas de caieiras pelos moradores - é predominantemente masculina, embora se trate de um trabalho realizado também por mulheres, na mesma medida em que alguns homens vão à maré. Trata-se de uma fonte importante não só de matéria-prima para a construção das casas, mas também de trabalho.

Os homens da comunidade, principalmente os mais jovens, costumam trabalhar na pedreira na condição de ‘enchedores’, responsáveis pelo carregamento dos caminhões. Em nossa visita constatamos que lá trabalham cerca de 30 homens sem qualquer vínculo empregatício, e apenas os pedreiros têm sua situação trabalhista regularizada e salários garantidos. Na mesma medida em que é perigosa, esta atividade é mal remunerada: em julho de 2007, a pedreira estava pagando R\$ 6,00/carrada ao enchedor, R\$ 24,00 para o pedreiro e R\$ 50,00 para a administração na fazenda Pilar

Trata-se de uma atividade cuja principal característica é o risco, já que os acidentes são freqüentes. Algumas casas de moradores apresentam fissuras nas suas paredes por conta das explosões constantes e da vibração contínua causada pela passagem dos veículos pesados. Além do risco, trata-se de um trabalho incerto: muitas vezes eles passam o dia inteiro esperando para encher as caçambas sem que apareça trabalho.

Os moradores se referem à existência da estrada de paralelepípedos que corta a Mussuca em direção às pedreiras como sinal de melhoria nas condições de vida da comunidade, com o calçamento materializando o progresso.

### 3.2.4. As casas

“Aqui na Mussuca, só tinha casa de taipa...era tudo de taipa, e não era de teia não.. era de curizeiras, palha de curizeira (aricouri), pra poder fazer o barracão, a gente ia buscar aí no mato, que a gente tira as paiais e aí, os homes cobre, fazendo trança, agarrando uma com a outra, fazendo assim... aqui na Mussuca não tinha casa assim de broco nem de teia, não...”

D. Regina, mãe-de-santo do Terreiro São Lázaro, janeiro de 2008

“...hoje em dia, é uma cidade, era umas casa aqui e acolá, a Mussuca era casa tudo afastada, era pouca gente, não tinha essa muitas gente assim...”teve engenho aqui no Pilar, teve na Fonte Grande, o engenho era grande, ia até a ponte ...”

D. Regina, mãe-de-santo do Terreiro São Lázaro, janeiro de 2008

“As casas mais antiga, quasimentte já se acabou... porque era essas casas de taipa..., de madeira, quasimentte já caíram, hoje não tem mais...a não ser essa casa de farinha, que ainda existe, do finado Epaminonda que deixou, (...) eu regulo ela, eu cuido dela, e não deixo derrubar...”

‘Seu’ Laurindo, líder comunitário, janeiro de 2008

Com uma disposição espacial regulada por relações de parentesco, as casas na Mussuca se expandem a partir da fissão do grupo familiar. As famílias nucleares ocupam um terreno, e à medida que os filhos se casam e constituem suas famílias, novas casas vão sendo construídas no entorno da casa dos pais, no mesmo terreno. Essa forma de expansão denota a importância das relações de parentesco na constituição da paisagem da comunidade. Claramente visível e perceptível nessa paisagem, ela é fundamental para reforçar a questão da posse da terra. Esses terrenos jamais são invadidos por vizinhos, que sabem ser essas áreas destinadas às gerações seguintes da família que os ocupa. Há uma clara noção da estabilidade das famílias e do seu direito de estar naqueles locais. A propriedade é da família e o usufruto deve ser de todos.

Algumas casas possuem varandas, que são utilizadas para secagem de feijão e outros cultivos que são feitos nos quintais, como milho, amendoim, mandioca ou macaxeira. Ervas medicinais, pequenas lavouras e grande número de árvores frutíferas espalham-se pela comunidade. Somadas à criação de galinhas, porcos, e aos recursos marinhos da maré, de caráter complementar, compõem um bem sucedido sistema de subsistência que, em tempos mais recuados, sem dúvida possibilitou a instalação da comunidade com um relativo grau de autonomia. Nessas varandas há uma sobreposição dos espaços de trabalho e lazer, que não se separam, da mesma forma que ir à maré não se reveste apenas da obrigação do sustento da família, sendo também diversão.

Uma importante característica na paisagem da Mussuca é a constante renovação das casas. As mais antigas, de taipa, foram substituídas por novas, de taipa mesmo ou de alvenaria. Esse procedimento dificulta o reconhecimento, no terreno, das casas mais antigas, na medida em que elas foram totalmente destruídas para a construção das novas unidades.

Em geral elas são feitas com matérias-primas locais, como o barro disponível nos quintais, uma disponibilidade que é fundamental no momento da tomada de decisão de se construir uma casa nova ou de reformar a existente. Alguns homens da comunidade trabalham como pedreiros profissionais, mas há um princípio estabelecido de que todos podem e devem construir suas residências, independente da sua maior ou menor habilidade. Amigos e parentes se mobilizam em mutirão para ajudar na construção de uma nova moradia. Homens e mulheres, todos fazem ou ajudam a fazer casas. Em geral, as casas na Mussuca estão em boas condições, em grande parte por conta dessa cultura de renovação constante e da disponibilidade de matéria-prima.

O momento de construção ou reforma das casas é a oportunidade para que eventuais questões relativas à revisão ou divisão de terrenos venham à tona. Suas

dimensões não podem em hipótese alguma impedir a construção de novas unidades. Elas não podem ser grandes nem ocupar parcela expressiva do terreno, porque os que virão futuramente necessitarão de um lugar para ficar. Caso alguém exceda esse mecanismo de auto-regulação, o momento da reforma é oportuno para se proceder aos ajustes necessários, com bom senso

A construção de novas casas tem que passar necessariamente por soluções para a falta d'água: poços artesianos, caixas d'água no quintal, e toda sorte de recursos para contornar as dificuldades decorrentes da inexistência de água canalizada numa comunidade que está assentada, por ironia, sobre os canos da adutora que leva água, entre outros, para Aracaju. Durante todo o dia, mulheres carregam latas d'água na cabeça para as tarefas domésticas, apanhadas em chafarizes e nascentes, além da água da chuva que é armazenada em grandes vasilhames cerâmicos adquiridos na feira em Laranjeiras, em baldes plásticos e em latas. Os postos de saúde distribuem comprimidos de cloro para o tratamento dessa água, em vista dos problemas sanitários decorrentes da sua ingestão. Há promessas contínuas, por parte do governo estadual, de instalação de água corrente, e os moradores estavam sendo, em janeiro de 2008, estimulados a comprar o material necessário para a canalização.

Vistas em conjunto, as casas da Mussuca apresentam cada uma a sua singularidade, com diferenças na forma, na decoração externa e no material construtivo, enfim, uma série de características que as tornam únicas. Na contramão desta singularidade, há um conjunto de unidades residenciais absolutamente homogêneas, todas com a mesma feição, alinhadas com a rua. Trata-se de uma iniciativa da Associação de Moradores, que obteve junto ao BNDES um financiamento para a construção de casas na comunidade, há aproximadamente seis anos. Essa intervenção introduziu na Mussuca a linearidade, em contraposição à disposição curvilínea das casas

tradicionais. Passaram a imperar aí critérios de outra ordem, basicamente políticos e econômicos.

Esse conjunto de casas se destaca fortemente na paisagem, pelo seu contraste com as formas tradicionais de ocupação. É interessante observar esses movimentos. Mudanças sociais são acompanhadas de mudanças materiais, e esse exercício etnográfico permite compreender o processo de ocupação da Mussuca, no passado, bem como as transformações que ela está sofrendo no presente.

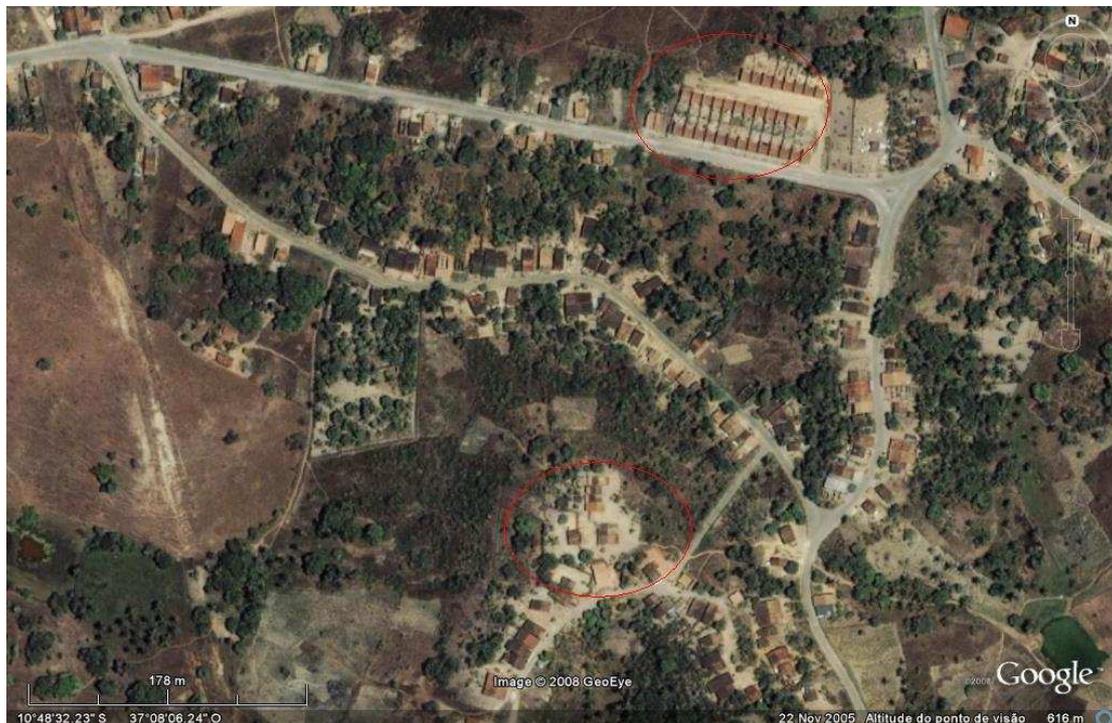




Figura 18. Casas como essa eram a realidade da Mussuca no início da povoação. Com o tempo, foram sendo substituídas por outras de alvenaria. Esta casa estava pronta para ser posta abaixo por seus moradores. A família mudou-se provisoriamente para a casa na frente, até que fosse completada a sua derrubada e substituição por uma nova construção Fonte: a



Figura 19. Na contramão da singularidade das edificações vernáculas, as casas padronizadas de um projeto habitacional desenvolvido pelo governo do estado de Sergipe. Fonte: Maria Cleonice Vergne.



Figura 20. O desnível entre a 'rodagem', que serve para escoar a produção da pedra da Fazenda Pilar, e a casa dos moradores: um distanciamento físico que expressa a apartação social.  
Fonte: a autora.



Figura 21. 'Seu' Laurindo mostra a casa de farinha que se orgulha de manter em funcionamento,

### 3.2.5. Os campos de herança

“Todos são herdeiros”.

‘Seu’ Laurindo, líder comunitário, janeiro de 2008

Na Mussuca, as formas de resolver as questões relativas à ocupação dos terrenos são complexas, pois o acesso à herança ocorre de diferentes maneiras. Ele se dá não apenas por morte, mas pelo reconhecimento de laços afetivos, pelos casamentos dos filhos e constituição de novas unidades familiares, independentemente de gênero.

Os mais velhos expressam apreensão com o aumento exponencial da população da comunidade: “...antes a gente só andava por meio dos mato..., e a rua cresceu, e os mato se acabou-se, hoje regula sê uma cidade... A gente tem que deixá um pedaço, que é da família, sem fazer nada, que é pra ficar...”. Se, por um lado, isso significa que tudo está mudando rapidamente, por outro pode significar o acirramento de disputas entre os herdeiros.

O Sr. José Nicolau, apelidado Laurindo, com alegados 75 anos<sup>6</sup>, é uma figura destacada e de grande respeito na Mussuca, que desempenhou e ainda desempenha um importante papel na comunidade, por todos reconhecido. Empreendedor, foi responsável por diferentes iniciativas que mudaram a paisagem da Mussuca, como a construção da rua pavimentada, da igreja, e do cemitério, todos eles marcos do seu trabalho como liderança comunitária. Aqui e ali ouvimos relatos que deixam claro seu papel na comunidade. Cabia a ele zelar pela organização e segurança em circunstâncias como os

---

<sup>6</sup> Sr. Nicolau, ou ‘Seu’ Laurindo, diz que todos os moradores mais velhos têm problemas em dizer a idade correta, pois seus documentos de identidade só puderam ser feitos na idade adulta, quando do ingresso no Serviço Militar, ou em casos de necessidade de identificação para o trabalho. Essa situação também é referida por outros moradores. Entrevista em janeiro de 2008.

bailes realizados após as festas da Santa Cruz, no mês de março, ocasião em que ele conta, com orgulho, que a polícia não subia a Mussuca, um reconhecimento da sua capacidade de controlar os acontecimentos internos da comunidade. Embora hoje ele não seja mais um líder do ponto de vista executivo, de realizar pessoalmente as coisas, ele se mantém como uma importante referência quando o assunto é a história da Mussuca.

‘Seu’ Laurindo, órfão de pai aos cinco anos, foi criado pela mãe. Com a perda desta, foi para a casa de uma rezadeira que, mesmo com a existência de outros filhos, deixou para ele, de herança, uma área de seis tarefas:

“... meu fio, dessa não escapo mais, o terreno tá passado em vida minha, em morte sua, e tá acabada a história, que dessa não escapo...” e ai o pessoal dizem, ah rapaz, você aí, você enricou... ganhou um presente... mas, eu não acho que ganhei um presente, foi fruto de uma vida de trabalho”.

Sua casa é uma das únicas que escapa ao padrão tradicional que agrega a família extensa no mesmo terreno. Ela é pequena em relação ao terreno que ocupa, recuada pelo menos 15m da cerca que dá para a rua, mas não fica fora da vista de quem passa. É um ponto estratégico de visão e controle. Tanto que ‘Seu’ Laurindo fica nessa casa apenas no período do dia, e à noite ele vai pra casa de um filho casado, que mora perto (mas não junto, como é o costume na Mussuca) e que cuida dele.

Além dos quintais, algumas famílias possuem campos, áreas no entorno da comunidade que servem para plantar cultivos de subsistência, como feijão, amendoim, mandioca, mas esses pedaços de terra são considerados muito pequenos, e já não respondem às necessidades de todos os membros da família. No caso de D. Eugênia e segundo seu relato, “é herança de onze irmãos, então não tem divisão. quem precisa plantar vai lá e planta...mas não é um mundo de terra, umas duas varas, só.”. A utilização desses campos é auto-regulada: ninguém planta mais que o necessário, e

planta com as mãos nuas para “arrancar toco”. O serviço na roça é mantido por todo o grupo familiar e também tem um caráter complementar - já que seus membros procuram ‘ocupações melhores’ - trabalhando na construção civil, como policiais, etc., assim como ocorre com a coleta praticada na maré.

“Naquela época não tinha emprego, hoje em dia é que tem direito, naquele tempo, era tanto que nem médico atendia pobre... é por isso que muitos pobre se acabou-se, só atendia os fazendeiro, é tanto que hoje naquela época os pobres não tinha direito de ter emprego, hoje, tem emprego pra pobre, pra rico,...”

Por conta do aumento demográfico, esses campos de herança estão cada vez mais escassos, determinando por conseguinte um uso mais intensivo dos terrenos existentes, que por vezes não respondem a contento, porque a família não tem como incrementar sua produtividade.



Figura 22. A secagem do feijão plantado nos campos de herança. Fonte: a autora



Figura 23. Os campos de herança: as áreas no entorno do arruamento, nos fundos das casas ou em áreas um pouco mais afastadas, são sempre coletivos, familiares. Fonte: Edilberto Rodrigues

### **3.2.6. O lugar das crianças**

A Mussuca tem hoje duas escolas, que reúnem suas crianças e jovens: a Escola Rural do Povoado Mussuca, localizada na entrada da comunidade, mais próxima à BR-101, na parte chamada de Mussuca de Baixo; e a Escola José Monteiro Sobral, na parte alta da comunidade, ao lado da igreja e do campo de futebol. No momento da coleta de dados em campo, as crianças desta última estavam de férias. A escola também é utilizada à noite, oferecendo curso de alfabetização para adultos, especialmente aos participantes dos grupos folclóricos São Gonçalo e Samba de Pareia, que serão abordados adiante.

Com os objetivos de compreender o processo de apreensão da paisagem e dos caminhos da Mussuca pelas crianças; de agregar a nossa investigação as formas de percepção de um segmento importante e numeroso na comunidade; e, principalmente, como maneira de enriquecer com múltiplos olhares o processo de obtenção dos dados, propusemos na escola local uma atividade que pudesse registrar como as crianças enxergam a paisagem da Mussuca.

Após um contato com a equipe pedagógica, propusemos uma atividade que permitisse às crianças dizer quais eram os pontos mais importantes do caminho percorrido diariamente por elas, da casa para a escola. Com idades variando de 8 a 14 anos, os estudantes foram convidados a nos contar seus sonhos e projetos para o futuro, uma dinâmica de apresentação que serviria para aproximá-los e ao mesmo tempo concentrá-los para as demais etapas. Eles falaram sobre seus projetos, que vão desde exercer atividades tradicionalmente pensadas como fonte de prestígio social (querem ser médicos, dentistas, professores, delegados), até aquelas francamente em voga na atualidade (querem ser cantores de 'arrocha' e de forró, ritmos populares de sucesso, e

jogadores de futebol).

As crianças mostraram-se muito à vontade para contribuir, e registraram, em seus desenhos, qual o caminho percorrido por elas até a escola. Aparecem, com muito destaque, as ladeiras, os altos e baixos que compõem a Mussuca; em seguida, as árvores frutíferas, como laranjeiras, manjelão, amendoeiras, coqueiros, mangueiras, bananeiras e sapotizeiros. Há sempre uma árvore registrada, presente nas casas, servindo para o descanso das crianças na sua sombra e oferecendo seus frutos para fruição. Outros registros recorrentes foram a chuva (choveu muito no mês em que essa atividade foi realizada) e a maré.

A algazarra de algumas crianças no momento em que seus colegas retrataram a maré foi particularmente reveladora da sua representação pela comunidade, como se ela não servisse para ser retratada. Trata-se de uma reação interessante de ser registrada, que atribui à maré uma posição de inferioridade por conta da proximidade com o manguezal. Em Sergipe, o termo mangue é, por vezes, sinônimo de bagunça, caos, confusão. Assim, as crianças, com a crueza que lhes é peculiar, demonstram o estereótipo que lhes foi inculcido em relação ao mangue. À maré só vão as pessoas muito carentes.

O campo de futebol foi registrado, em pelo menos quatro casos, com tamanho desproporcional em relação às outras casas e locais retratados. A dimensão afetiva o torna maior que outros, a experiência intensa proporcionada pelo esporte e pela socialização que o acompanha é visível nos desenhos que registram não apenas o local, mas meninos brincando nele, o que o torna um 'lugar', uma referência espacial afetiva.

No caso das meninas, embora não tivesse sido esse o objetivo principal, não há como negar as diferenças em seus registros, pois alguns desenhos as colocam dentro de casa, com flores, sempre em uma representação bem tradicional do papel da mulher.

Contudo, no desenho de apenas uma menina, os carros (ou talvez caminhões) aparecem com muita evidência, maiores que as casas, assim como há um automóvel do tamanho da escola. O exercício permitiu perceber não apenas como esses meninos e meninas percebem a paisagem da Mussuca, mas sobretudo as formas como elas se inserem nela, a partir dos papéis de gênero que a comunidade desde cedo incute nas suas crianças.

### **3.2.7. O lugar dos mortos**

O cemitério da Mussuca foi uma conquista recente, que resultou da intermediação do já mencionado ‘Seu’ Laurindo, junto a políticos locais, que doaram parte do material para a sua construção. Ele tomou a si a responsabilidade por todo o processo, inclusive elegendo os critérios para a organização das sepulturas: pecadores de um lado, anjinhos de outro. Não se trata de um critério por faixa etária, mas de uma classificação arbitrária e subjetiva que dificilmente seria percebida por um olhar externo, como o da arqueologia. Esta forma de organização dos mortos foi aparentemente mantida por pouco tempo, já que o próprio ‘Seu’ Laurindo considera que hoje “é uma bagunça! Com anjo e pecador tudo junto...”

O cemitério antigo da Mussuca está situado no entorno da capela do Engenho Ilha, já prospectado arqueologicamente por Santos (2003). Não foram encontradas informações histórico-documentais que dessem conta do momento em que essa área passou a ser utilizada como cemitério. Aparentemente ele foi construído após 1855, quando os sepultamentos em igrejas foram proibidos em decorrência do surtos epidêmicos que se alastraram pelo Império, fazendo com que fossem abolidos os sepultamentos *ad sanctus* e criados os cemitérios (Andrade Lima 1994, Reis 1998). A

família Muniz Barreto sepultava seus mortos no interior da capela, e na área externa eram enterrados os brancos pobres e escravos da fazenda.

A área ocupada pelo cemitério é de aproximadamente 15m de largura por 22m de comprimento e compreende o espaço existente entre a capela e a antiga casa de farinha. Segundo o informante José Luis, que afirma ter ele mesmo sepultado uma das suas filhas junto aos pés de Nossa Senhora da Conceição, no altar da capela, quando esta já estava desativada, assim eram feitos os enterros da Mussuca:

“O cemitério era ali do lado da igreja, onde tem os lito em cima das covas. O enterro vinha de lá da Mussuca praquí, pra Ilha, era mole? No inverno na rede, não tinha caixão naquela época. Vinha na rede e enterrava, acabá levava a rede pra casa. A rede era de um véio chamado Mané Branco ele trabalhava aqui. Mais num era vendida era emprestada, num sabe, entendeu como é? Quando morria ia buscar a rede na casa dele, ele dava a rede, quando acabava de enterrar o defunto a família lavava e dava a ele lavadinha, passada ferro e guardava pra outro. Não tinha caixão, era chegar dentro do buraco e butá”. (José Luiz, ‘Paizinho da Ilha’, em entrevista a Santos, 2003)

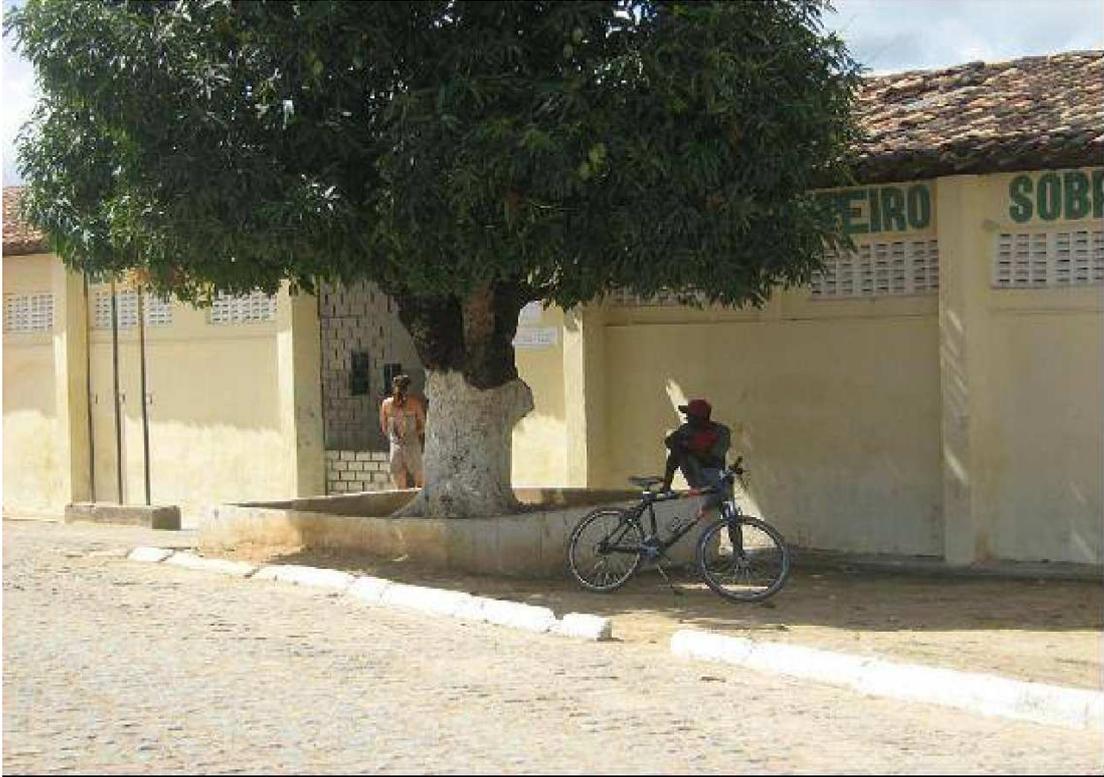


Figura 24. O lugar das crianças: Escola José Monteiro Sobral.  
Fonte: a autora.



Figura 25. O lugar dos mortos: o cemitério da Mussuca.  
Fonte: a autora.

### 3.2.8. As manifestações culturais

### **3.2.8.1. O Lambe-sujo: o corpo como cultura material**

Segundo Loren (2001), o controle do corpo é considerado como parte inerente da regra colonial, e pode ser lido não apenas no corpo em si mas também nas práticas de vestir, que são indicadoras de gênero, status e etnicidade, além de expressar a adesão a valores em situações de contato intercultural. As práticas que o corpo desempenha também podem ser entendidas como manifestação do *habitus* de Bourdieu (1974), sendo o corpo o substrato concreto deste gestual, desta performance.

Os discursos do corpo podem ser lidos nas experiências vividas, nas práticas cotidianas, constituintes, por sua vez, de uma identidade social. É então, levando em conta essa identidade, que se pode entender o processo de trocas culturais realizadas pelos sujeitos. Este é o ponto que nos interessa no registro da Festa do Lambe-sujo: o corpo como portador de uma mensagem de distintividade social.

No caso de Laranjeiras, a cultura popular mantém acesa a tradição dessa festa que representa, qual num festim medieval, alvorada e flagelo, mas que também acresce a esse pano de fundo europeu um tempero tipicamente local.

Embora aconteça atualmente na segunda semana de outubro, a Festa do Lambe-sujo ocorria anteriormente em setembro, como maneira de celebrar a liberdade, e relacioná-la às festas pela independência do Brasil. A cidade fica mobilizada, seja pela expectativa da participação direta nos festejos, seja, no campo oposto, pela movimentação de pessoas em direção à saída da cidade no final de semana em que eles ocorrem, prevenindo-se dos excessos, dos possíveis estragos em suas roupas, nas fachadas das casas, e assim por diante.

Na festa há um enredo definindo relações sociais, e papéis que são atribuídos por

gênero e faixa etária. No roteiro há exclusivamente homens, sem número limitado de participantes, enquanto as mulheres podem somente observar. Apenas uma mulher participa efetivamente do grupo, a Mãe Suzana, simbolizando uma escrava fugida que é responsável pela tarefa da alimentação.

Como a festa acontece no final de semana, na noite de sábado é feita uma coleta de alimentos na feira e nas casas na cidade. Anteriormente, essa arrecadação de alimentos era entendida como um saque, tendo seu significado sido reconfigurado de modo a ter uma recepção menos hostil por parte da população da cidade. No domingo é oferecida principalmente uma feijoada.

Às cinco horas da manhã do domingo é a hora da alvorada, quando são estourados fogos. Há poderosos toques de tambores e muita algazarra nas ruas, com um cortejo cujo objetivo precípua é o de saquear objetos de moradores, guardados no mocambo construído na praça da cidade. Estes objetos podem ser recuperados, desde que se faça uma contribuição em dinheiro. No período da tarde, o cortejo reúne todas as figuras do auto do Lambe-sujo: o rei dos lambe-sujo, a rainha, Pai Juá e Mãe Suzana, o primeiro e o segundo feitores (ou taqueiros), o cacique, a filha do cacique - ora também chamada rainha ou princesa - os negros e caboclinhos. Estes últimos, como já dito anteriormente, não têm número de participantes definido, e costumam mobilizar uma pequena multidão.

A encenação de uma centenária querela entre os caboclinhos e os lambe-sujo divide a cidade em duas facções inimigas, que seguem um enredo aparentemente simples: a rainha dos caboclinhos é raptada e deve ser resgatada das mãos dos seus captores, os lambe-sujo, pessoas que se besuntam com mel cabaú misturado a corante xadrez ou pó de carvão e óleo, para tornar sua pele negra. Esse mel é fartamente disponível, de vez que a cidade está localizada numa área produtora de cana-de-açúcar.

Essa mistura resulta numa tinta tão brilhante quanto grudenta, que deixa as pessoas irreconhecíveis.

Os lambe-sujo usam calção vermelho, um chapéu ou gorita, e empunham uma foice de madeira. Seus pés estão descalços, condição que remete à interdição consuetudinária de negros escravizados usarem sapatos. A mãe Suzana veste uma bata vermelha, com retalhos, um lenço e um cesto de palha na cabeça, com latas velhas e objetos variados, que lembram sua condição de cozinheira. O resultado final é espetacular: as figuras que vagueiam pela cidade ganham um brilho que os transmuta em seres fantásticos, surreais. Mesmo indivíduos negros se deixam lambuzar durante a festa, que vara a madrugada e atravessa o dia seguinte.

No caso dos caboclinhos, a caracterização é dada pela aplicação de corante vermelho à pele. Seus personagens personificam os indígenas: rei, rainha, cacique pajé e caboclinhos, normalmente crianças, que usam trajes com penas, saiote e cocar. Os visitantes e moradores da cidade que não forem membros dos grupos são instados a doar dinheiro para os brincantes, sob pena de terem seu corpo inteiro besuntado com tinta. Os 'iôid', como são chamadas as pessoas que não são dos grupos e/ou visitantes, devem contribuir com pequenas somas de dinheiro, que supostamente pagarão o resgate da rainha, mas servem mesmo para o pagamento de bebidas alcoólicas, consumidas em larga escala durante todo o dia.

Cabe observar que a festa é uma recriação de supostas batalhas ocorridas na cidade entre indígenas e negros. Conforme o enredo conhecido pelos atores que dele fazem parte, os lambe-sujo são sempre derrotados pelos índios, a rainha seqüestrada é devolvida após a (nunca) definitiva batalha entre seus súditos. No momento do combate, que corresponde ao auge da festa, é realizado o rapto da filha do cacique pelo rei dos lambe-sujo. Os grupos travam essa batalha final, marcada pela conquista da filha do

cacique e pela vitória incontestada dos caboclinhos. Nesse momento eles acorrentam seus adversários, que são obrigados a pedir dinheiro para comprar sua liberdade. No último ato, a cabana dos lambe-sujo é queimada, para que eles não possam retornar a sua morada.

Segundo os brincantes com os quais conversamos, nas últimas edições da festa (2003/2007), está acontecendo um processo interessante: no contexto das encenações que cantam a inequívoca vitória dos indígenas, há uma dificuldade crescente de recrutar brincantes para o grupo que ganha o jogo, já que a maioria quer se integrar ao grupo dos lambe-sujo. Cumpre destacar que não há mais grupos indígenas vivendo atualmente na região. Trata-se de uma valorização surpreendente no bojo de uma manifestação popular que mescla elementos medievais de origem europeia com elementos indígenas e negros.

A cidade de Laranjeiras possui várias edificações tombadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional – Iphan e integra o rol de cidades do Projeto Monumenta, de modo que existe ainda uma representação importante dos grupos que compõem e/ou compuseram a elite do estado. Destacadas famílias de Sergipe, herdeiras socioculturais dos antigos senhores de engenho, se não moram em Laranjeiras, fazem dela seu aclamado berço – pleno de tradição cultural e ‘civilização’ – tal como acontece em Salvador, maior cidade negra fora da África. Contudo, a presença negro-africana em Laranjeiras é hoje o traço mais característico da cidade e o que traz o maior número de visitantes e estudiosos. Na festa do Lambe-sujo, que já foi objeto de documentário e de pesquisas sobre cultura popular, a cidade escolhe representar-se como negra, nem que seja graças ao mel de cabaú, que lambuza as roupas mas é facilmente retirado do corpo. Todos o esfregam na pele e, tal como num conto mágico, o ‘manto de invisibilidade’ criado pela tinta grudenta e que deixa as pessoas irreconhecíveis, torna possível a entrega à subversão, à inversão das regras, tal como refere Da Matta (1997) sobre o

Carnaval:

“...o Carnaval é definido como ‘liberdade’ e como possibilidade de viver uma ausência fantasiosa e utópica de miséria, trabalho, obrigações, pecados e deveres, onde se pode deixar de viver a vida como fardo e castigo(...) a ‘catástrofe’ que o Carnaval brasileiro possibilita é o da distribuição teórica do prazer sensual para todos(...) O Rei Momo, Dionísio, o Rei da Inversão, da Antiestrutura, do Desregramento (...), sugere um universo social onde a regra é praticar sistematicamente todos os excessos”

Ainda segundo o antropólogo, o uso de fantasias, papel exercido pelo mel de cabauí na festa do Lambe-sujo torna possível libertar,

“des-constrói, abre caminho e promove a passagem para outros lugares e espaços sociais(...) permite passar de ninguém a alguém; de marginal no mercado de trabalho a figura mitológica de uma história absolutamente essencial para a criação do momento mágico do Carnaval.”(grifos, no original)

O feitor ou taqueiro (alusão ao passado escravista da cidade), o personagem que utiliza a fantasia para preservar sua licença para infligir dor aos outros, é uma figura altamente respeitada na festa: apenas dois homens (um para cada grupo, que, como dissemos anteriormente, não tem limite de participantes), têm autorização para fazer uso do chicote. Cumpre assinalar que eles utilizam este instrumento de poder sem misericórdia: aos corajosos, que ousam desafiá-lo - o que consiste em passar na frente do cortejo em interessantes performances ao longo do dia – ele responde com uma violência de tal ordem, que, mesmo na festa, assusta os menos avisados. Não são poucos os que trazem marcada no corpo a imprudência do encontro com os feitores.

Em *Tristes pampas*, pesquisa realizada sobre os crimes cometidos pela população escrava no Rio Grande do Sul, OLIVEIRA LIMA (1996) revela que os feitores aparecem em segundo lugar no levantamento dos homicídios perpetrados pela escravaria. Nas palavras do pesquisador:

“...nas médias e grandes unidades produtivas a autoridade senhorial fazia-se presente na figura do capataz ou feitor.(...) Dos escravizados procuravam extrair, através da vigilância e violência, o máximo de produtividade. Exigiam disciplina e subserviência”.

Figura tão dramaticamente repudiada quanto o demonstra sua reiterada escolha como alvo para o crime mais extremo, tem sua significação reinventada na festa do desregramento. Quem era odiado por garantir o trabalho através da imposição violenta da disciplina e do controle do corpo, é agora alvo de constantes desafios: os descendentes de escravos e outros esperam o ano todo na expectativa de poder fugir do feitor e expô-lo à humilhação de ver suas presas escaparem. Caso contrário, é esperar um novo ano e curar as feridas.

Segundo o ‘feitor’ com o qual conversamos, no posto há cerca de 15 anos e que havia recebido essa incumbência de parentes seus, o manejo do chicote é indispensável, e, neste caso, não há encenação, os cortes são reais e ardem muito. É um cargo em que não há rotatividade prevista.

Durante o cortejo, os principais pontos da cidade são percorridos por tribos de lambe-sujo e caboclinhos, inclusive, visitando as igrejas da cidade. Na matriz do Sagrado Coração de Jesus, construída para a elite branca da cidade, eles são recebidos pelo pároco e – do lado de fora – pela mesma multidão que, apenas alguns minutos antes, dançava e brincava enlouquecida pelos assaltos de parte a parte, ao som ensurdecedor de música profana. São também visitados os terreiros de candomblé (Dantas 1987, 1988) que estão localizados no centro histórico da cidade.

Samba nego  
Branco não vem cá  
Se vier,  
pau há de levar

Este é o mote da música tocada pelos grupos nas suas aparições no meio da

cidade, e que deixa poucas dúvidas em relação ao aspecto de confronto coletivo, sempre representado dinamicamente, e revigorado nos domingos de outubro.

Ainda que seja uma festa importante na cidade, o apoio do poder público é praticamente inexistente, segundo José Ronaldo de Menezes, o Zé Rolinha, que brinca há pelo menos 34 anos na festa. Na sua última edição, em 2007, não havia qualquer anúncio sobre a festa, e, ao final, sequer havia táxis para o transporte dos brincantes de volta a Aracaju, indicando um tratamento francamente discriminatório. O aquecimento da festa é feito por meio de carro de som, tocando apenas a música do São Gonçalo, o que é incomum, pois nos demais municípios do estado as festas giram em torno de grupos musicais ligados à produção cultural de massa, como bandas do chamado axé, ou de forró eletrônico. Essas bandas atraem multidões nas principais festas das cidades em Sergipe. Em Laranjeiras, embora isso aconteça por ocasião do Encontro Cultural, em janeiro, não ocorre na festa do Lambe-sujo, que é uma celebração integralmente assumida pela população.

Ela revive periodicamente o antigo confronto entre os três grupos étnicos envolvidos, marcado por saques, roubos, agressões, violência física e toda sorte de inversões. No I Encontro Cultural de Laranjeiras, em 1976, afirmou Diegues Júnior (1996) sobre o que denominou a ‘dança do quilombo’:

(...) “representava a fuga de africanos que procuravam abrigo no Quilombo de Palmares e os indígenas que os encontravam, dança dramática que pertence ao ciclo histórico colonial, é representada sempre em festas de Natal, escasseando, aos poucos tende a desaparecer completamente. (...) originalmente alagoana...”

Essa perspectiva de desaparecimento iminente de manifestações culturais é sempre recorrente como justificativa para as pesquisas de manifestações culturais do interior do país, mas, com um vigor invejável, eis que a suposta moribunda ‘dança do

quilombo' encontra novas formas de expressar relações sociais. Em Alagoas: diz Moreira Reis (1996):

“(...) a encenação de suas danças dramáticas pode ter sido uma forma simbólica de demonstrar a sua afronta à escravidão; só assim podemos entender a sua proibição em 1839, na cidade de Marechal Deodoro/Al”

É ainda Moreira Reis (op. cit.) que atenta para o fato de que para Alagoas há autores que atribuem a historicidade factual da festa ao ocorrido em Palmares, como Almeida (1942) ou Alvarenga (1950). O primeiro a considera como artimanha dos senhores de engenho para demonstrar sua capacidade de controle sobre os escravos e os índios. Já Mário de Andrade, em *Danças Dramáticas do Brasil*, entende e interpreta a dança como sendo uma representação indireta, não factual, “o principio da luta entre o Bem e o Mal, para explicar a luta entre índios e negros, enquanto o resgate da moça branca representaria uma releitura de motivos tais como os da cavalhada e chegança.”. Nesse sentido, há uma historicidade no auto, em que é possível identificar um fundo comum, como que obedecendo a princípios gerais de acontecimentos mais amplos, ocorridos na história nacional. Ainda em outra cidade alagoana, Piaçabuçu, a versão do Quilombo inclui um ato de ressurreição, provavelmente indicando a intervenção de catequistas na área. (apud Moreira Reis, op. cit.:165). Isso reforça a singularidade de cada um desses eventos.

Em Laranjeiras, o pacto com a fé é renovado seja na visitação à Matriz, seja na ida aos terreiros, onde prestam homenagens aos orixás ali cultuados. Ao contrário da primeira, sempre fechada, os terreiros, localizados no centro da cidade, são parte das atividades regulares do folguedo. Dantas (1991) assim analisa o Lambe-sujo: tal como em Alagoas, que faz uma rememoração da guerra de Palmares, na Serra da Barriga, o Lambe-sujo teve alteradas a data e a forma de brincadeira: muitos moradores preferem

sair da cidade a ter que agüentar a *feira de nêgo, a feira de sujo*, daí porque a data, antes confundida com as comemorações pela Independência, no 7 de Setembro, foram deslocadas por ocasião da instalação do Estado Novo. As apresentações em outubro têm ligação com as festas de Nossa Senhora do Rosário, e com as “manifestações patrióticas do 24 de Outubro, que iniciaram em cerca de 1832/1833” segundo o pesquisador Luiz Antonio Barreto (s/d). Além destas datas, acontecem apresentações também nas festas de Santos Reis e de São Benedito. Agora ressignificada, a festa também parece ter raízes na antiga luta entre cristãos e mouros. Os calções e barretes vermelhos evocam mouros e judeus, reforçando a sua posição de infieis, dominados, submetidos à fé católica, tal como nos festejos da Chegança.

Do ponto de vista histórico, é importante investigar a trajetória das relações construídas por quilombolas e indígenas – se de aliança ou confronto aberto (como indica a festa), numa formidável reconstituição de um movimento de substituição de povos nativos sofrendo perseguição, por outros estrangeiros, também alvos de ação persecutória, num arremedo da formação sócio-histórica do povo brasileiro, que transmutou diferença fenotípica em desigualdade social.

Laranjeiras hoje é negra, mas é pobre, decadente, e não teria sido a Abolição da Escravatura que teria feito com que tudo voltasse para o seu lugar, até porque não há lugar para voltar. E, na verdade, a cidade celebra um Carnaval, festa em que a suspensão das regras é a regra. Até pode-se valorizar o negro como o elemento apreciado, mas, tal como o índio, ele é vitorioso na farsa, mas inexistente na realidade cotidiana.

A tomada da cidade pelos festejos do quilombo é emblemática do processo de substituição da Athenas sergipense, das mutações da imagem da cidade branca e rica para cidade de lambe-sujos e caboclinhos, tendo o mel de cabaú como metáfora dessa apropriação, do corpo como veículo ativo de significados.



Figura 26. Na festa se encontram significados de gênero e status: a fachada da cidade-patrimônio é apropriada pelo lambe-sujo que impõe sua masculinidade. De um lado o feminino, que não se fantasia; e de outro, o masculino que toma conta da cidade.

Fonte: Edilberto Rodrigues.



#Figura 27. Única mulher no grupo do Lambe-sujo, Mãe Suzana é a cozinheira da festa.  
Fonte: Fonte: Edilberto Rodrigues.



#Figura 28. O feitor, figura do Lambe-sujo, empreende uma caçada aos fugitivos.  
Fonte: Edilberto Rodrigues.



Figura 29: Os caboclinhos, na festa, fazem a representação dos índios a serviço dos brancos, de vez que perseguem os fugitivos e queimam sua cabana. Eles são representados predominantemente por crianças, enquanto as figuras permanentes são representadas unicamente por adultos.  
Fonte: Edilberto Rodrigues.



Figura 30: Nas festas há espaço para manifestações de valorização individual: os apetrechos que identificam um brincante com uma estética negra “globalizada”: dread locks, cabaças na cintura, empunhando uma bandeira com o rosto de Bob Marley.  
Fonte: Edilberto Rodrigues.

### 3.2.8.2. O São Gonçalo

O São Gonçalo é o mais conhecido grupo folclórico de Laranjeiras. Com uma atuação que vai muito além da comunidade Mussuca, tem no currículo apresentações no Brasil inteiro, além do assédio constante da mídia e de pesquisadores da área.

Nascido em 1187 e morto em 1259, tendo sido membro da Ordem dos Dominicanos e beatificado pelo Papa Júlio III, São Gonçalo teve em D. João III, Rei de Portugal, um devoto fervoroso. A crença na existência de milagres operados por ele rapidamente se espalhou e se consolidou em Portugal, onde ele tem fama de casamenteiro. Lá, sua festa é comemorada em duas datas, em janeiro e junho. A Festa das Regateiras, feita principalmente por mulheres desejosas de casar-se, era comemorada com uma dança dentro das igrejas, mas isso não ocorre mais atualmente. Essa popularidade pode ser atestada no Brasil, e a dança do São Gonçalo ocorre em várias regiões do país.

Na Mussuca, os homens se vestem de mulher para dançar o São Gonçalo. Suas vestes brancas com fitas coloridas de vermelho e azul, balançam ritmadamente ao som de um conjunto de cordas e pandeiro, liderado pelo violeiro, também chamado de Patrão, ao qual se agrega uma mulher, a Mariposa, que canta os pontos do cancionário em louvor ao santo, também protetor das prostitutas. Há uma série de histórias sobre o santo, que falam da sua suposta filiação à nobreza, ou de seu pendor para as farras. Estas eram de tal ordem que, para controlar seus desejos pecaminosos, ele dançava com pregos nos pés (Otávio 2004).

Relata D. Nadir, Mariposa do São Gonçalo e fundadora do Samba de Pareia, que a festa tem origem na realização de louvores ao santo, que teria sido um marinheiro, daí seu espaço de atuação ser o cais do porto das cidades, com mulheres à espera dos

marinheiros. Merece nota o fato de que a Mussuca é uma comunidade que vive no entorno de uma área onde a maré é constantemente acionada para o sustento das famílias, além do relato de vários moradores sobre o emprego dos seus ancestrais como estivadores no porto de Laranjeiras, e mesmo em Salvador. São Gonçalo, sacerdote piedoso, teria urdido de forma muito criativa um estratagema para dissuadir as mulheres de ‘vida fácil’: a fim de distrair as moças do seu trabalho desviado, dançava com elas, animando-as e tentando trazê-las de volta ao rebanho do Senhor. Com instrumentos de bambu e madeira, ele tocava diariamente para as mulheres que, de tanto dançarem o dia inteiro, ao chegar a noite não se agüentavam em pé, indispostas para ‘sair para a função’. Em outras versões, apenas aos domingos - dia de missa, portanto - é que ele dançava com elas. As músicas expressavam a devoção do santo, aumentando seu poder da conversão junto às moças.

Em outro relato, conta-se que durante a dança do grupo pelas ruas afora, uma das companheiras de dança do São Gonçalo - ele brincava com sete mulheres solteiras, prostitutas - estava grávida e teria dado à luz os gêmeos Cosme e Damião, por ocasião dos ensaios promovidos pelo santo. Assim, o sacerdote viu-se compelido a cumprir o papel de parteiro, daí porque o culto a ele abrange a evangelização, o pedido de casamento e os filhos.

Assim, o São Gonçalo cumpriu o seu papel, e na Mussuca, as mulheres são impedidas de brincar no grupo, exceto pela Mariposa, que puxa os cantos junto com o Patrão. Embora não afirmem abertamente, dizendo que as pessoas já nascem com aptidão para fazer bonito nas apresentações, é possível perceber uma relativa dificuldade para a entrada de novos integrantes, que são todos aparentados entre si. D. Nadir, por exemplo, tem vários primos e filhos no samba, e seu pai tinha sido Patrão.

O grupo é constituído por 12 figuras, com os homens vestidos de mulher,

personificando as prostitutas. Duas pessoas tocam os querequechés com um palito, em movimentos verticais. A figura do Patrão, o mais velho, veste-se de marinheiro e toca a caixa, um grupo de violeiros com dois cavaquinhos e um violão. A mariposa, responsável pela guarda da imagem do santo, não tem vestimenta fixa (Dantas 1976) aponta as características do folguedo como expressão da religiosidade popular católica, já que a festa teria sido pensada originalmente como pagamento de promessa.

Analisando comparativamente as danças de São Gonçalo em outras partes do país, aparece recorrentemente o seu caráter laico, numa dança levada a cabo por devotos, leigos, num culto doméstico do santo que dançava com as prostitutas (Otávio 2004). Apesar disso, é possível perceber singularidades, como a composição mista do grupo em São Paulo, enquanto na Mussuca ela é predominantemente masculina. As origens da dança de São Gonçalo remontam a tradições populares, tendo sido registradas pela primeira vez em 1717, em Salvador, na crônica do viajante francês Gentil de La Barbinais.

Quando o crente vai pagar pela graça do milagre, procura o Patrão. Após uma negociação, fecha-se data e outras particularidades da festa, como transporte e alimentação do grupo. No dia acordado, faz-se um ensaio no período da manhã, numa igreja próxima á casa do pagador da promessa, ou dentro da própria casa; a louvação dura o dia inteiro, sendo o almoço um momento especial, m ritual de compartilhamento. Antes de comer, todos devem rezar, sendo as canções puxadas pelo Patrão. Após o almoço, há uma preparação para o louvor, iniciada com uma procissão, com a imagem do santo abrindo o caminho, nas mãos da Mariposa. A procissão, que segue pelas ruas do entorno da casa do pagador de promessa, termina em frente a sua casa, ou então no cemitério, se a promessa envolver compromisso com pessoas falecidas.

Segundo informações dos moradores do lugar, apesar de a tradição associar a

festa ao cumprimento de promessas, hoje, entretanto, exatamente por conta da apropriação da manifestação, seu caráter religioso foi substituído por um mais propriamente folclórico. Embora por vezes a celebração ainda ocorra da forma tradicional, é mais comum a brincadeira que a contrição religiosa. Esta é uma questão importante, mas não apenas relativa à mudança de natureza do ritual. Várias pessoas afirmam que, por conta da despesa realizada para uma dança inteira (seis ensaios) ou a meia dança (três ensaios), assegurar alimentação para o grupo e condições para seus integrantes dançarem, implica investimento importante de recursos, como tempo e dinheiro. Isto pode explicar a pouca procura pela versão tradicional.

O grupo de São Gonçalo, além de ser a principal atração quando se apresenta no povoado, na época da Semana Santa, é constantemente convidado para se exibir em festivais de cultura, dentro e fora do estado, o que termina por estimular o aparecimento de outros grupos ciosos do cumprimento da missão de ‘preservar a cultura’, como é o caso do Samba de Pareia.

Dentro do calendário religioso-festivo da comunidade, há a Festa do Senhor da Santa Cruz, sempre aos domingos de Páscoa. Durante o dia todo, é comum ver-se um público formado por pessoas de fora da comunidade. Dentro da igreja são afastados os bancos, e, envergando apenas colares e touca, os brincantes ensaiam para a apresentação à noite. No dia seguinte, tem-se o almoço tradicional. À tarde é rezada a missa e, logo após, sai a procissão do Senhor da Cruz, com acompanhamento dos brincantes – em suas vestes completas - cantando hinos de louvor, até a benção final, na porta da igreja, quando o São Gonçalo é dançado por eles.

Ao contrário do que acontece em grupos folclóricos, a formação do São Gonçalo foge do padrão de meia-idade que caracteriza outros grupos em Sergipe: enquanto os mais velhos estão no conjunto musical e cantam, os homens jovens dançam, sendo essa

a sua característica mais marcante.

É a sua apropriação como grupo folclórico e com tudo o que isso representa, que permite, no caso da Mussuca: 1) o reconhecimento por parte da sociedade externa quanto à representatividade do grupo; 2) a possibilidade de viagens, estaduais e nacionais; 3) o apoio logístico (material para as vestimentas e instrumentos) por parte do poder público e 4) as visitas constantes de estudiosos e pesquisadores, que servem como ‘autenticação’ da sua legitimidade.

Esta noção, interpretada pela comunidade como um indicador de prestígio interno e externo, termina por favorecer a conservação e a revitalização da cultura popular, mesmo quando os objetivos originais já não estão mais explícitos, nem mesmo para a maior parte dos integrantes do grupo.

As constantes visitas fazem do grupo um importante elo de comunicação com a sociedade envolvente. Dançando no país inteiro, suas roupas são asseguradas pela Prefeitura Municipal, mas o tratamento que lhes é dispensado ainda não é considerado suficiente. A roupa é formada por uma calça de brim branca, camisa branca sem mangas, com bicos na gola e nas cavas; saia estampada com bicos de renda, xale branco de crochê, ornado com fitas coloridas em diagonal no peito dos participantes, lenço branco com fita azul ou vermelha na cabeça. Completa o visual o uso de colares, brincos e pulseiras. No extremo de cada uma das filas, os guias tocam o pule, reco-reco feito de bambu.

As músicas repetem as principais passagens da vida de São Gonçalo, ao qual nos referimos anteriormente, depois da ‘abertura dos trabalhos’, com a saudação à Santíssima Trindade:

Ora e viva  
Nas horas de Deus amém  
Pai, Filho e Espírito Santo  
Ora viva, ora viva

Viva São Gonçalo viva  
São Gonçalo já foi santo  
Hoje em dia é marinheiro  
Ora viva, ora viva...  
Vamos embarcar com ele  
Para o Rio de Janeiro  
Pra dançar o São Gonçalo  
Tem que ter o pé ligeiro  
Quem não tem casa nem rede  
Dorme no couro da vaca

A história de vida de alguns dos moradores da Mussuca, cujos pais ou parentes iam para Salvador e Rio de Janeiro, para trabalhar no porto, como estivadores, se identificam com o santo e sua trajetória. Relatos sobre a origem da Mussuca falam sobre trocas de pedaços de terra por couros de vaca, indicando a pobreza de quem não tinha onde morar ou dormir, e que por isso, acabava seduzido pela promessa do trabalho em áreas portuárias de centros urbanos, destino de muitos dos moradores da Mussuca.

As músicas são marcadas pelos passos, dois para um lado, dois para o outro...e não apresentam muita variação nos versos, que são os mesmos, tradicionais:

Vosso Rei pediu uma dança  
É de ponta de pé, é de calcanhá  
Onde mora o nosso Rei de Conga  
É de ponta de pé, é de calcanhá

A coreografia fica um pouco mais rápida, sendo que as figuras devem encostar seu calcanhar no do Patrão. Ordenadas em filas, alternam movimentos de saudação.

#### CANTO DA CHULA

Chorei Maria, já chorei não choro mais  
a vida de solteiro, já gozei não gozo mais  
Essa primeira cantiga, para São Gonçalo eu canto  
eu perdi a minha agulha no caminho pra Amerante  
Menina minha menina  
coração de dois de ouro  
se tu quer casar comigo  
Deixe de tanto namoro

Menina minha menina  
coração de maravilha  
foi você que me ensinou  
agora tenho outra vida

Ao fim de nove jornadas, a Chula-de-encerramento fecha o espetáculo: com passinhos miúdos, semelhantes ao sapateado, as duas fileiras, ora se aproximando, ora se afastando, chegam até o altar. Em seguida, todos se ajoelham, se saúdam e dão por encerrada a dança.

Em outras versões da dança do São Gonçalo pelo país afora, não há a dança da chula, que tem vários movimentos de requebros dos quadris, numa simulação de umbigadas.

Dantas (op. cit.) aventa a hipótese de que a coincidência das letras das músicas do São Gonçalo com as entoadas por ocasião das batalhas do Lambe-Sujo e no Cacumbi, seja decorrente da proximidade da Mussuca com o Engenho Ilha. Além disso, depois do fim do cativo, os negros agora livres intensificaram os contatos com a população de Laranjeiras, dando sua contribuição ao culto a São Gonçalo.

Enquanto a Mariposa, única mulher no São Gonçalo, tem uma postura contrita, de concentração, discrição na maneira de vestir, e a serenidade necessária para quem guarda a imagem do santo, durante as apresentações, os homens travestidos requebram, em forte contraste. A faixa etária jovem, a composição quase exclusivamente masculina, os passos da chula, a roupa feminina em vigorosos corpos masculinos, portando adornos femininos como pulseiras, colares de contas, brincos coloridos, lenços e fitas, expressam todo tempo um jogo de dualidades. Com indisfarçável sensualidade, eles se exibem para o seu público o paradoxo da sua dupla condição. No caso, a cultura material emite mensagens diferentes e contraditórias que dependem do contexto para serem compreendidas. Há que se brincar com os gêneros.

A música evoca um santo, um marinheiro europeu com fama de farrista, mas o

devoto que o louva usa colares de contas, indicativas de sua origem africana. Os brincantes se tornam muito atraentes, ao mesclarem a imagem da virilidade com requiebro sem pudores para os espectadores do grupo São Gonçalo da Mussuca, que soltam gritos e participam com palmas, demonstrando sempre muito entusiasmo nas apresentações pelo país. São *pop*, pós-modernos transgredindo padrões de gênero estabelecidos.





Figura 31. Homens e mulheres em ação: posturas diferentes no São Gonçalo.  
Fonte: Reinaldo Maneguim

### **3.2.8.3. O Samba de Pareia**

O Samba de Pareia é um folguedo dançado especificamente por mulheres de meia-idade, que usam um figurino composto de saia rodada com blusa branca e tamanco de madeira. Cantam um samba de roda, marcando o ritmo com as mãos. Embora tenha o formato atual de grupo folclórico, as suas integrantes falam de uma festa que “sempre aconteceu, desde que a primeira mulher deu à luz”, e que comemora o clímax do ciclo reprodutivo. Em outras versões, o samba era dançado por ocasião das festas juninas, na comemoração do São João.

Vamo sambá de pareia  
Vamo sambá de pareia  
Menina, sapateia

O universo simbólico e de composições do Samba de Pareia é semelhante ao repertório de músicas do São Gonçalo, pois a mesma pessoa é responsável, nos dois grupos, pela composição de novas músicas: Mariposa no São Gonçalo, membro no Samba de Pareia, compartilhando idéias e significados.

São cerca de 25 componentes, cujo objetivo precípua é a diversão de pessoas já fora do ciclo reprodutivo, responsáveis pela organização do grupo. Alçado à condição de grupo folclórico, relatam a satisfação advinda da oportunidade de representar a Mussuca, tal como o faz o São Gonçalo, em festas e eventos externos.

À fase de idade mais avançada corresponderia um grau de autonomia difícil de ser desfrutado por mulheres mais jovens, cheias de afazeres domésticos e obrigações com filhos. É dessa maneira que é justificada sua composição atual, que também conta com um grupo parafolclórico, formado por crianças da escola do povoado.

Parece ser apenas uma questão de tempo que o Samba venha a desfrutar do mesmo grau de visibilidade alcançado pelo São Gonçalo, que já foi fruto de pesquisas, textos e reportagens. Geralmente, suas roupas são doadas pela Prefeitura do município, mas no caso de desgaste, elas não são substituídas com muita agilidade. Assim, as senhoras costumam responsabilizar-se elas mesmas pelas indumentárias .

Suas apresentações não seguem um ritmo cronológico específico, pois marcam o ciclo reprodutivo, numa saudação ao calendário dos nascimentos na comunidade. São as famílias que se responsabilizam pelos convites, oferecem uma festa, *a meladinha*, regada a carne e bebidas, onde dançam e cantam durante horas, para receber o novo membro da família. Tal como carpideiras às avessas, recebem ainda convidados, aos quais é permitido aprender a dançar na roda.

A ida do grupo, marcada previamente pela família interessada, é alardeada e, em geral, significa horas de dança, daí a fatura de alimentos ser um aspecto importante da

recepção. Nem todas as famílias podem arcar com os gastos que envolvem essa comemoração, mas é um momento de reforço da solidariedade feminina.

No Samba de Pareia, a comida aparece como vetor de comunicação, na dança se faz a intermediação com o sagrado, que respondeu aos pedidos formulados pelos devotos. No caso do samba, o que aparece é uma ligação com o mundo externo à família: informa-se à comunidade que mais uma criança chegou, e quem cumpre o papel desta anunciação são outras mulheres, fechando um ciclo de celebração da fertilidade

## Capítulo 4 - Paisagem, memória e arqueologia

### 4.1. Paisagem e identidade cultural

Landscape is the work of the mind. Its scenery is built up as much from strata of memory as from layers of rock. Landscapes are culture before they are nature (...) and its origins must be sought in the minds and the memories of the people who lived in (it).  
Mulk & Bayliss-Smith 1999

A arqueologia da paisagem parte do suposto de que a paisagem é mais que a realidade física: ela é um produto de processos históricos, constituída tanto por uma estrutura física quanto por aspectos simbólicos e ideológicos, sendo carregada de significados que mudam constantemente ao longo do tempo. Tanto refletindo quanto moldando relações sociais (Delle 1998), ela é definida “a partir da experiência, não só física, mas afetiva, que aciona redes, nomeia lugares, que não são apenas coisas, mas relações.” (Thomas, 1999:93, Darvill 1999). Para Mulk & Bayliss-Smith (op. cit.:362), “o ambiente no qual as pessoas vivem é simultaneamente sua paisagem, um aspecto do sistema de significados compartilhados que eles construíram, e também um mundo real de montes, florestas e edificações”. Trata-se, no caso, de investigar como a ideologia de sociedades pretéritas se materializa no espaço, entendido como um segmento do meio físico cultural e socialmente apropriado.

Uma das funções da ideologia é naturalizar a realidade social, e fazê-la parecer inocente e imutável como a própria natureza. Através da ideologia, a cultura é convertida em natureza, purgada de ambigüidades e de possibilidades alternativas. (Eagleton 1988 apud Mulk & Bayliss-Smith op. cit.)

Qualquer paisagem pode ser lida como um texto, no qual relações sociais e

políticas estão inscritas (ib.). Esse texto pode ser lido e interpretado de diferentes formas, de modo que essa leitura será sempre uma construção ideológica. A questão é que leituras ingênuas da paisagem podem cometer o erro de naturalizar essas relações.

Considerando o papel da arqueologia no processo de construção de identidades culturais, Mulk and Bayliss-Smith (op. cit.) investigaram as formas pelas quais a cultura Sámi, de pastores de renas da Lapônia, no norte da Suécia - está representada na paisagem da região, sobre a qual o grupo reivindica direitos territoriais. Esta é com certeza uma questão política, mas suprimir dela a dimensão temporal significa, para os autores, retirar dessas pessoas - tanto no passado quanto no presente - um aspecto importante da sua identidade como seres humanos.

Segundo eles, o conceito de paisagem cultural tem sido explorado de diferentes maneiras, que podem ser agrupadas em três tendências principais: 1) O ambiente como algo modificado pelo efeito cumulativo das atividades humanas. 2) A paisagem produzida por uma cultura particular em um determinado período, e o que sobreviveu dela nos dias atuais. 3) Os significados culturais associados com uma paisagem, e as metáforas, símbolos e artefatos através dos quais estes significados são expressados.

A perspectiva mais fértil é sem dúvida esta última, mais êmica que ética, que se volta para a paisagem cognitiva e seus significados culturais, analisando como comunidades passadas e presentes imprimiram seus valores nos seus assentamentos, fronteiras e lugares sagrados.

No processo de construção de uma paisagem cultural entram ainda outros aspectos, como a questão do olhar: segundo Thomas (2001), a visão tornou-se um importante elemento à medida em que a natureza tornou-se objeto de investigação, decomposta em entidades separadas pelo pensamento científico.

Foucault (2004) deu uma nova dimensão ao olhar, explorando o controle visual

como uma estratégia de poder, como no panóptico de Bentham, a partir da relação estabelecida entre quem vê e quem é visto. Essa idéia apareceu também na pintura de paisagens surgida no século XV, no norte da Itália, introduzindo a idéia de separação entre quem vê e quem é visto (ib.). Trata-se de uma visão descolada, posto que é a realidade do outro que aparece.

No caso do Brasil, os escravos aparecem como parte da paisagem, são um atributo ‘natural’, e por isso mesmo, passivo, no aguardo de uma ação. Contudo, é o processo oposto que buscamos desvelar: a constituição de uma paisagem cultural que, embora destinada à ocultação, teve um caráter ativo na construção de seu significado. Sobretudo porque a paisagem é continuamente feminizada, o que abre muitas possibilidades de reforço da idéia de relação de poder entre o que vê e é visto. Esta noção de paisagem cultural, portanto, implica a incorporação de uma visão que seja sensível e capaz de explorar metáforas, símbolos e significados nela impregnados. A paisagem é assim construída a partir de olhares específicos, atendendo a interesses e experiências diversas.

#### **4.2. Memória e identidade**

Escrevendo sobre a relação entre memória e história, Nora (1993), diz que há locais de memória porque não há mais meios de memória. Segundo o autor, a relação entre memória e história é plena de violência: a memória se opõe à história, pois a primeira seria o cotidiano das sociedades ditas primitivas, as sociedades-memória em que tudo é ritualizado; enquanto a segunda é associada às sociedades ditas civilizadas, como a francesa, segundo Nora, que persegue desesperadamente instrumentos burocráticos que produzem memória para vencer o inexorável processo de

esquecimento.

O autor brinca com um jogo de oposições, em que à figura da memória como absoluta, integrada, ditatorial e inconsciente de si, sem passado, se contrapõe uma imagem da história como sendo algo relativo, fragmentado, um exercício auto-consciente de construção do passado (esse é o papel da historiografia, que faz uma história da história).

Nora clama pela inadequação entre memória e história: “se habitássemos ainda a nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares”. É por isso que se vive um esforço enorme de produzir arquivos e mais arquivos. Se a memória é vida, o terreno onde o sagrado se instala, a história, como operação intelectual, demanda análise e discurso crítico, laicizante por excelência, daí porque a memória assume um caráter absoluto, enquanto a história necessariamente é parcial.

Só assim é possível compreender as verbalizações dos nossos informantes sobre a origem da Mussuca: “ah, mas aqui *sempre* existiu, nunca foi de outro jeito, nem teve outro nome...que Deus, quando criou as coisas, já deu logo o nome certo...!”

Nas palavras de Nora, a história deslegitima o passado vivido. Então, nas sociedades de história, em lugar de ocorrer uma exaltação do que realmente aconteceu, há a sua anulação. Pelo registro, a memória torna-se história. Esta foi a minha intenção nas conversas entabuladas com os moradores da Mussuca: manter uma memória que não resulte em negação.

Não há aqui como não fazer relação com o que acontece em sociedades cujas histórias foram fruto de profundas desigualdades, como é o caso de comunidades formadas por descendentes de escravos, que aprenderam a ocultar memórias familiares dolorosas, de maus-tratos, ou mesmo a própria imagem da submissão, no momento em que estão tentando incluir-se no cenário nacional, integrando seu patrimônio histórico e

cultural.

Ironicamente, o que foi concebido como uma forma de proteção contra a perda da terra, sempre e novamente em risco, seja pelo constrangimento físico produzido pelos empreendimentos imobiliários ou pelas várias atividades econômicas no entorno das comunidades que nem sempre as beneficiam, pode ser percebido como um encontro doloroso com a memória.

O silêncio, que era a forma de inclusão, foi rompido. O que se quer agora não são mais as histórias oficiais, que as pessoas foram compelidas a memorizar na escola, exaltando uma suposta democracia racial. Mas sim o reencontro com a experiência da memória, ainda que dolorosa, carregada das dores e dos sofrimentos dos ancestrais. Compreender este ponto de vista é essencial para entender o bloqueio das memórias, ainda que os fatos não tenham sido vividos diretamente pelos nossos informantes. Não é uma situação que se queira reviver, daí a recusa dos moradores a enfrentar a questão, seja alegando esquecimento, seja adiando a conversa para outro momento.

Assim, seja na França, para onde Nora dirige suas reflexões, seja no Brasil, onde se tenta compreender esse processo de negociação de memórias e histórias, busca-se a construção de uma memória coletiva. Tal como com os franceses, é mister interrogar a tradição nacional, ser capaz de entender as condições de sua construção. Decretado o fim da memória, necessita-se de história.

Daí porque, em contrapartida, os movimentos sociais em geral, elegem um calendário de lembranças, que celebram heróis e momentos que geralmente não estão na agenda da sociedade. No caso do Brasil, a Serra da Barriga, em Alagoas, local do Quilombo dos Palmares, foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Cultural, escolhido como memorial das injustiças e violações cometidas no Brasil colônia contra os negros escravizados. Quanto às datas, o 13 de maio foi substituído gradualmente pelo

20 de novembro. Enquanto a primeira data evoca a condição passiva da assinatura da Lei Áurea, que aboliu a escravidão no império, a outra enaltece o herói que fez a opção pela morte, em nome da liberdade.

Há quem argumente que ambas as datas são importantes, mas é bom ter uma perspectiva mais crítica: sabe-se como são construídos os processos de inculcação de idéias. Tal como Nora nos apresenta, os lugares de memória têm três dimensões: a material, a simbólica e a funcional. A Serra da Barriga é lugar de memória, cuja característica física é impressionante e inconfundível: uma serra íngreme que, ao longo dos últimos 15 anos vem sendo alvo de rituais de peregrinação. Subir a serra é um exercício que faz parte do processo de reviver o quilombo, momento de aprendizado instintivo, de experiência viva e não apenas uma data no calendário, mais um entre tantos feriados.

Os indivíduos tomam o caminho da memória como caminho da identidade. O trabalho com história oral nas comunidades permite acionar mecanismos de inclusão de indivíduos, em função da memória compartilhada em determinados momentos da história da comunidade.

A esse respeito, Pollack (1992) apresenta três critérios para a formação da memória individual e coletiva: acontecimentos, personagens e lugares. Daí estarmos recorrendo mais a noções de memórias, que falam mais de percepção de realidade, que de uma factualidade positivista. Essa aceção se encaixa à perfeição com o trabalho realizado na Mussuca: mais do que atingir alguma suposta verdade absoluta, uma narrativa linear que tenha como objetivo a comprovação das histórias, datas e lugares, a tentativa foi a de jogar com memórias, ora coletivas, ora individuais, mas sempre passando pela noção de pertencimento, com personagens e roteiros que apresentam uma história para o público externo.

Ainda nessa direção, Pollack concebe elementos constitutivos da memória individual e coletiva como sendo: 1) acontecimentos vividos pessoalmente; 2) os vividos pela coletividade à qual se supõe pertencer, e que têm um peso tal que em alguns casos é impossível saber se foi de fato vivido ou não. Nesses casos, lembra Pollack, é ainda possível falar de memória herdada, eventos que estão fora do espaço-tempo de uma pessoa, mas que por meio de socialização histórica ou socialização política são absorvidos.

Além dos acontecimentos, temos os personagens que da mesma forma podem ser vividos por projeções. Aos acontecimentos e personagens somam-se ainda os lugares, que, ainda que longínquos e jamais visitados, são incorporados à memória individual e coletiva, produzindo um sentimento de pertencimento. É esse o caso de europeus com origens na África, para os quais a lembrança é tão forte e importante para o grupo que, segundo Pollack, o lugar torna-se formador da memória. Esse nos parece o caso dos negros brasileiros, em que temos dois pontos importantes para reflexão: o tempo da escravidão e a lembrança da África.

A memória do tempo da escravidão é completamente descolada da experiência pessoal, vez que não tem apoio no tempo cronológico, mas isso não a torna mais fraca. Assim, os relatos dos moradores são cheios de memórias e histórias ouvidas, onde são muito fortes os processos de transferência e projeções dos quais fala Pollack. E que não são menos fortes por não terem sido vividos diretamente. Eles falam de forma contundente do quanto significados podem ser manipulados em condição de desigualdade social, e de como as conjunturas histórico-políticas afetam os que trafegam nesse espaço.

### 4.3. A memória negada

Na Mussuca não se fala impunemente, tal como em outras comunidades rurais, das condições indignas da escravidão. Não passa por aí o pertencimento ao lugar: na Mussuca, a vida começa *desde sempre*, e não há anterioridade para alguém da geração que chegou a este lugar e começou sua vida cercada por grandes propriedades, mas sempre manteve seu espaço de negociação territorial e política, como narram duas moradores sobre seu mito de origem:

“Daí ele fez a primeira casa, tomou posse de um pedaço de terra , aí, foi chegando mais gente, chegando e dividindo iguais né? Aí, formou famílias, cavando poços, cavando buracos para a primeira fonte, aí, ele encontraram um peixe chamado mussuca<sup>7</sup> e deu origem da Mussuca. Assim, vieram da África, não sei se africanos mesmo, descendentes mesmo...e o peixe que ele encontrou foi o mussuca...eu acho que ele deu o nome de Mussuca por motivo desse peixe , foi o primeiro poço que eles cavaram, e a terra era aquela ali...até o buraco, era nossa herança, das nossas mães, né, nossos avôs, tataravôs, a gente foi criada aí, nessa terra ai...uns ficaram aqui, outros fugiram pra ilha que eles achava mais seguro com medo de ser reconhecido, né...outros foi pra Pedra Furada, né?”

Depoimento de D. Marisete e D. Nadir, em 2004.

Muito já se discutiu sobre ‘africanismos’ no Brasil, e não quero abordar este aspecto, mas colocar que este é um ponto que parece mais feito para o público externo que para o interno, pois que as pessoas perguntam logo, no caso de estudos em um quilombo: o quanto ele é parecido com a África? É como se quisessem modelos ‘frigorificados’, utilizando aqui a expressão de Almeida, num Brasil com certeza muito desigual, mas não parado no tempo. Por que o quilombo o seria? Em tais casos, tem-se a impressão do quilombo como um anacronismo, como algo congelado no tempo e no

---

<sup>7</sup> Trata-se provavelmente do peixe mussu ou mussum, *Synbrachus marmoratus*, muito comum em diferentes regiões do país, que é pouco apreciado na culinária por conta da aparência de serpente. Essa designação dá a medida da relação do grupo com a maré.

espaço, que deveria apresentar produtos típicos e concretos da sua existência. A memória aqui é completamente torcida para se encontrar algo inusitado, o que pode facilmente degenerar para a folclorização pura e simples.

Aqui, lembro novamente Pollack (op. cit.:206) para reforçar que, embora a memória seja elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, não está se falando aqui de essencialismos, de uma identidade estática, mas de identidade negociada, seja em âmbito político, seja pessoal.

Halbwachs (2004) foca a relevância dos pontos de referência que estruturam as nossas experiências e que as inserem na memória da coletividade a que os indivíduos pertencem. Quando um grupo humano permanece muito tempo num lugar, não só os movimentos, mas também seus pensamentos passam a ser regulados segundo uma sucessão de imagens materiais que é dada pelos objetos exteriores. Assim, a paisagem é ela mesma fonte de reativação da identidade, não há memória coletiva que se desenvolva fora de um marco espacial, mais ainda, não há nenhum grupo nem nenhum tipo de atividade coletiva que não tenha alguma relação com um lugar: uma paisagem, um marco, com um conjunto de formas e cores que nos rodeiam.

As comunidades negras rurais, ou quilombos, se distinguem dos outros movimentos sociais de luta pela terra por não admitir outra terra que não a sua, a que viu seus pais e onde seus avós já estavam. A memória coletiva e a memória individual são atravessadas pela paisagem material. Esta é construída diuturnamente, em um trabalho incessante, pois a paisagem não pode ser concebida como um substrato inerte, passivo que acolhe pessoas em um cenário já dado.

No caso da Mussuca, uma característica dos seus moradores é sua relutância em falar do passado não imediato, longínquo. Quando questionados sobre o cotidiano de gerações passadas, respondem, com maior ou menor grau de indiferença, que não

lembram mais de nada, ou que não davam importância a conversas com seus pais e avós, quando acontecia de eles falarem sobre suas vidas no passado.

Esta não é uma situação incomum, se considerarmos situações em que indivíduos foram submetidos a tratamento degradante, como foi a circunstância da escravidão - seja entre indígenas ou descendentes de africanos - exercida no Brasil por mais de 300 anos. As pessoas reagem como se a mera lembrança dos acontecimentos pudesse recolocá-las de novo em cena, protagonistas de um espetáculo doloroso que, embora não tenha sido vivido diretamente, ainda hoje tem o poder de silenciá-las.

Mais ainda, elas são capazes de apagar essa lembrança como parte de uma estratégia de sobrevivência, tal como ocorreu com grupos indígenas do nordeste que assumiram a identidade de ribeirinhos, caboclos, ou como quer que os segmentos dominantes os designem. Na circunstância da opressão, aprenderam como defesa a não se reconhecer e preferiram esquecer quem eram. Contudo, observa-se mais recentemente um fenômeno de retomada de identidade entre diferentes grupos, uma emergência étnica, tal como referida por Oliveira Filho (1998), que atenta para a politização e o crescimento gradual e consistente de grupos oriundos de camadas excluídas da sociedade.

No caso da Mussuca, ainda que não o reconheçam explicitamente, o elo que os mantém juntos é o processo de construção de seu pertencimento àquele território. Se entre os mais velhos há um pudor que os impele a dizer que não sabem a origem da comunidade, entre os mais jovens esta é uma regra cumprida à risca.

As razões alegadas são diversas, mas o resultado permanece o mesmo: há uma certa dificuldade em lidar com essas memórias coletivas e individuais que construíram a paisagem da Mussuca. Para os mais velhos, esta 'entidade' da memória a ser ultrapassada é fortemente acionada pelo termo *quilombo*, um fantasma que volta e meia

reaparece. Muitos afirmam não saber se área foi ou não um quilombo, não se comprometem a provar nem uma nem outra condição.

O termo *quilombo*, que havia sido pensado para reforçar questões étnicas e históricas, pela sua origem africana e também para estimular a equiparação com Palmares, quilombo mítico e histórico, foi tomado negativamente, sobretudo pelos mais velhos, como um risco de se retomar o status de escravo. A comunidade da Mussuca inequivocamente não quer essa associação, nem deseja ser rotulada dessa forma: “Não quero essa cultura toda aí, não...”, continua o jovem, de 27 anos e sem emprego formal, a certa altura da nossa conversa “Não sei o que tanto vocês buscam aqui, a gente não vai ter mais emprego, a gente não quer saber disso, (...) eu fiz o técnico, ninguém aqui está parado no tempo”. Se no caso dos jovens esta é uma questão metafórica - eles sabem que não há perigo da volta da escravidão - para alguns mais idosos, ela incomoda profundamente. Nos vários contatos que fizemos na Mussuca, muitos não conseguiram ir além da rememoração da sua própria infância, nem mesmo se confrontados com a referência a mitos fundadores. Mais ainda, refutavam as informações dadas por algum informante disposto a colaborar.

Nessa circunstância, a arqueologia do território negro da Mussuca pode exercer um importante papel. Trazendo à luz o processo da sua construção, as estratégias da sua resistência contra a opressão, a rede de alianças forjadas na circunstância defensiva, as formas de sobrevivência engendradas, as práticas cotidianas e rituais, enfim, recuperando no solo as manifestações concretas desse passado e valorizando-as como patrimônio cultural da nação brasileira, a arqueologia pode reunir elementos para um reencontro dela com seu passado e para a construção de uma memória imbuída de orgulho étnico.

#### **4.4. Relações raciais e o papel da arqueologia**

O motivo pelo qual as discussões sobre relações raciais ocuparam o foco das atenções do país na última década, num espaço antes restrito aos corredores acadêmicos ou aos encontros promovidos pelas organizações do Movimento Negro, é que elas se tornaram mais sistematizadas e difíceis de contestar, no plano da produção de conhecimento. As evidências dão substrato à argumentação de que as condições de vida no Brasil guardam estreita relação com o pertencimento étnico e de gênero.

Diferenças superficiais transmutam-se em hierarquia social, numa simbiose viciosa, que termina por reproduzir o mesmo quadro socioeconômico da sociedade pré-Abolição: negros e mestiços dos mais variados matizes constituindo a larga base da pirâmide social brasileira, produzindo riqueza nos engenhos, minas, cafezais, cozinhas, fábricas, enquanto na camada melhor aquinhoadada, os brancos são esmagadora maioria. Da senzala à favela, como bem aponta Costa Lima (2005), sendo a formação da camada mais excluída descendente direta da opção política de abandonar à própria sorte os indivíduos egressos da escravidão, à falta de uma política social que proporcionasse atendimento adequado e oportunidades efetivas de integração. Isso resultou na composição de dois Brasis, como demonstra Santa'Anna (2003): o IDH – Índice de Desenvolvimento Humano é cindido a partir da clivagem de cor: quanto mais melanina, menor qualidade de vida.

A discussão sobre as políticas públicas, seja contrária ou favorável à adoção de políticas afirmativas, tem o mérito de provocar o debate nos mais variados cantos do país, considerando que este tópico tem freqüentado as páginas de jornais, editoriais, reportagens, divulgando para o grande público idéias quanto à viabilidade da sua aplicação. As políticas de cotas são apenas a ponta do iceberg na discussão sobre as relações raciais no Brasil e as estratégias de enfrentamento às manifestações

discriminatórias. O que se pretende discutir é a adoção de políticas de ação afirmativa, nas quais as cotas constituem tão somente um dos aspectos. Nesse caso, é perceptível o interesse da população em geral, até porque se tem a noção de que, para instituir um tratamento diferenciado para uma determinada categoria social, alguém terá que abdicar dos privilégios de ser homem e branco, numa sociedade androcêntrica que elege este como o modelo de cidadania.

Nessa discussão sobre cotas, a única que provoca uma grita geral quanto a sua possível implantação são as destinadas à população negra. Os 10% reservados nos concursos públicos para os portadores de deficiência física e os 30% da cláusula de gênero para os partidos políticos não são questionados. Entretanto, as cotas por critérios étnico-raciais provocam fortes reações, com argumentos que não emergiram quando da opção por outras políticas afirmativas que promovem a diversidade e a diferença.

Medeiros (2002) lembra ainda que o Brasil é signatário das Convenções Internacionais Para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, e da Convenção 111 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, com o governo brasileiro admitindo formalmente o impacto do racismo e a existência de uma situação de exclusão da parcela negra da população. Tais instrumentos internacionais têm força de lei. Assim, a discussão que se coloca não é *se* o Brasil irá aplicar a política de cotas, mas *quando* e *como* se processará a implantação, monitoramento e avaliação da adoção de políticas de ação afirmativa. A igualdade de oportunidades existe apenas nos discursos, que alimentam um círculo vicioso, no qual os mesmos grupos se perpetuam.

O que assusta é que, nessa linha de argumentação, a população negra é percebida como uma ameaça ao povo brasileiro, como se a presença rarefeita de negros nas universidades e em postos de maior prestígio e remuneração fosse resultado de uma falta de vontade coletiva, como se, nas relações sociais, vantagens e desvantagens

fossem fruto de uma condição biológica: assim, brancos seriam mais inteligentes, asiáticos seriam ‘naturalmente’ mais produtivos, enquanto afro-descendentes seriam indolentes, luxuriosos e preguiçosos, cujo único talento consistiria no seu vigor e exuberância física para o trabalho, o esporte e a música. Apesar da decantada chegada ao século XXI, persiste o mesmo universo discursivo das teorias de Lombroso, famoso cientista italiano que, no século XIX, exerceu forte influência na constituição do pensamento médico-legal brasileiro, e forneceu bases científicas para a visão do negro como representante de raça inferior.

A adoção das políticas afirmativas supõe que saíamos do plano da ideologia liberal mais canhestra: afro-descendentes, especialmente os que almejavam certa ascensão social, tenderiam a menosprezar tal opção, pela crença na sua capacidade individual de superar todos os obstáculos impostos. Estudantes potencialmente beneficiários/as de ações afirmativas, como as cotas, não deveriam sentir-se envergonhados, como se não pudessem, com seus próprios esforços, entrar na universidade ou ter acesso aos melhores empregos. Eles devem se perceber como credores de um sistema social altamente discriminatório, que não teve pejo algum em escravizar seres humanos e transmitir uma herança histórica, altamente negativa, em que as vítimas se tornaram rés.

Outro ponto sempre mencionado diz respeito a uma suposta impossibilidade de definição de quem é negro ou não no Brasil, em vista da forte miscigenação do povo brasileiro. A propósito, pretos e pardos compõem 44% da população, ainda segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Na produção de estatísticas sobre as condições de vida da população é impossível não se fazer referência à realização do censo populacional, onde a auto-declaração é aceita. É notório o caso do censo em que o IBGE registrou, pelo menos, 136 diferentes denominações para identificar cor/raça. A

auto-declaração, na falta de melhor instrumento de coleta dessa informação, serve para fornecer subsídios para o desenho de políticas públicas. Então, por que não aceitar esse princípio até que outra estratégia seja desenhada?

A crença na inexorabilidade da equalização da desigualdade social é uma falácia. Especialistas no campo da estatística e da economia demonstram que o abismo das condições sociais, de educação, rendimento, longevidade entre a população branca e a negra no Brasil é tão expressivo, que apenas os nossos netos começariam a perceber sutis diferenças, se forem considerados os movimentos individuais na busca da almejada ascensão social.

Está mais que comprovado que não há, do ponto de vista das relações sociais, neutralidade nas configurações históricas em que estamos mergulhados. Lembro Foucault (2004) que, ao buscar entender o poder e seus mecanismos de acumulação, o faz também pela via produtiva: o poder não se reduz à repressão, ele “produz domínios de objetos e rituais de verdade”, e não está confinado apenas ao Estado. O reconhecimento de micro-poderes e sua capilaridade é fundamental para ler esse processo de tomada de posição. Os indivíduos podem e devem exercer o poder, pois que não é algo para se possuir’.

A arqueologia tem um papel importante nessa busca dos afro-descendentes por legitimidade social. A especificidade da pesquisa arqueológica confere elementos fundamentais para a construção de versões alternativas que podem ajudar a compreender a trajetória desses grupos. Ela não tem mais qualquer ilusão no sentido de reconstruir o passado, mas sim a consciência de que pode contribuir para construí-lo no presente.

Esta arqueologia ética e politicamente envolvida, desvelando armações de pretensa neutralidade científica, supostamente ultrapassada no discurso, mas viva nas práticas, está fazendo falta. Sobretudo no caso brasileiro, onde são poucos os espaços

em que podem ser ouvidas as vozes dos excluídos. A produção de conhecimento feita pela arqueologia pode contribuir para uma visão de longo prazo dos processos tão diversos de contato cultural que tiveram lugar no país, envolvendo europeus, indígenas e africanos.

As pessoas comuns produzem história, tanto quanto os heróis que aprendemos a honrar e memorizar nas datas cívicas. Não haverá mudanças no campo do comportamento, costumes, legislação, se não expusermos com vigor nosso ponto de vista. Se não nos organizarmos, a desigualdade social será tanto mais profunda quanto mais formos coniventes com ela, fazendo vistas grossas a uma situação que já se alonga há séculos em nosso país. Parafrazeando Singleton (1999), nós somos brasileiros também.

#### **4.5. Quilombos: aspectos legais e políticos**

A partir da Constituição de 1988 uma plêiade de grupos até então sistematicamente excluídos do usufruto da riqueza nacional, passou a receber um tratamento pelo qual ao mesmo tempo em que se afirmava a diferença, se reforçava a idéia de unidade nacional. Em decorrência disso, ela recebeu a alcunha de “Constituição Cidadã”, pela diversidade de grupos sociais que obtiveram visibilidade a partir do processo constituinte que culminou com a promulgação da Carta. Assim, assumindo-se a diversidade sócio-racial que caracteriza o país, alguns direitos sociais foram implantados. Não como benesses, mas por conta da intensa mobilização social que entrou em cena após o período da ditadura militar. A população brasileira de origem africana foi especificamente contemplada em dois de seus artigos:

- 1) O artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias (ADCT) da Constituição

Federal estabelece que *“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”*

2) No capítulo “Da cultura”, §5º artigo 216, *“ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências dos antigos quilombos”*.

Nesse contexto, como resposta do Estado a estes imperativos, a discussão sobre as ‘terras de pretos’ saiu do âmbito regional e ganhou dimensão nacional. O Quilombo dos Palmares, localizado na Serra da Barriga, em Alagoas, o mais conhecido do país, foi inscrito no livro de tomo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, em 1986. Foi criada a Fundação Cultural Palmares, em 1988, para tratar das questões da titulação dos quilombos, juntamente com o INCRA. Zumbi dos Palmares foi aclamado como herói nacional, emprestando seu nome, por exemplo, ao aeroporto de Maceió.

Passada a euforia da aprovação do Dispositivo Constitucional, num contexto sociopolítico efervescente, a preocupação que se coloca como pertinente é a de que, longe de ser uma realidade auto-evidente, como esperavam alguns, a definição do conceito de quilombo mostrou-se muito mais complexa. Que comunidades rurais ou urbanas poderiam ser incluídas sob esse termo? A partir da identificação dessas situações, quais os procedimentos a serem tomados? Quais as instituições a serem envolvidas no processo de titulação? E como? Não apenas instituições públicas, mas também movimentos sociais, cuja mobilização deu substrato à discussão do Artigo? Quais as possibilidades de reconhecimento, não apenas social, mas também da legitimidade histórico-política das comunidades?

Desde a identificação ao processo de titulação, pela via da aplicação do Artigo 68, há que se produzir provas, que permitam a comprovação das formas de existência de comunidades que, no mais das vezes, foram e são marginalmente tratadas pelo Estado e

pela sociedade brasileira, que lhes apõe a chancela do atraso e da ignorância.

No âmbito do governo federal, o INCRA foi o responsável pela delimitação das terras, de 1995 a 1999, quando titulou seis comunidades. Esta atribuição foi transferida para a Fundação Palmares que, de 2000 a 2004, titulou 33 comunidades, até que a regulamentação e as novas regras deslocaram novamente a responsabilidade para INCRA, saindo o Ministério da Cultura para dar lugar novamente à atuação do órgão ligado à terra. Nessa fase foram tituladas apenas duas comunidades quilombolas (Castro 2005). Em 2005, mais de duas mil comunidades passaram a exigir do Estado brasileiro a titulação como quilombolas. A luta pela terra tendo a etnicidade como base tem se intensificado<sup>8</sup>, ainda que existam obstáculos de ordem política e jurídica a ultrapassar<sup>9</sup>.

Em Sergipe, a 23ª Superintendência Regional do INCRA trabalha com um quadro de apenas uma comunidade titulada, o Mocambo/Porto da Folha, no ano de 2000, pela Fundação Cultural Palmares. Outras onze entraram com pedido para a regularização fundiária no órgão<sup>10</sup>, aí incluída a comunidade da Mussuca, que até então não havia formalizado seu pedido. E há ainda uma comunidade, a Lagoa dos Campinhos, cujo relatório técnico de identificação e delimitação está concluído.

No âmbito do projeto de mapeamento e formação do banco de dados preliminar sobre os quilombos para a Fundação Cultural Palmares, Rafael Sanzio dos Anjos (comunicação pessoal) é o responsável pela edição do levantamento cartográfico das

---

8 Para uma análise alentada sobre o tema, ver O'Dwyer (1993), Arruti (2002).

9 Rafael Sanzio Araújo dos Anjos, comunicação pessoal em julho de 2005, na abertura da exposição: "Territórios quilombolas", realizada no Centro Cultural da Caixa Econômica, no Rio de Janeiro. A exposição percorreu várias capitais do país, além de constar da programação do 'Ano do Brasil na França', mostrando sua 'cara negra', segundo suas próprias palavras.

10 Lagoa dos Campinhos/Amparo do São Francisco; Serra da Guia/Poço Redondo; Desterro/Indiaroba; Luzienses/Santa Luzia do Itanhy; Forte/Cumbe; Caraíbas/Canhoba; Ladeiras/Japoatã; Patioba/Japarutuba; Ponta da Barra/Barra dos Coqueiros e Catuabo, no município de Frei Paulo.

comunidades quilombolas do país. Em 2001, na 1ª. edição do trabalho, sua equipe mapeou 804 comunidades; em 2005, no lançamento da 2ª. Edição (Anjos 2005), foram encontradas e registradas mais de 2800 áreas, cuja existência é notada pelas organizações de apoio, universidades, além de equipes locais do INCRA, que são deslocadas para averiguar a existência de fato dessas comunidades. Identificadas, essas áreas comporão um cadastro nacional, que servirá posteriormente para o desenvolvimento de políticas públicas direcionadas a essa parcela da população, que não raro apresenta sérias dificuldades de subsistência.

Esse vai-e-vem de responsabilidades e números ilustra algo muito mais profundo do que se pode pensar à primeira vista: a questão dos quilombos deve ser tratada pelo órgão federal ligado à cultura, que não deteria experiência sobre o processo de titulação de terras? Ou pelo ministério responsável por reger as relações de propriedade no campo, num país sabidamente injusto na distribuição de renda e de terra, mas que ainda não efetivou, por exemplo, uma política de reforma agrária que pudesse reparar as profundas desigualdades que engendraram a sociedade brasileira?

Longe de ser uma questão no âmbito estritamente administrativo, a discussão sobre o conceito de quilombo guarda relação com uma outra acerca da construção da identidade nacional, a de como os indivíduos foram alocados diferentemente em função de seus atributos sócio-raciais. A fábula das três matrizes (indígena, européia, africana) convivendo em harmonia não encontra sustentação na realidade, o que fez com que o termo quilombo hoje seja um apanágio para a ampliação do acesso a direitos básicos, como a regularização fundiária, a alimentação, o direito à propriedade, acesso ao crédito, entre tantos outros. Mais que tudo isso, coroa a inclusão dos afro-descendentes como parte efetiva da sociedade brasileira, com direito à memória e integração ao patrimônio cultural brasileiro.

A flexibilização do conceito de quilombo, que vai da imagem quase mítica do Quilombo dos Palmares ao Quilombo do Sacopã, localizado na Lagoa Rodrigo de Freitas, área nobre no coração da cidade do Rio de Janeiro, exemplifica bem esta diversidade. Se, de um lado, a crescente ‘descoberta’ de novas comunidades possibilita um maior número de inclusões, de outro a imprecisão semântica pode significar, sob outras perspectivas, o risco do esvaziamento do termo. Se tudo é quilombo, nada é quilombo...

A ressemantização do conceito, proposta principalmente pela antropologia, contribuiu para a consolidação de um movimento político em favor do reconhecimento da diversidade sócio-racial do Brasil. Ao se voltar para uma análise sincrônica das relações sociais, permitiu aos antropólogos deslocar o foco de análise para o tipo de relação mantida entre os membros de uma comunidade e destes com os de ‘fora’. Considerando a identidade étnica como sinal distintivo entre brancos e não-brancos, possibilitou a atribuição do adjetivo quilombola a diversas comunidades rurais no Brasil.

Dessa maneira, o quilombo não configuraria necessariamente um espaço geograficamente definido, historicamente documentado e arqueologicamente comprovado, vivido como *locus* de resistência ao sistema escravocrata, mas formas de relações sociais diversas em que a auto-atribuição é o ponto de partida para a inclusão de indivíduos e territórios.

Muito tem sido produzido desde os trabalhos de Vogt & Fry (1996): Rio das Rãs, na Bahia (Doria 1995, 2001); os kalunga, em Goiás (Baiocci 1995); na Bacia do Rio Trombetas, na região amazônica (O’Dwyer 1995; Andrade 1995; Marin 1995); no Rio de Janeiro (Gusmão 1995a e b); no sul do Brasil (Leite 1995). Assim, nos últimos anos, a produção acadêmica e o refinamento das questões concernentes a essas áreas têm se

constituído numa linha de pesquisa que já reclama status de independência dentro da disciplina, como o afirmam Almeida (1996) e O’Dwyer (2002), entre outros.

Para além deste número crescente, que demanda e exige atendimento para suas reivindicações, outro ponto pode ser depreendido desse cadastro dinâmico e constantemente alimentado por setores organizados da sociedade civil e pelas universidades: Quais os critérios de inclusão nesse arrolamento? Por exemplo, no Estado de Sergipe, num rol de oito comunidades, não aparecia o nome da comunidade Mussuca, no município de Laranjeiras, local conhecido como sendo terra de negros. Por que a comunidade não foi incluída? Estar na lista significa ser comunidade negra rural ou estar apta a participar de programas sociais patrocinados pelo poder público?

Para além do campo teórico, impõem-se aqui imperativos de ordem prática: esses conceitos vêm sendo utilizados para assegurar a ‘autenticidade’ de grupos sociais, de onde derivaria o merecimento da regularização da posse de terra pelo acionamento do Artigo 68, bem valioso não só em termos imediatamente ligados à sobrevivência, econômicos, mas também como substrato físico, material, *locus* onde se manifesta a identidade cultural, distintiva da sociedade envolvente.

Nesse acalorado debate travado nos campos teórico, metodológico e mesmo político, tem ocupado espaços em áreas correlatas a questão dos quilombos, como por exemplo, no IPHAN-Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional, cuja atuação tem se notabilizado pela cautela em atender favoravelmente as demandas interpostas pelas comunidades, assessoradas por núcleos de estudo, grupos de trabalho, órgãos de classe, universidades. Contando com a presença multidisciplinar de arqueólogos, historiadores, antropólogos, e, ocioso dizer, de arquitetos no seu quadro, o trabalho do órgão tem se constituído em um gargalo que tem freado os pedidos de reconhecimento.

A atuação dos técnicos ligados ao órgão expressa o entendimento de que o termo

quilombo aplicado a situações de tombamento - procedimento de conservação por excelência - é de operacionalização delicada, sendo preferível fazê-lo para o caso de proceder ao tombamento de quilombos extintos, como no caso do Quilombo dos Guimarães, estudado em Minas Gerais, num local sem população ou conflitos fundiários. Em outra situação muito instigante, um dos técnicos responsáveis, do Iphan, pelo estudo dos pedidos de tombamento de quilombos afirma que não os acata, na sua maioria, pois não quer ver “cristalizada a pobreza”. Já que, na sua perspectiva, tomar um quilombo significaria não apenas condená-lo a viver nas condições físicas precárias em que se encontram, mas tornar parte do patrimônio cultural brasileiro a carência material que caracterizaria tais comunidades.

Esta, entretanto, não é a melhor resposta, pelo fato trazer mais uma vez embutida a equivalência entre carência material e negritude. A ação política do Movimento Negro e seus aliados foi desencadeada para assegurar o acesso ao maior número possível de comunidades, e tentar compensar o completo vazio de políticas públicas direcionadas à população afro-descendente. O que se quer consolidar é exatamente o oposto: que não haja mais, ou pelo menos que seja sensivelmente reduzida a sinonímia entre negritude e pobreza no Brasil.

O que se quer valorizar é exatamente a diversidade de formas de expressão cultural e o necessário respeito ao valor intrínseco de uma parcela importante da população brasileira, que contribui, não em posição de inferioridade, para o quadro mais amplo do patrimônio cultural brasileiro.

Em análise sobre a interpretação do artigo constitucional, Brito (2002) considera que ele não delimita nenhum marco temporal para a antiguidade da ocupação, “nem determina que haja uma coincidência entre a ocupação originária e a atual”. Considera que a regulamentação do Artigo 68 pelo Decreto 3912/01, que estabelece limites

cronológicos para a existência de quilombos, entre outros critérios para a regularização fundiária, é inconstitucional, em vista da impossibilidade da demarcação desses limites.

No momento em que iniciamos nossa pesquisa, a Mussuca não havia entrado com o processo para a titulação, pelo Artigo 68. Esta era uma situação atípica, principalmente se considerarmos a construção da imagem de Laranjeiras como uma cidade negra, e a Mussuca como sendo o lugar mais negro dali.

Passado algum tempo, com a conjuntura política favorável, o aumento exponencial de comunidades negras rurais entrando com solicitações de regularização fundiária, e a ação do INCRA, que desenvolve em Sergipe metodologias específicas para o mapeamento e posterior regularização do título, além de outras iniciativas, a Associação de Moradores da Mussuca finalmente solicitou seu enquadramento como remanescente de quilombo. Contudo, o documento conta com a adesão de apenas quatro assinaturas.

Essa resistência deve ser compreendida à luz da recusa da comunidade em ser associada à escravidão e à pobreza. Alguns reagem aos que procuram registrá-los, fotografá-los, filmá-los, e respondem que eles não são suficientemente pobres para serem associados a quilombos, já que a inequívoca associação desse epíteto com pobreza compõe um binômio absolutamente indesejável para eles. A maioria das pessoas da Mussuca não quer ser vista como carente ou necessitada. Essa resistência foi reforçada ainda mais pelas dúvidas não esclarecidas sobre as implicações que a condição de remanescente de quilombo tem.

Essa iniciativa da Associação dos Moradores fez a comunidade levantar uma série de questões, como por exemplo: o que significa na prática, na vida cotidiana, ser remanescente de quilombo? Sendo o título coletivo, eles perderiam o direito às suas propriedades? Como se beneficiar dessa condição do ponto de vista econômico? Ela se

traduz em maiores e melhores possibilidades de trabalho na comunidade?

Cumprе destacar que a comunidade vem ganhando visibilidade em nível nacional, tendo recebido nos últimos dois anos duas visitas da então Ministra de Promoção da Igualdade Racial, Matilde Ribeiro, no mês de novembro, no âmbito das comemorações do Dia Nacional da Consciência Negra.

A questão da Mussuca como remanescente de quilombo se encontra em andamento (processo nº 54370.000781/06-57) e certamente servirá como modelo para outras comunidades darem seus passos na mesma direção. Contudo, é necessário lembrar que, por conta de denúncias envolvendo possíveis casos de fraudes para a titulação, principalmente no Rio de Janeiro, estão ocorrendo fortes resistências ao reconhecimento de remanescentes, sobretudo em áreas muito valorizadas. É o caso, por exemplo, do Quilombo do Sacopã, já mencionado anteriormente. A pressão está sendo de tal ordem, que os procedimentos para dar entrada no pedido de regularização fundiária em todo o território nacional estão sendo reestudados, principalmente no que diz respeito à auto-identificação e ao número mínimo de pessoas para a abertura do processo.

A Mussuca atualmente integra o mapa dos quilombos do Brasil, que vem crescendo em progressão geométrica com a incorporação de novas áreas a cada dia. Longe de serem homogêneas, elas apresentam situações singulares, provocando muita discussão sobre o tema, e permitindo expandir os conhecimentos sobre o que são, afinal, as comunidades remanescentes de quilombos no Brasil.



## Capítulo 5 - Considerações finais

“Ah, você vai sair daqui ainda sem saber o que é a Mussuca!!

É muito mais do que isso que você viu nesses dias...”

D. Isabela, presidente da Associação dos Moradores da Mussuca, janeiro de 2008

Esta dissertação é uma tentativa de contribuir para uma reflexão sobre um tema delicado e explosivo, na medida em que as antes desconhecidas comunidades remanescentes de quilombos ganharam visibilidade e passaram a reivindicar o que a Constituição de 1988 lhes assegura: o direito de acesso à terra.

Abrigada sob a pasta da regularização fundiária, a questão dos quilombos contemporâneos apresenta peculiaridades que a distinguem da questão indígena e da luta dos sem-terra. No primeiro caso, estes foram os donos da terra, e, como tal, merecem um tratamento diferenciado na legislação, sobretudo à luz da política de extermínio levada a cabo pelos colonizadores, que dizimou grandes contingentes populacionais, transformando a população indígena em acachapante minoria.

Longe de subestimar esse holocausto perpetrado há mais de 500 anos, existe, no caso em tela, uma outra especificidade: o africano não é filho da terra, ele foi seqüestrado, trazido de forma brutal até terras brasileiras para o trabalho forçado, tratado como besta de carga, e considerado menos que gente. Sem dúvida incluído como cidadão de segunda classe, mas mesmo assim ‘incluído’. A questão é que não se aceita mais essa inclusão de segunda ordem, daí a pertinência da produção de estudos específicos que dêem conta dessas comunidades e suas peculiaridades.

Há 120 anos a Abolição foi oficialmente assinada, e essa inclusão ainda está por ser consumada. É o que está por trás de um povoado como a Mussuca, por exemplo: sem rede de esgotos e sem acesso a água, – embora a canalização da adutora do São

Francisco passe pela comunidade - servida por transportes precários apesar da proximidade com a capital, sem que seus grupos folclóricos sejam dignamente remunerados, nem seus artistas valorizados.

No cotidiano, os indivíduos desenvolveram estratégias para lidar com esse racismo tão especial do Brasil. A Mussuca, como dissemos no começo da pesquisa, fez um movimento na contra-mão de direção, com seus representantes afirmando não necessitar da regularização fundiária oferecida pelo governo federal, no quadro de uma relação perpassada por clientelismo na sua contigüidade com o quintal vizinho das famílias mais poderosas do estado. Em busca de visibilidade e inclusão social, a comunidade nega sua ancestralidade escrava, refugando até mesmo possíveis benefícios advindos desse reconhecimento.

A proximidade tanto antiga quanto atual com esses vizinhos acaba resultando em negociações diárias, bem como na sua cooptação para projetos políticos que afetam a vida e a própria identidade da Mussuca. Estabelece-se uma relação de alianças cheia de ambigüidades, na medida em que, embora esses segmentos dominantes sejam vizinhos dos moradores da Mussuca, há uma forte assimetria entre esses dois grupos. Apenas os membros da comunidade negra rural dividem o mesmo chão, o chão do qual 'todos são herdeiros'.

O sentido de pertencimento aparece em suas manifestações culturais - como o Samba de Pareia e o São Gonçalo - através da manipulação da cultura material. No Lambe-sujo a ancestralidade indesejada é paradoxalmente rememorada no cabaú e no chicote do feitor, com a imagem da transmutação da Athenas sergipense em quilombo se renovando continuamente na paisagem construída como patrimônio cultural.

Esta dissertação foi uma tentativa de perceber, na paisagem de uma comunidade negra rural, marcas de um passado de exclusão e desigualdade continuamente negado,

que foram apropriadas para um outro entendimento: a memória que perpassa estas histórias não é a tristeza da escravidão, mas, na sua negação, aponta a opção pela liberdade dos caminhos na construção de uma nova identidade. Não obstante, o tempo aqui age como o fator de coesão social, na definição de quem mora onde e como. Os nomes, as histórias compartilhadas são o substrato da pertinência dos moradores da Mussuca, e sua singularidade para a questão dos remanescentes.

Conceitos mais atuais de quilombo prescindem da idéia tradicional de sua localização em áreas longínquas, inacessíveis, fora da visão e do alcance dos seus algozes. O caso da Mussuca vai nessa direção, ao não confirmar esse estereótipo: apesar da sua proximidade física com os opressores, ela esteve todo o tempo fora da vista e do alcance deles. Perto demais, numa localização que privilegiou o controle, em área elevada e protegida pela mata, a população da Mussuca constituiu uma maneira peculiar de ocupar o território que ela formou, à época da desagregação das grandes propriedades. Escolheu um lugar desafiadoramente próximo, mas que favoreceu a defesa contra incursões do governo central e dos proprietários, como o provam as constantes notícias de fugas e assaltos nas buscas aos quilombos no século XIX. Essa representação terminou por atribuir um significado de resistência aos moradores da Mussuca, uma atribuição duradoura, ainda hoje referida por eles, que se queixam da existência de preconceitos acionados à simples menção do nome da comunidade.

A forma de implantação da comunidade no morro e a paisagem que dela resultou, bem como a maneira como se mitificou a máxima pela qual “ninguém subia a Mussuca” sem dizer a que tinha vindo, foi a estratégia desenvolvida pela comunidade para a sua sobrevivência, na sua estreita proximidade com os engenhos e a população de Laranjeiras, e de resto com Sergipe d’El Rey, impondo-se como um lugar onde era necessário pedir licença para entrar. Em função dela, o eloqüente discurso dessa

paisagem construída fala mais alto que a negação atual da ancestralidade escrava.

É importante que sejam mantidas as pesquisas na área, e o material coletado possa vir a ser melhor explorado. Não apenas em termos do aprofundamento do que foi apenas apontado e sugerido aqui, mas também no que diz respeito a outros aspectos que não puderam ser abordados, como a relação da Mussuca com a cidade de Laranjeiras, em função das limitações inerentes a uma dissertação.

Do ponto de vista da pesquisa arqueológica propriamente dita, apenas um estudo foi produzido com comunidades negras rurais no estado de Sergipe, por Fabrícia de Oliveira Santos em 2004, analisando a comunidade de Serra da Guia, que já encaminhou seu pedido de titulação ao INCRA. É fundamental que ela seja desenvolvida no território negro da Mussuca, pelo manancial de informações sobre a sua trajetória que daí pode ser extraído

Com os dados já coletados é possível aprofundar alguns aspectos das relações da comunidade com o espaço, esboçadas aqui, sobretudo porque este material será incorporado aos estudos feitos pelo INCRA para o processo de regularização fundiária.

Este foi um ensaio apenas tentativo no sentido de compreender a realidade da comunidade negra rural da Mussuca, e nele defendemos que isto pode e deve ser feito a partir do arcabouço teórico-metodológico da arqueologia histórica e do suporte fornecido pela abordagem pós-processual. Muito ainda há para ser explorado, e este é um campo que ora se abre para outras contribuições.

## Referências Bibliográficas

AGOSTINI, Camila. Resistência cultural e reconstrução de identidades: um olhar sobre a cultura material de escravos no século XIX. In **Revista de História Regional** 3(2), 1998.

ALBUQUERQUE, M. Perspectiva da arqueologia histórica no Brasil. In **Anais da VI Reunião Científica da Sociedade de Arqueologia Brasileira**. Sociedade de Arqueologia Brasileira, Rio de Janeiro, pp. 35-42. 1993.

\_\_\_\_\_ Assentamentos militares: uma perspectiva de abordagem. **Historical Archaeology in Latin America**. vol. 14:19-38. 1995.

\_\_\_\_\_ Contribuição da cerâmica portuguesa ao entendimento da sociedade no período colonial. Problemas de perspectiva. In **Anais da IV Jornada de cerâmica medieval e pós-medieval : métodos e resultados para o seu estudo**. Câmara Municipal de Tondela, Tondela, 2000, pp. 65-74.

ALBUQUERQUE, M. & LUCENA, V. **Forte Real do Bom Jesus: resgate arqueológico de um sítio histórico**. CEPE, Recife, 1988.

\_\_\_\_\_ **Arraial Novo do Bom Jesus**. Graftorre, Recife.

ALBUQUERQUE, M.; LUCENA, V. & WALMSLEY, D. **Fortes de Pernambuco: imagens do presente e do passado**. Graftorre, Recife. 1999.

ALLEN, Scott J. A "cultural mosaic" at Palmares? Grappling with the historical archaeology of a seventeenth-century Brazilian quilombo. In P.P.A. Funari (org.): **Cultura material e Arqueologia Histórica**. São Paulo. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 1998, p. 141-177.

\_\_\_\_\_ Identidades em jogo: negros e índios. In L. de Almeida, M. Galindo and J. Elias (eds.) **Índios do Nordeste: temas e problemas** 2. Maceió: EDUFAL, 2000, 178

p. 245-275.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In **Frechal: terras de preto**. São Luis. Projeto Vida de Negro/SMDDH, 1996.

\_\_\_\_\_ Os quilombos e as novas etnias. In E. C. O'Dwyer (org.), **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro. ABA/FGV, 2002, p 43-82.

ANDRADE, Lucia M. M. de Andrade. Os quilombos da Bacia do Rio Trombetas: breve histórico. In E. C. O'DWYER (org.). **Terra de Quilombos**. ABA/UFRJ, julho 1995, p. 47-60.

ANDREATTA, M. Arqueologia histórica no município de São Paulo. **Anais do Museu Paulista**, vol. 18: 83-154. 1981-1982.

\_\_\_\_\_ Engenho São Jorge dos Erasmos: prospecção arqueológica histórica industrial. *Revista da Universidade de São Paulo*. vol. 41:28-47. 1999.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Cartografia para o Ensino-Aprendizagem**. Volume 1. Coleção África-Brasil. Brasília, Mapas Editora & Consultoria, 2ª edição revisada e ampliada, 2005.

ARRUTI, José Mauricio Paiva Andion. **“Etnias Federais”**: o processo de identificação de remanescentes indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. Tese (Doutorado). UFRJ/PPGAS. Rio de Janeiro, 2002, 450 p.

BAIOCCI, Mari de Nasaré. Kalunga, Sagrada Terra. In E. C. O'DWYER (org.). **Terra de Quilombos**. ABA/UFRJ, julho 1995, p.35-46.

BAKER JR., John. The search for my African-american ancestry. In **Historical Archaeology**, 31(3):7-17, 1997.

BANDEIRA, Maria de Lourdes e Triana de Veneza Sodré E. Dantas. Furnas de Dionísio

(MS). In E. C. O'Dwyer (org.), **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 213-254.

BARCELLOS, Dayse Macedo de, M. F. de Chagas, Maria B. Fernandes et al. **Comunidade negra de Morro Alto: identidade e territorialidade**. Porto Alegre, Ed. UFRGS, 2004.

BARRETO, Luiz Antonio. **Folclore - Invenção e Comunicação**.s/d

BARTH, Fredrik (Comp.). **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BASTIAN, Beverly E. Elmwood. The archaeology of twentieth-century African-american pioneers in the Great North. In Theresa Singleton (org.), **“I, too, am America”**: archaeological studies of African-American life. University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1999, p. 283-290.

BELLELI, C. & TOBIN, J. Archaeology of desaparecidos. Society for American Archaeology Bulletin, vol. 14(2): 6-7. 1985.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, **Perspectiva**. 1974.

BRASILEIRO, Sheila e José Augusto Sampaio. Sacutiaba e Riacho da Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano. In E. C. O'Dwyer (org.), **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2002, p.83-108.

BRITO, Deborah Macedo Duprat. Breves considerações sobre o Decreto n 3.912/01. In E. C. O'Dwyer (org.) **Quilombos e territorialidade**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2002, .

CASTRO, Adler Homero Fonseca. Quilombos: Comunidade e Patrimônio. In **Patrimônio –Revista Eletrônica do IPHAN**. Disponível em [www.iphan.gov.br](http://www.iphan.gov.br). Acesso 1/12/2005.

COSTA LIMA, Marcos . **Raízes da miséria no Brasil: da senzala à favela.** In [www.gajop.org.br/portugues/p.tm](http://www.gajop.org.br/portugues/p.tm) acesso em maio 2005.

DANTAS, Beatriz Góes. A Dança de São Gonçalo. In **Cadernos de Folclore.** Rio de Janeiro, MEC, DAC, FNA, CDFB, 1976.

\_\_\_\_\_ Pureza e poder no mundo dos Candomblés. In Carlos E. Moura, (org.) **Candomblé: desvendando identidades (novos escritos sobre a religião dos orixás).** São Paulo: EMW Editores, 1987.

\_\_\_\_\_ **Vovô Nagô, Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro, Graal, 1988.

\_\_\_\_\_ O jogo da memória: dos registros das lembranças às representações das etnias no lambe-sujo x caboclinhos. In **Estudos do Folclore em homenagem a Manuel Diegues Junior.** Rio de Janeiro, Maceió Comissão do Folclore/ Instituto Arnon de Mello, 1991.

DARVILL, Timothy, The historic environment, historic landscapes and space-time-action models in landscape archeology. In Peter J. Ucko e Robert Layton (eds.) **The archaeology and anthropology of landscape: shaping your lanscape.** London and New York: Routledge, 1999.

DE CORSE, Christopher R. Oceans apart: africanists perspectives of diaspora archaeology. In Theresa Singleton (org.) **“I, too, am America”:** **archaeological studies of African-American life.** University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1999, p. 132-155

DEETZ, James. **In Small things forgotten: the archaeology of early american life.** Anchor Press Books. Doubleday. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland, 1977.

DELLE, James. **An archaeology of Social space: analizing coffee plantations in**

**Jamaica's Blue Mountain. Contributions to Global Historical Archaeology.** New York, Plenum Press, 1998.

DIEGUES JR., Manuel. Danças negras no nordeste. In **Encontro Cultural de Laranjeiras: 20 anos.** Governo do Estado de Sergipe. Secretaria Especial da Cultura. Fundação Estadual de Cultura. 1996.

DORIA, Siglia Zambrotti. **Confrontos discursivos sobre território no Brasil: o caso das terras dos remanescentes de quilombos.** Tese (Doutorado). UNB/PPGAS, Brasília, 2001, 318 p.

\_\_\_\_\_ O quilombo do Rio das Rãs. In E. C. O'DWYER, (org.) **Terra de Quilombos.** ABA/UFRJ, julho 1995.

ELKIN, D. a new field of argentinian archaeology in RUPPÈ, C. & BARSTAD, J. (eds.) International handbook of Underwater archaeology. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York, pp. 313-329. 2002.

EPPERSON, Terrence. Constructing difference: the social and spatial order of the Chesapeake Plantation. In Theresa Singleton (org.) **"I, too, am America": archaeological studies of African-American life.** University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1999, p. 159-172.

EREMITES DE OLIVEIRA, J. Por uma arqueologia socialmente engajada: arqueologia pública, universidade pública e cidadania. In FUNARI, P.; ORSER, CH. & NUNES DE OLIVEIRA SHIAVETTO, S. (eds.) Fapesp/Annablume. São Paulo, 2005 pp. 117-132.

ETCHEVARNE, C. Inferências sócio-históricas no âmbito do sítio arqueológico da antiga Sé de Salvador. In Anais da XI Reunião da Sociedade de Arqueologia Brasileira, vol. 1. Sociedade de Arqueologia Brasileira, Rio de Janeiro, 2001. Pp. 35-36.

FERGUSON, Leland C. The cross is a magic sign: marks in eighteenth-century bowls of South Carolina. In Theresa Singleton (org.) **"I, too, am America": archaeological**  
182

**studies of. African-American life.** University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1999, p. 116-131.

FIGUEIREDO, Ariosvaldo. **O negro e a violência do branco: o negro em Sergipe.** Rio de Janeiro, J. Álvaro Editor, 1977.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Roberto Machado (org.). 19ª ed., Rio de Janeiro, Graal, 2004.

FOURNIER, P. & MARTINÉZ HERRERA, J. “México 1968“ : entre las fanfarrias olímpicas, la represión gubernamental y el genocídio. In FUNARI, P. & ZARANKIN, A. (eds.) **Arqueología de la represión y resistência en América Latina (1960-1980).** Brujas, Córdoba, pp. 67-102. 2006.

FRANKLIN, Maria. Power to the people: sociopolitics and the archaeology of Black Americans. In **Historical Archaeology**, 31(3):36-50, 1997.

FREIRE, Felisbelo **História territorial de Sergipe.** Aracaju, Sociedade Editorial de Sergipe / Secretaria de Estado da Cultura/FUNDEPAH, 118 p., 2005.

FUNARI, P.; JONES, S. & HALL, M. **Historical archaeology: back from the edge.** Routledge, London, 1999.

FUNARI, P.; ORSER, CH. & NUNES DE OLIVEIRA SHIAVETTO. **Identidades, Discursos e Poder: estudos da arqueologia contemporânea.** Fapesp/ Annablume, São Paulo, pp. 105-116. 2005.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. A Arqueologia de Palmares: sua contribuição para o conhecimento da história da cultura afro-americana. In J. J. Reis e F. dos S. Gomes (orgs.), **Liberdade por um Fio História dos Quilombos no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996a, p. 26-51.

\_\_\_\_\_ A República de Palmares e a arqueologia da Serra da Barriga. In

**Revista USP** (28): 6-13, 1996b.

\_\_\_\_\_ Heterogeneidade e conflito na interpretação do Quilombo de Palmares. In **Revista de História Regional** 6 (1):11-38. Verão 2001.

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos no Rio de Janeiro no século XIX. In J. J. Reis, e F. dos S. Gomes, **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 263-290.

GONÇALVES, Hortência. **As Cartas de Alforria e a Religiosidade. Sergipe (1780 – 1850)**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal de Sergipe, 1998.

GONÇALVES, Hortência e Wanderley, Lílian. A região da Cotinguiba no espaço rural, urbano e econômico no estado de Sergipe (1780-1850) in **Geonordeste** anoXV, nº 2, 2006.

GUIMARÃES, Carlos Magno. O Quilombo do Ambrósio: lenda, documentos e arqueologia. **Estudos Ibero-Americanos** 16:161-174, 1990.

\_\_\_\_\_ Mineração, quilombos e Palmares - Minas Gerais no século XVIII. In J. J. Reis & F. dos S. Gomes (orgs.) **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 139-163.

\_\_\_\_\_ Mineração colonial e arqueologia: potencialidades. *Revista de Arqueología*. vol. 9: 55-64. 1996b.

GUIMARÃES, C. REIS, F. & PEREIRA, A. Arqueologia da mineração colonial: o forte de Brumadinho, um estudo de caso (Minas Gerais/Brasil - século XVIII - XIX) in VIII Reunião de historiadores da mineração na América Latina. Universidade de Guanajuato, Guanajuato, 2004. pp.47-50.

GUSMÃO, Neusa M. M. de. **Terra de Pretos, Terra de Mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro.** Brasília. MINC/ Fundação Cultural Palmares, 1995a.

\_\_\_\_\_ Caminhos Transversos: Território e Cidadania Negra in E. C. O'DWYER, (org.) **Terra de Quilombos.** ABA/UFRJ, julho 1995, p. 61-78.

HALBWACHS, Maurice. **La Memória Colectiva.** Trad. Inês Sancho-Arroyo, Prensas Universitárias de Zaragoza, 2004.

HEAT, Barbara I "Your humble servant": free artisans in the Monticello Community. In Theresa Singleton (org.) **"I, too, am America": archaeological studies of African-american life.** University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1999. p. 193-217.

JOHNSON, M. **An archaeology of capitalism.** Blakwell Publishers, 1996.

JONES, Sian. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica in **Identities, discurso e poder: estudos da arqueologia contemporânea.** FUNARI, P.P.A. e ORSER Jr., C. E. , SCHIAVETTO, S.N.O.(orgs.) São Paulo: Annablume; Fapesp, 2005:27-44.

KERN, A. Um patrimônio mundial: os trinta povos das Missões, História, ensino e Pesquisa. vol. 1: 114-118. 1985.

\_\_\_\_\_ Escavações arqueológicas na Missão Jesuítico-Guarani de São Lourenço (RS, Brasil) Estudos Ibero Americanos, vol. 15(1):111-133. 1989<sup>a</sup>.

\_\_\_\_\_A arqueologia histórica, a historia e os trinta povos das Missões. Clio Série Arqueológica, vol. 5: 101-114.

\_\_\_\_\_Arqueologia histórica missioneira. EDIPUCRS, Porto Alegre.1998.

LEONE, M.P. e P.B. POTTER. Introduction: issues in Historical Archaeology In M.P.

Leone and P.B. Potter Jr. (eds.) **The recovery of meaning: historical archaeology in eastern United States**. Washington, DC:Smithsonian Institution Press, 1988:1-22.

LIGHTFOOT, K A. MARTINEZ & A. SCHIFF . DAILY PRACTICE AND MATERIAL CULTURE IN PLURALISTIC SOCIAL SETTING: AN ARCHAEOLOGICAL STUDY OF CULTURE CHANGE AND PERSISTENCE FROM FORT ROSS, CALIFORNIA. **AMERICAN ANTIQUITY**, VOL 63 (2): 199-222. 1998.

LEITE, Ilka Boaventura. Classificações étnicas e as Terras de Negros no Sul do Brasil. In E. C. O'DWYER (org.). **Terra de Quilombos**. ABA/UFRJ, julho 1995, p. 111-120.

\_\_\_\_\_ Quilombos e Quilombolas: cidadania ou folclorização? In **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, 5(10):123- 150, maio de 1999.

\_\_\_\_\_ **O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia**. Florianópolis: UFSC/NUER, 2002.

LIENHARD, Martin. **O Mar e o Mato. Histórias de Escravidão: Congo-Angola, Brasil, Caribe**. Salvador, EDUFBA/CEAO, 1998.

LIMA, Tania Andrade. et al. Sintomas do modo de vida burguês no Vale do Paraíba, séc. XIX: Fazenda São Fernando, Vassouras, RJ. In: **Anais do Museu Paulista. História e Cultura Material**. São Paulo: USP, Nova Série, nº. 1, p. 179-206, 1993.

\_\_\_\_\_ De morcegos e caveiras a cruzeiros e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidade e mobilidade sociais). **Anais do Museu Paulista, História e Cultura Material**, Nova Série, vol.2, p. 87-150, 1994.

\_\_\_\_\_ Pratos e mais pratos: louças domésticas, divisões culturais e limites sociais no Rio de Janeiro, século XIX. **Anais do Museu Paulista, História e Cultura Material**, Nova Série, vol. 3. p.129-191, 1996a.

\_\_\_\_\_ Humores e odores: ordem corporal e ordem social no Rio de Janeiro, século XIX. **Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 44-49, 1996b.

\_\_\_\_\_ Chá e simpatia: uma estratégia de gênero no Rio de Janeiro oitocentista. In **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, Nova Série, v. 5 p. 93-127 - jan./dez. 1997.

\_\_\_\_\_ El huevo de la serpiente: una arqueología del capitalismo embrionario en el Rio de Janeiro del siglo XIX. In A . Zarankin y F. A. Acuto (eds.) **Sed non satiata: Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea**. Buenos Aires, Ediciones del Tridente, p. 189-238, 1999.

\_\_\_\_\_ Los zapateros descalzos: la arqueología de una humillación en Rio de Janeiro del siglo 19. **Sed non satiata II: Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea**. Buenos Aires, Ediciones del Tridente. No prelo.

LOREN, Diana Dipaolo. Orthodoxies and practices of dressing in the early lower Mississippi Valley. **Journal of Social Archaeology** 1(2):172-189, 2001.

McGUIRE, Randall e Robert Paynter (eds.) **The Archaeology of Inequality**. Oxford & Cambridge, Blackwell, 1991.

MANSILLA CASTAÑO, Ana Maria. Patrimonio Afroamericano en Brasil: Arqueología de los Quilombos in **Arqueoweb - Revista sobre Arqueología en Internet** - <http://www.ucm.es/info/arqueoweb> - 2(1) abril 2000. acesso em 2005.

MARIN, Rosa Elizabeth A. Terras e afirmação Política de Grupos Rurais Negros na Amazônia. In E. C. O'Dwyer (org.) **Terra de Quilombos**. ABA/UFRJ, julho 1995, p 79-94.

MARTIN, Ann Stuart. Material things and cultural meaning: notes on the study of early American culture. In **The William and Mary Quarterly** 53(1). Material Culture in Early

America, 1996.

MATTA, Roberto Da. **O que faz o Brasil, Brasil?** São Paulo, Editora Rocco, 1997.

MATTHEWS, Christy. When do we go from here? Researching and interpreting the African-American experience. **Historical Archaeology**, 31(3):107-113, 1997.

McKEE, Larry. Food Supply and plantation order, an archaeological perspective. In Theresa Singleton (org.) **“I, too, am America”**: archaeological studies of African-American life. University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1999, p. 218-238.

MEDEIROS, Carlos Alberto, **Raça, desigualdade e ação afirmativa**. Disponível em <http://www.pallaseditora.com> acesso em Maio/2005.

MOREIRA REIS, Demian. Dança do Quilombo: os significados de uma tradição. In **Afroásia**, nº 17 , p. 159-191, 1996.

MOUER, Daniel et al. Colonoware Pottery, Chesapeake pipes, and "Uncritical Assumptions". In Theresa Singleton (ed.) **“I, too, Am American”**: Archaeological Studies of African-American Life. University Press of Virginia. Charlottesville and London, 1999, p. 83-115.

MULK, Inga-Maria and Tim Bayliss-Smith. The representation of Sámi cultural identity in the cultural landscapes of Northern Sweden: the use and misuse of archaeological knowledge. In Peter J. Ucko & Robert Layton (eds.) **The archaeology and anthropology of landscape: shaping your landscape**. London and New York, Routledge, 1999, p. 358-396.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. In **Revista USP** (28): 58-63 dez /fev 95/96.

NEVES, Paulo S. Costa. **A procura do inusitado ou o inusitado da procura?**

Reconhecimento e mapeamento de comunidades negras rurais em Sergipe. Projeto de Pesquisa. São Cristóvão, UFS, 2000. inédito.

NOELLI, Francisco da Silva. Arqueologia da sociedade moderna na América do Sul: cultura material, discursos e práticas. Resenha. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 48(2), 2005. Disponível em <<http://www.scielo.br/scielo.php.script>. Acesso em 02 de janeiro de 2007.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História: a problemática dos lugares**. Projeto História, (10), São Paulo, 1993.

NUNES, Verônica M. M. **Laranjeiras: de cidade histórica a encontro cultural: busca de elementos para a integração cultural**. Rio de Janeiro Dissertação (Mestrado) UERJ. 1993, não publicado.

O'DWYER, Eliana Cantarino. Remanescentes de quilombos na fronteira amazônica: a etnicidade como instrumento de luta pela terra. In E. C. O'Dwyer (org.). **Terra de Quilombos**. ABA/UFRJ, julho 1995, p. 121-139.

O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2002a.

\_\_\_\_\_ Os Quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In **Quilombos: identidade étnica e territorialidade** E. C. O'Dwyer (org.) Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002b, p.13-42.

\_\_\_\_\_ Os Quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In E. C. O'Dwyer (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002c, p. 255-280.

OLIVEIRA, Osvaldo M. de. Quilombo do Laudêncio. In E. C. O'Dwyer (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2002. p. 141-172.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** 4(1), 1998.

OLIVEIRA LIMA, SOLIMAR , **TRISTE PAMPA: RESISTÊNCIA E PUNIÇÃO DE ESCRAVOS EM FONTES JUDICIÁRIAS NO RIO GRANDE DO SUL: 1818-1833**. PORTO ALEGRE, EDIPUCRS, 1996.

ORSER, Charles E. **Introdução à Arqueologia Histórica**, Rio de Janeiro, Oficina de Livros, 1992.

\_\_\_\_\_ The archaeology of the African diaspora. **Annual Review of Anthropology, 27: 63-82, 1998.**

OTÁVIO, Valéria Rachid. **A dança de São Gonçalo: re-leitura coreológica e história. Dissertação (Mestrado), Instituto de Artes da UNICAMP, Campinas, 2004.**

PAIVA E SOUZA, Vânia R. Fialho Conceição das Crioulas, Salgueiro/Pe. In E. C. O'Dwyer, (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 2002, p. 109-140.

PASSOS SUBRINHO, Josué Modesto dos. **História Econômica de Sergipe (1850-1930)**. Aracaju, Editorial UFS, 1987.

PLENS, C. Arqueologia de una villa operaria del siglo XIX en San Pablo. en FUNARI, P. & ZARANKIN, A. (eds.) **Arqueología histórica en América del Sur: luz desafíos del siglo XXI**. Uniandes, Bogotá, pp. 33-104. 20004.

POLLACK, Michael. Memória e identidade social. In **Estudos Históricos, 5(10):200-215**, Rio de Janeiro, Fundação Banco do Brasil/ Editora FGV. 1992.

PONANSKI, Merrick. West Africanist Reflections on African-American Archaeology. In Singleton, Theresa. (ed.) **I, too, am America. Archaeological studies of African-**

**American life.** University Press of Virginia Charlottesville and London. 1999. p. 21-38.

PRICE, Richard. Palmares como poderia ter sido. In J. J. Reis e F. dos S. Gomes (orgs.) **Liberdade por um fio: historia dos quilombos no Brasil.** Companhia das Letras, São Paulo, 1996.

PROUS, André, **Arqueologia Brasileira.** Brasília, Editora UnB, 1992.

RAMBELLI, G. **Arqueologia até debaixo d'água.** Maranta, São Paulo, 2002.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In Luiz de Alencastro (org). **História da Vida Privada no Brasil.** Vol 2. Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_ **Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835.** Companhia das Letras, São Paulo, 2003, edição revista e ampliada..

RESENDE, Mario e Joselita Maria dos Santos Guimarães. A Geografia da Propriedade de Terras e das Técnicas Agrícolas na Imperial Cidade de Laranjeiras /SE (1850-1888). **Revista da Fapese**, 3(1):. 139-164, jan./jun. 2007.

RODRIGUÉZ SUÁREZ, R. Arqueología de una búsqueda: una búsqueda arqueológica. La historia del hallazgo de los restos del Che. En FUNARI, P. & ZARANKIN, A. (eds.) **Arqueología de la represión y resistência en América Latina (1960-1980).** Brujas, Córdoba, pp. 17-37. 2006.

ROWLANDS, M. Black Identity and the sense of the past in Brazilian national culture. In FUNARI, P.; JONES, S. & HALL, M. **Historical archaeology: back from the edge.** Routledge, London, 1999.

SANTOS, P. Contenedores de bebidas alcoolicas: usos e significados na Porto Alegre oitocentista. Tesis de Maestría, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre. Ms. 2005.

SCOTT, E. Through the lens of gender: archaeology, inequality and those of the little note in SCOTT, E. (ed.) **Those of little note: gender, race and class in Historical archaeology**. Tucson, London: The university of Arizona Press, 1994:3-26.

SCHMIDT, P.R. **Historical archaeology in Africa: representation, social memory, and oral traditions**. Lanham, New York, Toronto, Oxford: Altamira Press, 2006. 316 pp.

SANT'ANNA, Wânia. **Qual desenvolvimento? Falando de nós – os afro-descendentes no Brasil**. Comunicação apresentada ao Encontro Nacional de Entidades Negras, Rio de Janeiro, 2003.

SANTOS, Fabrícia de Oliveira. **Serra da Guia: marcas da ocupação humana na paisagem de Poço Redondo, SE**. Dissertação (Mestrado), Departamento de Geografia da Universidade Federal de Sergipe, 2004.

SANTOS, Jenilton Ferreira. **Do Fausto às Ruínas: subsídios para a exploração arqueológica no engenho Ilha em Laranjeiras – SE**. Monografia (Graduação). Departamento de História. Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2003.

SCHWARTZ, Stuart. **Slaves, peasants and rebels: reconsidering Brazilian slavery**. Urbana, University of Illinois Press, 1992.

SENATORE, M.X. Arqueología e historia en la colonia española de Floridablanca (Patagonia, siglo XVIII). Serie Proyecto Floridablanca. Editorial Teseo, Buenos Aires. 2007. (Capítulo 2 “Arqueología Histórica y Estructuración Social: Perspectiva Teórico- Metodológica”, pp. 57-78.

SENATORE, M. X., S. Buscaglia, M. Bianchi Vilelli, M. Marschoff, V. Nuviala, y C. Bosoni. 2006. Imágenes de Floridablanca. La Construcción material y narrativa de la Colonia Española de San Julián (Siglo XVIII). Arqueología de Fuego-Patagonia. Levantando piedras, desenterrando huesos... y develando arcanos., Punta Arenas. En

prensa. 2006: 1-32.

SENATORE, M. X. & ZARANKIN, A. Leituras da sociedade moderna em Latinoamerica: cultura material, discursos e práticas. Em ZARANKIN, A. & SENATORE, M.X. (eds.) *Arqueología da Sociedade moderna na América do sul Del Tridente*, Buenos Aires, 2002. Pp. 5-18.

SINGLETON, Theresa A. Facing the Challenge of a Public African-American Archaeology. In **Historical Archaeology**, 31(3):146-152, 1997.

\_\_\_\_\_The Archaeology of Slavery in North America. In William H. Durham (ed.), **Annual Review of Anthropology**, 24:119-140, 1995.

\_\_\_\_\_An Introduction to African-American Archaeology. In Theresa Singleton (ed.) **“I, too, am America”:** **archaeological studies of African-American life**. University Press of Virginia, Charlottesville and London. 1999, p.1-20.

SOUZA, Marcos André Torres e Luís Claudio Pereira Symanski. **Slave Communities and Pottery Variability in Western Brazil: The Plantations of Chapada dos Guimarães**. No prelo.

SPENCER-WOOD, S.Diversity and nineteenth-century domestic reform: relationships Amon classes and ethnics groups in **Those of little note: gender, race and class in Historical archaeology**. Tucson, London: The university of Arizona Press, 1994:175-208.

\_\_\_\_\_Toward an historical archaeology of materialistic domestic reform. en MCGUIRRE, R. *The Archaeology of. Inequality*. Blackwell, Oxford. 1991:231-286.

STEIN, G. J.The Archaeology of Colonial Encounters. **Introduction: The Comparative Archaeology of Colonial Encounters**. G. J. Stein (ed.) pp: 1-29). School of American Research, Press. 2006.

SYMANSKI, L. Espaço privado e vida privada em Porto Alegre no século XIX. EDIPUCRS, Porto Alegre, 1998.

\_\_\_\_\_. **Slaves and Planters in Western Brazil: Material Culture, Identity and Power.** Tese (doutorado). Department of Anthropology, University of Florida, 2006.

SYMANSKI, Luís Claudio Pereira e Marcos André Torres de Souza. **Material Life and Landscape in a Western Brazilian Maroon: The Quilombo do Pingador. No prelo.**

THIESSEN, B. As paisagens da cidade: arqueologia da área central da Porto Alegre do século XIX. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, 1999.

\_\_\_\_\_. Uma arqueologia das indústrias em Porto Alegre e o potencial informativo da antiga cervejaria Brahma. Revista do CEPA: 17-25. 2004.

\_\_\_\_\_. Fábrica, identidade e paisagem urbana: arqueologia da Boop Irmãos. Tesis doctoral, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, 2005.

THOMAS, Julian. Archaeologies of place and landscape. In Ian Hodder (ed.) **Archaeological Theory Today.** London, Polity Press, 2001, p.7-18.

TILLEY, Christopher. **Metaphor and Material Culture.** Oxford, Blackwell Publishers, 1999.

TOCCHETTO, F. Joga la nos fundos! Sobre prática de descarte de lixo doméstico na Porto Alegre oitocentista. **Arqueología en América del Sur**, vol. 1(1):47-75. 2004.

TOCCHETTO, F; OLIVEIRA, A. ; CAPPELLETTI, A.; SYMANSKI, L. & OSÓRIO, S. **A faiança fina em Porto Alegre: vestígios arqueológicos de uma cidade.** Unidade/SMC, Porto Alegre, 2001.

TORRES DE SOUZA, M. 2002. Entre práticas e discursos: a construção social do espaço no contexto de Goiás no século XVIII. Em ZARANKIN, A. & SENATORE, M.X. (eds.) **Arqueología da Sociedade moderna na América do sul** Del Tridente, Buenos Aires, 2002. pp. 63-86.

UPTON, Dell. White and Black Landscapes, Robert Blair St. George (ed.), **Material life in America 1600-1860**. Boston, Northeastern University Press, 1988.

VOGT, Carlos e Peter Fry. **A África no Brasil: Cafundó. Linguagem e Sociedade**, São Paulo, Educamp/Companhia das Letras, 1996.

VILLAR, D. Arqueologia da água: evolução tecnológica do abastecimento da cidade de São Paulo, dos séculos XVI ao XIX. Revista da Associação dos Engenheiros da Sabesp, 45-46. 2004.

VILLAR, D. & FONSECA, F. Bombas elevatórias: um estudo de arqueologia industrial. Revista Eletrônica da Unicamp. I Encontro em Patrimônio industrial, Comitê Brasileiro de Preservação do Patrimônio Industrial. 2004.

WEICK, Terry. The archaeology of maroon societies in the Americas: resistance, cultural continuity and transformation in the African Diaspora. In **Historical Archaeology**, 31 (3):81-92, 1997.

YENTSCH, A. THE SYMBOLIC DIVISION OF POTRO: SEX-RELATED ATRIBUTOS OF ENGLISH AND ANGLO-AMERICAN HOUSEHOLD POTS. EM MCGUIRRE, R. THE ARCHAEOLOGY OF INEQUALITY. BLACKWELL, OXFORD. 1991.192-230.

ZANETTINI, P. Arqueologia histórica de Canudos: estudos preliminares. Centro de estudos Euclides da Cunha/Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 1996.

\_\_\_\_\_ Por uma arqueologia de Canudos e dos brasileiros iletrados. Canudos:167-172. 1996b.

\_\_\_\_\_ Arqueologia e reconstituição monumental do Parque Estadual de Canudos. Centro Euclides da Cunha, Salvador, 2002.

ZARANKIN, A. & ACUTO, F. Sed non satiata: teoria social em la Arqueología latinoamericana contemporânea. Del Tridente, Buenos Aires. 1999.

ZARANKIN, A & NIRO, C. La materialización del sadismo: arqueologia de la arquitectura de luz centros clandestinos de detención de la dictadura militar argentina (1976-1983). Em In FUNARI, P. & ZARANKIN, A. (eds.) **Arqueología de la represión y resistência en América Latina (1960-1980)**. Brujas, Córdoba, pp. 159-1980. 2006.

ZARANKIN, A. & SALERNO, M.El sur por eu sur: una revisión sobre la historia y el desarrollo de la arqueologia histórica en América meridional.Em **Vestigios Revista Latino-Americana de arqueologia histórica** vol. 1nº1 Jul./Dezembro. ARGUMENTUM, Belo Horizonte, pp. 17-47.

ZARANKIN, A. & SENATORE, M.X. (eds.) **Arqueología da Sociedade moderna na América do sul** Del Tridente, Buenos Aires, 2002. pp. 63-86.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)