



**Universidade Federal do Amazonas – UFAM  
Museu Amazônico  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

**“AQUI É UMA PARENTESA SÓ”: Conjugalidade, Gênero e Identidade na  
Comunidade Quilombola de Narcisa – Capitão Poço/PA**



**RAIMUNDA CONCEIÇÃO SODRÉ**

MANAUS - AM  
2015

RAIMUNDA CONCEIÇÃO SODRÉ

**“AQUI É UMA PARENTESA SÓ”: Conjugalidade, Gênero e Identidade na  
Comunidade Quilombola de Narcisa – Capitão Poço/PA<sup>1</sup>**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS/UFAM, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Dra. Márcia Regina Calderipe Farias Rufino.

MANAUS - AM

2015

---

<sup>1</sup>Foto de capa: Dia da capinação do centro da comunidade realizada coletivamente: Raimunda Conceição Sodré, Abril, 2013.

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S679“ Sodré, Raimunda Conceição  
“AQUI É UMA PARENTESA SÓ”: Conjugalidade, Gênero e  
Identidade na Comunidade Quilombola de Narcisa – Capitão  
Poço/PA / Raimunda Conceição Sodré. 2015  
231 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Márcia Regina Calderipe Farias Rufino  
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade  
Federal do Amazonas.

1. Quilombola. 2. Gênero. 3. Conjugalidade. 4. Identidade. I.  
Rufino, Márcia Regina Calderipe Farias II. Universidade Federal do  
Amazonas III. Título

**“AQUI É UMA PARENTESA SÓ”: Conjugalidade, Gênero e Identidade na  
Comunidade Quilombola de Narcisa – Capitão Poço/PA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas  
– PPGAS/UFAM, como requisito parcial para a obtenção  
do título de Mestre em Antropologia Social.

Data de defesa: 19 de junho de 2015.

**Banca examinadora**

Márcia Regina Calderipe Farias Rufino - Presidente  
Membro  
Doutora  
Universidade Federal do Amazonas - Brasil

Fátima Weiss  
Membro Interno  
Doutora  
Universidade Federal do Amazonas - Brasil

Ana Lídia Nauar Pantoja  
Membro Externo  
Doutora  
Universidade do Estado do Pará

Ana Carla dos Santos Bruno  
Suplente  
Doutora  
Universidade Federal do Amazonas

Maria Helena Hortolan Matos  
Suplente  
Doutora  
Universidade Federal do Amazonas

*Para meu pai Pedro (In memorian), que me ensinou a ser forte;  
À minha mãe Tereza, razão da minha vida e dos meus esforços;  
À Derilene (In memorian), pequena quilombola, cujo corpo não suportou a energia vibrante que continha, e hoje transita num espaço livre, com seu sorriso largo e olhar cativante. A você minha companheira nos banhos gelados no Igarapé Bermiro!*

## AGRADECIMENTOS

Tudo é possível para quem é guiado pelo axé. Energia vital que dá força, alegria e vigor para seguirmos e realizarmos sonhos, objetivos, projetos de vida.

Energia que me guia e força para encerrar essa fase de minha vida, fechando um ciclo, para dar lugar a outro que já se inicia, porque a vida é feita de ciclos, como presume a circularidade, um valor civilizatório afro brasileiro. E para fechar o ciclo que iniciei em 2012, quando ingressei no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal do Amazonas, foram muitos aqueles que compartilharam comigo esse período de aprendizado acadêmico e de vida.

Nesse período experimentei! Experimentei os saberes e práticas antropológicos, a vida no “mundo secreto” e às vezes hostil da pós-graduação, zonas de conhecimentos “interditos”, amizades, trocas, alegrias e dores. Experimentei o impacto da separação mais forte e mais dolorosa que já senti. Experimentei incisões em meu corpo jamais violado por instrumentos cirúrgicos. Experimentei outros lugares, outras culturas, outras pessoas. Permitir-me ser afetada, e mesmo quando não me permiti fui invadida, por experiências que me ensinaram que a vida é um ciclo, está em constante movimento e nós a “encenamos” ou somos marionetes a encená-la. Nessa encenação da vida tenho muito a agradecer.

Agradeço a Deus pelo dom da vida. A fé que me ampara nesse percurso que é a vida.

Agradeço ao meu pai, que agora liberto da matéria que o aprisionava neste mundo, acompanha-me pelos lugares por onde ando.

Agradeço à minha mãe, por ter me ensinado que eu poderia ser o que eu quisesse e que jamais deixou de acreditar que eu chegaria ao fim dessa jornada. Agradeço-te mãezinha pelas orações, pela coragem e por você ser tão sábia e ainda, minha mãe.

Agradeço a minha rede de parentes próximos: irmãos, sobrinhos e cunhadas e cunhado, importantes tanto em minha vida, quanto nesse momento. Ensinam-me a tolerância e o amor ao próximo de forma intensa e incondicional.

Agradeço a minha rede de parentes social e afetivamente construída através da convivência e das experiências compartilhadas na casa do PPGAS, no Cosmo Alphaville, no Bairro Educandos e no Alvorada I.

Aos amigos de curso: Ana Luiza, Lilian, Daniel, Kalinda, Genoveva, Aparício, Gláucia, Emanuel, Rancejânio, Fernando, Flávio, Alvatir, Denis, Marília, Rose e Andrés (Se esqueci de alguém, perdoem-me, já é o cansaço que me domina).

Aos amigos-irmãos da família “paratiense” com quem dividi a casa, a comida, as frustrações, as festas e as alegrias: Socorro, Luciana, Rondinelle, João, Ruti e Josias Sales.

Agradeço a minha querida Elena que “cantou a minha canção” quando em determinado momento fraquejei. Obrigada pelo apoio e pela hospedagem. Agradecimento extensivo ao Guaraciaba, a Dona Maria e ao Rafael. E também a rede de apoio que teceu para me dar suporte no restabelecimento de minha saúde, a Doutora Lígia e ao Doutor Guaraney (que agora continua sua missão no outro plano da vida).

Agradeço a minha amiga, irmã de alma, Maria Magela Mafra, com quem divido os prazeres e as angústias da pesquisa etnográfica em comunidades quilombolas. Mas também dividimos e compartilhamos risos, intimidades, amigos, orientações, alegrias, bebidas e comidas. Pessoa que aglutina, envolve e transita entre categorias, pessoas, e ambientes, com palavras sinceras, sorriso fácil e alegre por natureza. Agradeço ao seu esposo e amigo Gino, pela paciência com que nos conduz nos momentos de estudo, reflexão e divertimentos. E ao Gabriel, que divide comigo não só a data de aniversário, mas também sua Magela querida. Obrigada, amiga!

Agradeço ao pessoal do Alvorada I: Rosseline, amiga e companheira que divide comigo a família, o quarto, as experiências de campo. Agradeço por me apresentar Manaus em suas várias facetas, especialmente as noturnas. E também a sua família com quem convivi e entendi porque de sua generosidade. E ainda agradeço a Valéria, pessoa meiga, inteligente e tão acolhedora. Rosseline e Valéria vocês tem um lugarzinho especial na minha vida e na minha casa, claro!

Agradeço aos professores do PPGAS que compartilharam os conhecimentos adquiridos com quem tive a oportunidade de conviver mais diretamente através das disciplinas ministradas: Deyse, Sidney, Bassini, Tereza, Myrtle Shock e Alfredo Wagner. E aqueles com quem convivi pelos corredores e eventos: Ana Carla e Maria Helena. As professoras Elisete e Miriam pela disciplina Antropologia das Relações de Gênero. Agradecimento especial à professora Miriam Grossi pela receptividade e pela oportunidade de vivenciar outros ambientes acadêmicos e dialogar com sua rede de pesquisa e os vários eventos e pesquisadores com os quais tive contato durante o intercâmbio na UFSC.

Agradeço a Franceane, nossa secretária do PPGAS, sempre tão solícita comigo.

Agradeço à Secretaria Executiva de Educação do Estado do Pará pela licença remunerada e pela bolsa de estudo, que me proporcionaram as condições materiais para a permanência em Manaus e a realização da pesquisa de campo.

Agradeço ao meu amor Alexandre Marques Batista que mesmo sem cursar antropologia, está tornando-se junto comigo um “antropólogo”. Obrigada, pelo companheirismo, pela compreensão, pelo cuidado, pelo carinho, pelas palavras sinceras que me acalentavam nas horas de angústia, pela confiança e por sonhar junto comigo este sonho, que é nosso. Enfim, estamos fechando esse ciclo!

Agradeço à minha orientadora, Márcia Calderipe por ter aceitado construir junto comigo esta etnografia. Obrigada pela leitura cuidadosa, pelas dicas, pelos livros emprestados, pela sugestão de escrita, pela paciência e compreensão em esperar o meu tempo de escrita. E principalmente pelos últimos momentos em que nos debruçamos intensamente sobre o texto, para então finalizar a versão que aqui apresento. E agradeço ainda pela hospedagem em Florianópolis por ocasião do PROCAD. Agradecimento extensivo ao seu esposo Dilton, ao Flávio e ao Diltinho pelo acolhimento.

Agradeço aos amigos que leram as primeiras versões deste trabalho e deram sugestões importantes para a análise aqui empreendida: Magela, Rondinelle e Socorro. Ao Rondí, agradecimento especial por ter me apresentado ao Narcisa. À Elizete Ranzi pela revisão ortográfica e ao Lup pela tradução do resumo.

Agradeço a minha amiga Greice que sempre me acode nos momentos de apuros, seja fazendo apenas companhia, me fazendo rir e relaxar ou lendo o texto e fazendo correções que já passam despercebidas pelo olhar cansado.

Agradeço a Elias Tuma, engenheiro agrônomo da Sede do INCRA em Belém pela presteza com que me atendeu cedendo o material solicitado. E a Petrônio Medeiros, historiador que compôs a equipe técnica que elaborou o RTID em Narcisa juntamente com a antropóloga Ana Lúcia Nauar e a topógrafa Juçara Azevedo.

Agradeço aos amigos queridos de Conceição do Araguaia, que apesar de estar longe, sempre me acolhem quando retorno para casa: Carlindomar, Nicolly, Geusilene, Dona Diva, Seu Zé, Darlan, Paulo Carioca, Fran, Filipe, Josimeire e Carmem.

E finalmente agradeço aos moradores de Narcisa por abrirem as portas de suas casas para me receber e construir comigo esta etnografia. Por compartilharem comigo suas histórias de vida, suas memórias de trabalho, alegrias e sofrimentos, suas festas, seus alimentos, seu dia a dia. A todos, mulheres, homens, crianças, adultos, jovens, idosos, que ao “cantarem a canção de sua vida” revelavam um pouco de si e muito de seu grupo social.

A todos obrigada!



*A memória compõe nossa identidade. É por intermédio da memória que construímos nossa história. Ao construir a memória, construímos lembranças, que para existir precisa do outro e necessita ser compartilhada .*  
*(Franklin Esparth Pedroso)*

## RESUMO

Esta dissertação é uma etnografia realizada na Comunidade Remanescente de Quilombo de Narcisa, localizada no Nordeste Paraense, na área rural do município de Capitão Poço, Pará. A partir dos dados coletados durante o trabalho de campo e com o diálogo permanente com as categorias analíticas dos campos conceituais *quilombo* e *gênero*, a pesquisa teve como eixo norteador a verificação e a análise de como os sujeitos sociais em processo de construção da identidade quilombola representam ou criam mecanismos de representação para suas escolhas conjugais. A Conjugalidade do grupo foi percebida estreitamente vinculada à rede de parentesco estruturada em torno da dicotomia “de dentro” e “de fora”, categorias estas acionadas pelos agentes sociais para definir e diferenciar o parente do não parente e, ainda, determinar regras para a escolha do cônjuge preferencial. A pesquisa explorou a Conjugalidade do grupo a partir das regras que regem a escolha do cônjuge “preferido”, das estratégias dos agentes sociais para consumir a união conjugal, do *status* das uniões percebidas em campo e da relação entre os cônjuges no cotidiano da comunidade.

Palavras – chave: Quilombola, Gênero, Conjugalidade, Identidade.

## ABSTRACT

This dissertation is an ethnography conducted in the Remnant Community *Quilombo* Narcisa, located in the Northeast of Pará, in the rural zone of the municipality Capitão Poço. From data collected during field work and the constant engagement with the concepts of quilombo and gender, the point of departure of this research is an analysis of how the social subjects in *quilombola* identity construction process represent or create mechanisms for their marital choices. The conjugality was perceived to be closely linked to kinship networks structured around the dichotomy "inside" and "outside". These categories are triggered by social agents in order to define and differentiate the relative and non-relative, and also determine rules for the preferred choice of spouse. The research explored the conjugal group from the rules governing the choice of "preferred" spouse, strategies of social actors to consummate the conjugal union, status of unions perceived in the field and the relationship between the spouses in the daily community life

Key - words: Quilombo, Gender, Identity, Conjugality

## LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

ACORQUIN	Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Narcisa
CEDENPA	Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará
CNPJ	Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica
Dj	Disc Jockey
DVD	Digital Versatile Disc
EMBRAPA.	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
H	Homem
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INSS	Instituto Nacional de Seguridade Social
J	Jovens
M	Mulher
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
NAEA	Núcleo de Altos Estudos da Amazônia
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PA	Pará
PPGAS	Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFRN	Universidade Federal do Rio Grande do Norte
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina

## LISTA DE IMAGENS

- |           |  |       |
|-----------|--|-------|
| <b>01</b> | Localização da Comunidade Quilombola de Narcisa  | p. 29 |
| <b>02</b> | Croqui do Núcleo Central da Comunidade Quilombola de Narcisa   | p. 37 |
| <b>03</b> | Croqui do Antigo território do Sítio Narcisa   | p. 68 |
| <b>04</b> | Território da comunidade quilombola, com os lotes que foram expropriados pelos colonos e depois regularizados pelo INCRA na década de 1980                               | p. 85 |
| <b>05</b> | Planta do território reivindicado pela comunidade que mostra a concentração em uma única área através da compra dos lotes pelo fazendeiro Mitchio Sato na década de 1990 | p. 86 |
| <b>06</b> | Planta do Território de Narcisa aguardando titulação definitiva: área de 618, 9320 há; perímetro de 12.610,13 m  | p. 87 |

## LISTA DE FOTOGRAFIAS

<b>Foto 01</b>	Ruína da casa de Dona Maria Alcântara	p. 46
<b>Foto 02</b>	As irmãs Benedita e Maria Eusébia, filhas de Dona Maria Alcântara, bisnetas dos casais fundadores do Narcisa e netas do fundador do Jenipapeiro	p. 69
<b>Foto 03</b>	João Catarino/Capoeira, fundador do Pimenteira, pendurada na parede da casa de seu filho caçula Amândio.	p. 72
<b>Foto04:</b>	Seu Amândio e o “serrotão”, um de seus instrumentos de trabalho	p. 73
<b>Foto 05</b>	Vista do núcleo central da comunidade de Pimenteira onde estão localizados a Sede da Associação, a Igreja São Pedro, a farmácia de manipulação e algumas casas residenciais.	p. 75
<b>Foto 06</b>	Igarapé do Pimenteira que deu origem ao nome da comunidade	p. 76
<b>Foto 07</b>	Senhora Brígida, segunda esposa do Senhor Marcedônio	p. 99
<b>Foto 08</b>	Reunião dos herdeiros no centro da comunidade no dia da festa em homenagem a Padroeira Nossa Senhora do Livramento	p. 106
<b>Foto 09</b>	Dona Faustina alimentando as galinhas ao amanhecer	p. 108
<b>Foto 10</b>	Senhor Doca fazendo a capina do terreno para o próximo roçado localizado no quintal de sua casa	p. 109
<b>Foto 11</b>	Roça no quintal de uma casa	p. 117
<b>Foto 12</b>	Dona Dica na roça de milho da família	p. 118
<b>Foto 13</b>	O casal Antônio e Arlete (Casa E) capinando a roça da família	p. 118
<b>Foto 14</b>	O casal Antônio e Arlete (Casa E) capinando a roça da família	p. 119
<b>Foto 15</b>	Mutirão para limpeza da área central da comunidade em torno da Capela	p. 121
<b>Foto 16</b>	Meninas capinando quintal juntamente com Dona Dica	p. 121
<b>Foto 17</b>	Parentes ajudando a família de Dica e Doca na fabricação da farinha	p. 122
<b>Foto 18</b>	Seu Teotônio carregando a malva para por de molho no rio Guamá	p. 124
<b>Foto 19</b>	Homens da comunidade ajudando Keia (Casa B) a tirar fibra da malva	p. 125
<b>Foto 20:</b>	Antônio tecendo vassoura de cipó	p. 125
<b>Foto 21</b>	Coleta e preparo do açaí realizado coletivamente	p. 126
<b>Foto 22</b>	Dona Dica mostrando o tupé de guarumã fabricado por ela	p. 126
<b>Foto 23</b>	Dona Benedita descascando mandioca para fazer a farinha para o consumo doméstico	p. 130
<b>Foto 24</b>	Arlete e os filhos Darlene e Alex descascando a mandioca para a farinha da família	p. 130
<b>Foto 25:</b>	Dona Dica amassando a mandioca para fazer a farinha do consumo da família	p. 131
<b>Foto 26</b>	Retiro – Casa de farinha de uso coletivo	p. 132
<b>Foto 27</b>	Senhor Doca e o filho Junior manuseando a prensa, instrumento utilizado para espremer a massa de mandioca.	p. 135
<b>Foto 28</b>	A família de Dona Dica descascando mandioca com a ajuda da sobrinha Tonca	p. 135
<b>Foto 29</b>	Dona Dica carregando o feixe de lenha para acender o forno de torrar farinha	p. 136
<b>Foto 30</b>	Homens trabalhando na reforma da Capela	p. 139
<b>Foto 31</b>	Limpeza da igreja para a missa de batizados	p. 140
<b>Foto 32</b>	Meninas carregando água para lavar a igreja	p. 140
<b>Foto 33</b>	Homens limpando a carne de porco	p. 141
<b>Foto 34</b>	Igreja organizada par a missa de batizados	p. 143
<b>Foto 35</b>	Pessoas aguardando embaixo da mangueira o início da missa	p. 143
<b>Foto 36</b>	Mulheres da comunidade São Pedro ensaiando os cânticos da celebração	p. 144
<b>Foto 37</b>	Os irmãos Neto, Francilene e Francisca reforçando os laços de parentesco através do compadrio.	p. 144
<b>Foto 38</b>	Parentes confraternizando em frente à casa dos aniversariantes	p. 146
<b>Foto 39</b>	Lucinda no puxadinho preparando a comida	p. 147
<b>Foto: 40</b>	As noras do casal preparando a carne para o churrasco	p. 148
<b>Foto 41</b>	Senhor Teotônio arrumando as bebidas no freezer atentamente observado pelos netos	p. 148
<b>Foto 42</b>	O casal de aniversariantes Teotônio e Faustina	p. 149
<b>Foto 43</b>	Confraternização com os parentes em torno da mesa fartamente servida	p. 150

<b>Foto 44</b>	Confraternização dos parentes embaixo da frondosa mangueira	p. 150
<b>Foto 45</b>	Primeira Festa de Nossa Senhora do Livramento após a auto declaração, com a participação dos membros do CEDENPA.	p. 158
<b>Foto 46</b>	Abate do gado pelos homens e observados pelas mulheres, crianças e outros curiosos.	p. 160
<b>Foto 47:</b>	Corte e limpeza da carne pelos homens	p. 160
<b>Foto 48</b>	Dona Maria Raimunda, moradora do Muruteuazinho, pronta para cozinhar.	p. 161
<b>Foto 49</b>	Mulheres cozinhando no barracão do Mutirão	P162
<b>Foto 50</b>	Preparo do porco pelos homens e limpeza dos pés do gado pelas mulheres	p. 162
<b>Foto 51</b>	Chegado do “São Bendito” para iniciar a Ladainha	p. 164
<b>Foto 52</b>	Terezinha, a esposa do Juiz da festa e Dona Benedita, a Juíza da Santa.	p. 165
<b>Foto 53</b>	Oração de agradecimento pela comida servida pelos “donos da festa”	p. 165
<b>Foto 54</b>	O jogo de futebol, segundo momento da festa.	p. 166
<b>Foto 55</b>	Pessoas aguardando para entrar no salão de festa	p. 167
<b>Foto 56</b>	Espaço organizado embaixo da mangueira para a festa dançante	p. 167
<b>Foto 57</b>	Família constituída de primos em primeiro grau – Dica e Doca (Casa A)	p. 169
<b>Foto 58</b>	Família constituída entre primos “distantes” (Casa H)	p. 169

## **LISTA DE QUADROS**

- |           |  |        |
|-----------|--|--------|
| <b>01</b> | Situações fundiárias encontradas à margem do ramal que leva ao Narcisa | p. 32  |
| <b>02</b> | Vilas e Comunidades da rede de contatos dos moradores de Narcisa       | p. 33  |
| <b>03</b> | Uniões recorrentes em Narcisa  | p. 205 |



## Sumário

RESUMO .....	10
ABSTRACT .....	11
LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES .....	12
LISTA DE IMAGENS .....	13
LISTA DE FOTOGRAFIAS .....	14
LISTA DE QUADROS .....	16
INTRODUÇÃO .....	18
Capítulo 1 – Contando/Fazendo História, Construindo/desconstruindo mitos, reivindicando direitos. ....	45
1.1 - Entrecruzando passado e presente: contando a história da comunidade.....	45
1.2 – Resistindo à escravidão: a fuga de Ourém para o Quilombo de Narcisa .....	55
1.3 - Fazendo casa, “botando roça”, ocupando o espaço: os primeiros tempos .....	62
1.4 – A presença do Estado, a redução do território e práticas de resistência. ....	78
1.5 - A “descoberta” dos pretos de Narcisa e a construção do discurso quilombola.....	88
Capítulo 2 – Relações de gênero, práticas de trabalho, Sociabilidade e Festas .....	97
2.1 – Trocas e alianças – o processo de formação da “comunidade” em Narcisa.....	97
2.2. Diferenciações e injunções de gênero e intergeracionais nas práticas de trabalho .....	107
2.3 - Momentos rituais, lazer e sociabilidade.....	136
Capítulo 3: Pensando as uniões conjugais no Narcisa: regras, práticas, estratégias, perfis .....	169
3.1 – “Um nó difícil de desatar”: Parentes/não parentes/“chegados”/distantes .....	170
3.2.– “Do gosto dos pais”: definindo as regras do casamento .....	182
3.3 – <i>Pedida, fugida, junta, casada casada</i> : perfis de uniões conjugais.....	193
3.3.1 – A moça <i>Pedida</i> e a moça <i>Fugida</i> : estratégias, gênero e geração .....	194
3.3.2 – A junta, a casada casada: Tem diferença?.....	203
3.4 - Identidade quilombola e os “os novos” arranjos conjugais .....	204
Considerações Finais.....	211
Bibliografia .....	216
Anexos.....	225

## INTRODUÇÃO

### **Caminhos teóricos da pesquisa**

Nesta pesquisa me proponho a analisar o padrão de conjugalidade dos moradores da comunidade quilombola de Narcisa, ressaltando os critérios de seletividade conjugal (se é dentro, se é de fora, se é parente, se é não parente); as estratégias para consumar a união conjugal (se foi por fuga, se foi por pedido e suas variantes); a legitimidade/ilegitimidade da união (se é formal – “casado casado”, se é informal – “junto”); a relação entre homem e mulher no cotidiano da vida conjugal interseccionando as categorias analíticas gênero, geração e raça/etnia.

O eixo norteador da pesquisa foi perceber a forma como sujeitos sociais em processo de construção da identidade quilombola representam ou criam mecanismos de representação para suas escolhas conjugais. A conjugalidade do grupo foi percebida estreitamente vinculada à rede de parentesco construída em Narcisa. As questões que norteiam essa percepção são as regras que regem a escolha do cônjuge “do gosto dos pais”, as estratégias dos agentes sociais para consumar a união conjugal, o status dessas uniões e a relação entre os cônjuges no cotidiano da comunidade.

Para a textualização das representações sociais captadas no processo de pesquisa busquei na literatura etnográfica referências que evidenciam as regras que cada sociedade estabelece para que seus membros escolham seus parceiros afetivo-sexuais. Verifiquei que as pesquisas realizadas em comunidades camponesas indicam que o casamento, entre outros motivos, era/é realizado como estratégia para manter o patrimônio da família, podendo ser tanto prescritivo quanto preferencial (WOORTMANN E. 1995,1993; WOORTMANN K. 1993; COSTA FILHO, 2008; OLIVEIRA, 2005).

A definição do cônjuge ideal para casar e inserir no convívio coletivo e como potencial herdeiro refere-se a critérios de descendência a um ancestral comum e residência do indivíduo no território familiar. O casamento, neste sentido, é analisado como intimamente associado às regras de herança no mundo camponês e como fazendo parte de uma escolha familiar, mesmo que transpareça como uma escolha individual, tal como observei em Narcisa.

A partir do momento da definição do tema desta pesquisa, ou seja, abordar as práticas conjugais de um grupo étnico em processo de construção de uma identidade quilombola iniciei pelo levantamento bibliográfico e das fontes histórico-documentais que aciono como

suporte teórico para proceder a análise dos dados e realizar o que Cardoso de Oliveira (2006) define como tradução do “idioma cultural” do “outro” ao idioma do mundo do pesquisador.

Esse levantamento bibliográfico foi importante para me situar dentro de um campo conceitual ainda desconhecido para mim que era o “quilombo”. A literatura de gênero que me acompanha desde a graduação<sup>2</sup> foi inserida no rol de leituras para empreender a análise.

Contribuiu para a minha inserção nesses dois campos conceituais a disciplina “Antropologia das relações de gênero” ofertada como disciplina optativa no Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas - PPGAS/UFAM, ministrada pelas professoras Miriam Grossi – Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC, Elisete Schwade – Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN e Márcia Calderipe – UFAM. A bibliografia sugerida, lida e debatida durante as aulas foram fundamentais para me situar dentro de um campo que possui vários matizes e permite um leque muito amplo de possibilidades analíticas a partir do material empírico.

Quanto ao campo quilombo os pesquisadores do projeto “Nova Cartografia Social”, situado em Manaus, na Universidade do Estado do Amazonas/UEA, coordenado pelo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida foram decisivos na opção pela pesquisa em uma comunidade quilombola. Fui convidada pelo colega do PPGAS e pesquisador, Emanuel de Almeida, aluno do doutorado, a compor um grupo de pesquisa sobre quilombolas na Amazônia, convite que acatei de imediato. Com este grupo percebi que não estava sozinha e foi-me disponibilizada toda uma literatura fundamental sobre esse campo específico. Tive acesso a obras, autores e grupos de pesquisa situados em vários ambientes acadêmicos como a Universidade Federal do Pará - UFPA e UFSC. Além disso, fui adquirindo e montando o meu próprio acervo bibliográfico.

A produção no campo de gênero e no campo quilombo são meus principais referenciais teórico-conceituais. Tal reflexão situa esse tema num contexto de definição conceitual e normativa de quilombo/quilombola como unidade de mobilização política (LEITE, 2000 e ALMEIDA, 2011) imbricada à discussão de gênero enquanto categoria de análise historicamente construída e “constitutiva de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos (e como) um primeiro modo de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1990, p. 15).

---

<sup>2</sup> Em 2006, orientada pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Angélica Motta Maués, defendi a monografia intitulada “Sob o véu da clausura – vidas invisíveis, mundo oculto: cotidiano das mulheres enclausuradas no Carmelo de Santa Teresinha em Benevides/PA (1975-2006)”, na qual abordei o cotidiano das mulheres enclausuradas, as Carmelitas descalças, objetivando compreender o significado e os aspectos específicos deste modelo de reclusão institucional feminina em torno de seus rituais, símbolos, normas disciplinares, condutas e formas de comunicação, na relação entre si e com o mundo exterior (Sodré, 2006).

O quilombo como campo teórico emergiu a partir de década de 70/80 no período de mobilização pela redemocratização do país e foi a partir desse campo que o movimento negro colocou em pauta a questão racial brasileira: o racismo, a exclusão e os processos de espoliação pela qual o negro passou/passa na sociedade brasileira. Foi nesse contexto também que o campo de gênero (GROSSI, 1998; PISCITELLI 2009) foi inserido na pauta do movimento feminista ao colocar em cheque a opressão feminina e a desigualdade de gênero<sup>3</sup>.

Interconecto esses dois campos para vislumbrar aproximações em suas pautas de lutas, reivindicações e base teórica: são campos oriundos do diálogo entre ação política através dos movimentos sociais – feminismo e movimento negro – e práticas acadêmicas; discutem a diferença dissociada do pluralismo como definidora de hierarquias de classe, raça e gênero e acionam o discurso da diferença para discutir a diversidade e garantia de direitos a grupos e pessoas com necessidades específicas; e, por fim, são campos que propiciam espaços na vida social e na vida acadêmica para o “subalterno” (SPIVAK, 2010) se expressar.

Nesse sentido, este estudo objetiva através da imbricação entre gênero e raça, articular tais categoriais, na medida em que o processo de construção da identidade dos negros de Narcisa se dá num entrelaçamento dinâmico entre elas, e, portanto, não pode ser pensada desarticulando-as. Os estudos sobre gênero focando no marcador racial como fez Stolcke (1991) evidenciam a arqueologia do saber que produziu desigualdades entre homens e mulheres, mas que se aplicam para pensar, segundo Segato (1998) “o poder e a sujeição noutras trincheiras da vida social”, como as hierarquias entre os sexos e entre as raças.

Para análise e compreensão da construção da identidade quilombola associada aos conceitos de território e etnicidade autores como Barth (2000), Almeida (1989, 2004, 2011), Leite (2000, 2002), Acevedo e Castro (1998, 2004) foram acionados com o propósito de discutir os “novos movimentos sociais”, organizados em torno de entidades organizativas, com pretensões étnicas, baseados na auto declaração e na construção e reafirmação coletiva da identidade.

Teses e dissertações<sup>4</sup> produzidas sobre as comunidades quilombolas foram consultadas como parâmetro de análise para estabelecer semelhanças e diferenças nas formas de

---

<sup>3</sup> Quanto à inserção das categorias cor/raça nos estudos de gênero, do ponto de vista acadêmico Figueiredo (2008, p. 238) aponta que começa aparecer “na década de 1980, como desdobramento do já então instituído campo dos estudos sobre as relações raciais por um lado, e, por outro, da necessidade derivada da experiência de mulheres negras”.

<sup>4</sup> COSTA, Marcilene Silva da. Negros, morenos ou quilombolas: memórias e identidades em Macapazinho, Pará. Belém/PA, 2004. Dissertação (Mestrado) CFCH/DEAN/UFPA; COSTA, Rita de Cássia Pereira da. “Como uma Comunidade”: formas associativas em Santo Antônio /PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade. Belém/PA, 2008. Dissertação (Mestrado) PPGCS/DEAN/UFPA; COSTA FILHO, Aderval. Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do Centro Norte-Mineiro. Brasília, 2008. Tese

organização e auto representação dessas comunidades. Porém, estabeleci como foco principal verificar como os agentes sociais situados em espaços diversos constroem e representam suas práticas conjugais. Neste sentido, as pesquisas de Costa Filho (2008) e Oliveira (2005) se tornaram referenciais para a compreensão das relações sociais e conjugais associadas às regras de herança e manutenção do patrimônio territorial entre os camponeses.

Costa Filho (2008) estabelece relação entre processo de territorialização e parentesco, identificando a “Ponha”, uma modalidade de fuga associada à dimensão territorial, assim como o “filho particular”, como características do sistema de parentesco dos gurutubanos, comunidade quilombola localizada no Centro Norte Mineiro. O autor, inspirado em Woortmann K. (1987) e Leach (1971) identificou que o casamento preferencial era/é realizado entre os primos e a prática de consumação do casamento se associa às condições materiais do grupo.

Oliveira (2005) ressalta a importância da instituição família no território negro de Retiro, localizado no Espírito Santo. De acordo com esse autor, o grupo traça sua genealogia enfatizando traços de parentesco consanguíneo e afim, construído pelo casamento entre pessoas que possuíam a mesma origem étnica. A “família” dos Benvindo, como se autodenominam, afirma proceder de um ancestral comum, e as alianças matrimoniais para eles “constituem redes de relações inclusivas”, e também como meio de “diferenciação do território na região” em que estão inseridos. Segundo Oliveira (2005, p. 44), é por meio de tais alianças que os Benvindo “constituem diferentes núcleos familiares extensos que formam núcleos residenciais, que configuram socialmente o espaço local e que estabelecem as regras de residência”.

A literatura camponesa como a produzida por Ellen Woortmann (1993, 1995) e Klaas Woortmann (1990, 1993) traz elementos de análise importantes na medida em que estes dois autores em pesquisas realizadas nos sítios do Nordeste Brasileiro trazem experiências em que as regras de casamento, as relações de parentesco e o acesso à terra estão amplamente imbricados. Outros elementos como o compadrio, as relações de gênero presentes nessas maneiras de organizar a vida social me ajudaram a pensar, se não pela semelhança, mas pelo contraste, as práticas de conjugalidade observadas em Narcisa.

Os estudos sobre família, especialmente a família no mundo rural, a família das camadas populares e mais particularmente a família negra, vislumbram o discurso

---

(Doutorado) PPGAS/UNB; OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras. Florianópolis/SC, 2005. Tese (Doutorado) PPGAS/UFSC.

teoricamente articulados para definir os tipos de famílias em relação ao padrão patriarcal definido em um dado momento da história com o intuito de manter a ideologia de uma camada social dominante. Woortmann K. (1987), Fonseca (2000, 2006) e Sarti (2009) trazem reflexões profícuas a respeito de como um campo teórico justificou a dominação de uma classe sobre a outra e nos mostram possibilidades de análise adotando outros paradigmas a partir do sistema simbólico dos agentes sociais sobre os quais escrevemos as nossas etnografias.

### **Percursos e percalços da pesquisa etnográfica**

Minha chegada em Narcisa me levou a lembranças há muito adormecidas na memória. A casa na qual me hospedei foi especialmente detonadora dessa memória.

A casa de madeira, com quatro compartimentos (sala, cozinha e dois quartos), as redes penduradas nas paredes da sala, no quarto uma cama de casal e um guarda roupa pequeno, na cozinha um armário, um fogão a gás, panelas brilhando penduradas na parede forrada com papel de presente, um móvel rústico que abriga o pote e os canecos de alumínio muito bem areados, uma prateleira ao lado do fogão com os temperos (sal, colorau, óleo, pimenta do reino), ao centro a mesa e quatro cadeiras, ornada com toalha de tecido florida contendo uma bandeja de alumínio com uma garrafa de café e algumas xícaras, me encaminhou a cenas de minha infância, em uma casa com características similares.

Os dias iam se passando e as semelhanças confirmavam-se cada vez mais. O banho gelado de igarapé, o feijão cozido no fogão de barro, o rádio a pilha ligado ainda de madrugada e só desligado a hora de dormir, meninas carregando irmãos pequenos atravessados no colo, homens com roupas rasgadas e enxadas nos ombros para ir capinar a roça, mulheres com bacias na cabeça e filhos pequenos atravessados no colo descendo para o igarapé, a rodinha em frente às casas no início da manhã e no final da tarde para conversar assuntos diversos, enfim, cenas da vida cotidiana de um lugar estranho, e ao mesmo tempo, tão familiar.

Por outro lado, a globalização e todos os seus desdobramentos, não nos permite mais pensar num “nativo distante e isolado” (se é que já assim o foi alguma vez). De acordo com Ribeiro (2006, p. 147) “os fluxos cada vez mais complexos de mercadorias, pessoas e informação redefinem as relações entre espaços globais fragmentados – o local e o global”, e convidam o antropólogo a repensar seu objeto e a forma de abordá-lo.

As reflexões deste autor me nortearam na abordagem das práticas culturais dos moradores de Narcisa situados em um contexto de fluxos e interações sociais, culturais e territoriais.

Ainda em minha primeira estada, o carro do amigo que me acompanhou até a comunidade teve um problema mecânico ao atravessar um igarapé que cruza o ramal e as bagagens foram transportadas por dois moradores em motos, certamente de tecnologia estrangeira. Adentrando na casa de Dona Faustina, o café oferecido como gesto de boas vindas foi servido em uma xícara fabricada na China, as roupas são compradas na cidade e certamente são fabricadas em outras cidades, três rapazes estudam na escola da zona urbana, fazem o trajeto diariamente no ônibus escolar que faz linha no ramal, usam celulares (nos poucos pontos que há sinal da telefonia celular) para falar com parentes que moram e/ou trabalham em outras localidades, vão para onde estão seus parentes e recebem os que moram distantes, trocam, consomem e exportam produtos, valores, enfim, estão em constante conexão com o mundo que os circunda. Fiz este rodeio para dizer que muito do que me é familiar, não é estranho aos moradores de Narcisa.

Isso não quer dizer que não tive dificuldades e que minha vida na comunidade foi um “mar de rosas”, pois essas memórias me remontam ao meu tempo de criança quando morava no interior do município de São Miguel do Guamá<sup>5</sup> com a minha família, mas já se vão mais de vinte anos de distanciamento. E não só por isso, mas porque são comunidades, pessoas e temporalidades diferentes, com semelhanças que ativaram em mim recordações da infância vivida no interior, mas, com práticas muito específicas, portanto, distantes.

E o fato de “nós” acessarmos bens e serviços comuns não quer dizer que pensamos e agimos segundo os mesmos sistemas simbólicos e damos os mesmos sentidos a objetos e produtos que usamos. Como já salientara Velho (1978), estar familiarizado não significa que conhecemos todos os pontos de vista, todas as regras e valores do grupo. O nosso conhecimento pode estar comprometido por um conhecimento superficial e carregado de estereótipos que não traduzem o que de fato ocorre nas comunidades em que realizamos nossas pesquisas etnográficas.

Dessa forma, tentei palmilhar os percursos da pesquisa ciente de que como afirma Velho (1978, p. 38), indivíduos de sociedades diferentes, muitas vezes podem participar de “experiências mais ou menos comuns, partilháveis que permitem um nível de interação específico”, sem, contudo, essa experiência implicar em conhecimento do “outro”.

---

<sup>5</sup>Até meados da segunda metade do século XIX, São Miguel do Guamá constituía-se como Comarca que englobava os municípios de Ourém e Irituia.

De acordo com DaMatta (1978), o trabalho de campo é encarado como o rito de passagem do pesquisador do mundo social, durante o qual realiza a aventura antropológica, deslocando-se de seu ambiente familiar para um ambiente desconhecido e “exótico”. Nesse encontro com o outro, o pesquisador assume a tarefa e seus riscos de relativizar os dois mundos, tornando aquilo que é exótico em familiar e aquilo que é familiar em exótico.

Meu rito de passagem foi iniciado em abril de 2013 quando “desembarquei” em Narcisa para dar início ao trabalho de campo. Mas, antes disso, estive na comunidade no mês de novembro de 2012<sup>6</sup> quando fui apresentada aos moradores por um amigo do curso de mestrado do PPGAS/UFAM, morador de Capitão Poço, pesquisador na área dos Tembê, grupo étnico com quem os moradores de Narcisa mantêm laços de amizade e reciprocidade, inclusive de trocas matrimoniais.

Os procedimentos teóricos e metodológicos para construção do objeto e do texto etnográfico que aqui apresento e discuto não seguem uma ordem linear e sequencial rígidas, são momentos que se entrecruzam, se antecipam, se adiam, se encontram e desencontram. Não seguem uma cadeia lógica de acontecimentos e não poderia deixar de ser assim, pois “são processos que se comunicam e se constituem de forma circular e espiral” como afirma Silva (2006). De acordo com este autor a respeito das etapas da pesquisa etnográfica:

O envolvimento com o campo pode inclusive começar antes do desembarque do antropólogo em “sua aldeia” e prosseguir mesmo quando ele já a abandonou. O “campo” não é somente a nossa experiência concreta (mesmo se esta fosse mensurável de forma tão objetiva) que se realiza entre o projeto e a escrita etnográfica. Junto a essa experiência, o “campo” (no sentido amplo do termo) se forma através dos livros que lemos sobre o tema, dos relatos de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos em “primeira mão” (SILVA, 2006, p. 27).

Dessa forma, tomo o “campo” como um processo iniciado desde o momento que “desembarquei” em Narcisa até o momento de elaboração deste texto etnográfico.

Privilegiei a observação participante como técnica para investigar os saberes, as práticas e os valores dos moradores de Narcisa, assim como reconhecer suas ações e representações coletivas acerca de relações sociais como suas práticas conjugais. De acordo com Rocha e Eckert (2008, p.03) é nessa fase quando o “pesquisador-observador” passa a fazer parte da rotina do grupo que a “prática da etnografia se torna mais profunda”, na medida em que se “constitui como uma forma do (a) antropólogo (a) pesquisar, na vida social os

---

<sup>6</sup> Na ocasião fui pedir autorização para realizar a pesquisa, obtida por meio de dois moradores reconhecidos localmente como as principais lideranças do grupo – Senhor Teotônio e Senhor Chagas.



valores éticos e morais, os códigos de emoções, as intenções e as motivações que orientam a conformação de uma determinada sociedade”, sobre determinados temas.

O registro no caderno de campo, as entrevistas individuais e coletivas com uso de gravador ou não, conversas informais e formais e registros fotográficos foram os principais instrumentos acionados no processo de pesquisa, porém estes foram sendo inseridos na mesma proporção da aceitação de minha presença e do tema que escolhi para debater.

No primeiro momento de aproximação, o caderno de campo foi meu principal instrumento. À medida que ia me inserido/sendo inserida na realidade do “outro”, comecei a fazer registros fotográficos e, por fim, comecei a inserir as entrevistas como técnica. Contudo, foram feitas, em geral, de forma coletiva, dada a dificuldade de realizá-las individualmente. Durante minhas três idas a campo (abril, julho setembro/outubro de 2013) fiz registros e entrevistas sobre a história de ocupação da comunidade, a redução do território e a redução da população, o processo de construção da identidade quilombola e o mapeamento das famílias. Essas informações me permitiram perceber os vínculos de parentesco, e pensar o Narcisa como um “território de parentesco” (WOORTMANN E. 1995).

A proximidade de parentesco entre os cônjuges foi um aspecto que me chamou particular atenção, fazendo com que eu ficasse mais atenta para as práticas conjugais do grupo. Informações do status e da forma de concretização da união conjugal e da proximidade de parentesco entre os cônjuges foram acessadas durante a minha segunda e terceira idas a campo, o que me fez pensar que a relação de confiança estabelecida em campo é fundamental para acessar códigos da vida mais íntima das pessoas.

Procurei estabelecer uma “rede de campo” (SILVA, p. 2006) técnicas e táticas de aproximação com os agentes sociais e assim ir delineando meu objeto de pesquisa construído e reconstruído no encontro e no confronto com a realidade em que estão inseridos.

O levantamento histórico-documental foi cogitado com o intuito de melhor compreender o processo histórico no qual a comunidade de Narcisa está inserida e localizada geograficamente. A tentativa de levantamento dessas fontes não teve êxito, pois o cartório indicado pelos moradores no qual seus ascendentes fizeram algum registro havia sido desativado e os documentos não foram localizados. Tive acesso à carta de compra e venda de uma escrava de nome Chica Gama, contemporânea dos primeiros moradores, documento cedido pelo senhor Arlindo Matos, dono do cartório do município de Ourém.

Outros documentos como de compra e venda, pedidos de captura de escravos, batizados, casamentos, atestados de óbitos relacionados aos moradores da comunidade foram

acessados na monografia<sup>7</sup> “Narcisa: história e memória de uma comunidade negra em Capitão Poço – PA” realizada pelas pesquisadoras Joseline Trindade e Shirley Maria Nogueira (2000), através do projeto coordenado pelo Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará – CEDENPA - “Comunidades Negras Rurais do Pará”.

O livro “Escravos e Senhores de Bragança”, organizado por Edna Castro (2006) traz um rol abundante de documentos históricos do século XIX, referentes à Região Bragantina, no Pará. Estes documentos cartoriais que ajudam a contar uma parte de nossa história trazem “lições de interesse etnográfico” para a pesquisa antropológica, como salienta Salles (2005), na medida em que estes documentos podem nos ajudar a “desvendar a origem dos povoados de pretos que se encontram em municípios do Nordeste paraense” (CASTRO, 2006, p. 09), no meu caso, o quilombo de Narcisa.

Quanto à questão fundiária, acessei as informações sobre a cartografia do lugar e a distribuição e legalização das terras nas quais o Narcisa se localiza e tece rede de contatos, na sede do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, em Belém. No “Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID – Comunidade Remanescente de Quilombo de Narcisa” (2010), publicado no Diário Oficial da União em oito de outubro de 2012<sup>8</sup>, pude acessar não só informações etnográficas, mas também a cartografia agrônômica, fundiária, ecológica, geográfica e socioeconômica, dados importantes para situar o contexto no qual a comunidade está situada. Alguns mapas utilizados no corpo deste texto foram elaborados pela equipe interdisciplinar de técnicos que identificou os limites do território reivindicado, as áreas ocupadas, quantos e quem são os ocupantes e o processo histórico de ocupação na Gleba de Capitão Poço e, conseqüentemente, do território da comunidade.

Em minhas andanças pelas “áreas de perambulação” dos moradores de Narcisa tive acesso ao Relatório do “I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Pará”<sup>9</sup>. Este relatório foi cedido por um ex-morador da comunidade que hoje mora em Paragominas por ocasião de minha ida ao município para conhecer e entrevistar uma parte da “parentesa” de Narcisa. O morador em questão foi um dos três participantes da comunidade no evento que deu início ao

---

<sup>7</sup>Esta monografia subsidiou o reconhecimento da comunidade como “remanescente de quilombo”. Além das fontes documentais disponibilizadas, há entrevistas realizadas com os moradores mais antigos, como Dona Maria Alcântara, neta dos dois primeiros casais que foram “botar roçado” no local, por volta da segunda metade do século XIX e que, segundo contam os moradores, morreu com 116 anos de idade ainda “muito lúcida”.

<sup>8</sup>144 ISSN 1677-069 Diário Oficial da União, seção 3, número 195, segunda-feira, 8 de outubro de 2012.

<sup>9</sup>O evento ocorreu em Belém do Pará, dos dias 6 e 9 de maio de 1998, realizado pelo CEDENPA, promovido pelo “Grupo de Trabalho Mapeamento de Comunidades Negras do Pará” com o apoio do INCRA e do Núcleo de Altos Estudos da Amazônia – NAEA. Participaram 101 comunidades negras oriundas de várias regiões do Pará (Baixo Amazonas, Baixo Tocantins, Região Bragantina, Região Metropolitana de Belém, Baixo Acará, Rio Gurupi, entre outras).

processo de reivindicação territorial amparada nos dispositivos constitucionais. Na ocasião, sua esposa, também “filha” do Narcisa, cedeu as fotos da primeira festa de Nossa Senhora do Livramento organizada pela comunidade autodeclarada quilombola de Narcisa em 2000.

Consultei também as atas de reuniões realizadas com o propósito de esclarecimento dos direitos da comunidade pelos ativistas do CEDENPA e de reuniões convocadas pela comunidade com o intuito de criar uma entidade organizativa e de reuniões para tratar de assuntos diversos<sup>10</sup>.

O acesso a essas fontes cartoriais, relatórios, mapas e atas me ajudaram a compor uma narrativa possível da história da comunidade, tanto em sua origem quanto em seu processo de luta e reivindicação do território quilombola.

## **O Município de Capitão Poço: contextualizando o território da pesquisa**

Este tópico se refere ao local no qual realizei a pesquisa de campo com o intuito de observar as práticas conjugais de um grupo étnico específico. Refiro-me a comunidade de remanescentes de quilombo de Narcisa, localizada no município de Capitão Poço, no interior do Pará.

Este município integra a Mesorregião do Nordeste paraense e a microrregião do Guamá, limitando-se ao Norte com o município de Ourém; ao Sul com os municípios de Ipixuna do Pará e Nova Esperança do Piriá; a Leste com os municípios de Garrafão do Norte e Santa Luzia do Pará (Quarenta e sete); a Oeste com os municípios de Irituia, Mãe do Rio, Aurora do Pará e Ipixuna do Pará.

Até meados da década de 1960, configurava-se como uma das várias vilas que compunham o município de Ourém, fundado em 1727 a partir da instalação de famílias procedentes de Açores com intuito de colonizar regiões do Pará como a Guajarina (CARVALHO, 2002)<sup>11</sup>. Em 29 de dezembro de 1961 o município foi emancipado de Ourém através da Lei Estadual nº 2460/1961. Sua emancipação foi confirmada em 25 de março de 1962.

---

<sup>10</sup> A reunião que culminou na escolha da Diretoria e Conselho Fiscal e criação da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Narcisa – ACORQUIN ocorreu em 30 de maio de 2000. O reconhecimento da Fundação Cultural Palmares ocorreu em 12 de julho de 2005

<sup>11</sup> CARVALHO, Ébio Alves de, A História da Educação de Capitão Poço, Edição revisada por: QI Propaganda e Marketing Ltda. Impressão: Grafam - Gráfica e Editora Ltda. 2002.

Na primeira metade do século XX, por volta de 1945, consta na história social de Capitão Poço que um total de aproximadamente quinze colonos<sup>12</sup> de origem nordestina se instalaram no lugar que deu origem à vila e, posteriormente, ao município. Foi assim denominado por conta do Igarapé Capitão Poço que banha o território municipal, no qual estes colonos se instalaram e deram início à exploração da mata através de roçados de mandioca e outros produtos agrícolas.

Sua história relaciona-se à instalação das chamadas frentes pioneiras que visavam ocupar a Amazônia com intuito de garantir sua integração ao território nacional. De acordo com Carvalho (1988), as famílias nordestinas que se instalaram no município já viviam em áreas circunvizinhas como Ourém, Bragança, Viseu e Capanema. Segundo esta autora, as famílias estabelecidas em meados da década de 1940 ao chegarem à vila se encontraram com descendentes de nordestinos que já moravam no Pará desde o início do século. Para ela, a trajetória de migração de nordestinos para Capitão Poço foi bem mais diversificada do que dos paraenses (CARVALHO, 1988).

O processo de colonização perpassa pela presença marcante de migrantes nordestinos que vinham tanto de outros municípios por onde já haviam perambulado quanto diretamente do Nordeste, em sua maioria do Estado do Ceará.

A partir desta constatação, Trindade e Nogueira (2000) afirmam que os negros de Narcisa não estavam em isolamento e tão pouco sozinhos na então Vila de Capitão Poço, porém, a história oficial, exalta a colonização do lugar por “pioneiros” nordestinos e “camuflam” ou ignoram a ocupação realizada pelos negros de Narcisa desde meados da segunda metade do século XIX, como pude recuperar a partir da memória coletiva construída em torno da origem da autodesignada comunidade quilombola de Narcisa.

Esta comunidade localiza-se em um ramal, como localmente denomina-se a estrada vicinal que se conecta com a Rodovia PA 124, que liga os municípios de Capitão Poço e Ourém. São 22 quilômetros entre a comunidade e a sede municipal por uma estrada de chão, sem manutenção a maior parte do ano, a qual é percorrida de moto, bicicleta, carros particulares, e principalmente pelo ônibus escolar, que serve de transporte coletivo tanto aos alunos quanto aos moradores.

Localizada às margens do Rio Guamá está na confluência dos municípios de Santa Luzia do Pará, Ourém e Capitão Poço. São aos espaços públicos e privados como bancos,

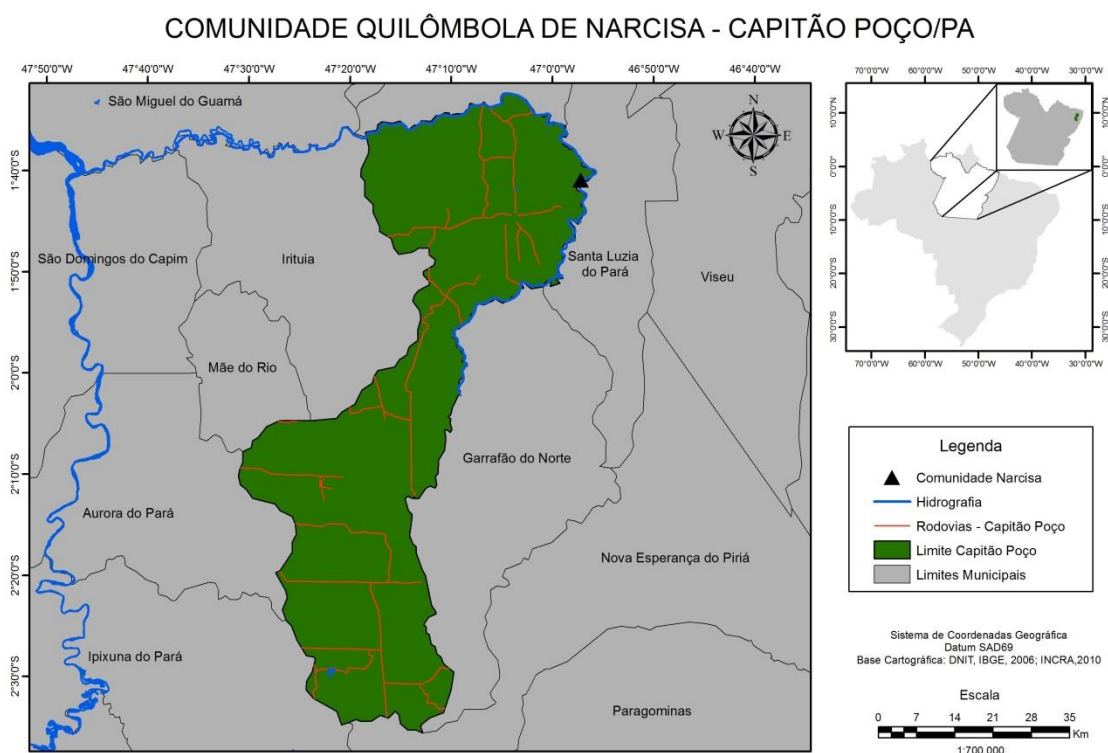
---

<sup>12</sup> Os pioneiros que chegaram foram: Rogério Gomes Coutinho, Irineu Gomes Coutinho, Joaquim Gomes Coutinho, Joaquim Ferreira Coutinho, Francisco Gomes Coutinho, Antônio Gomes Coutinho, Francisco de Paula Aguiar, Miguel Coutinho Aguiar, José Coutinho Aguiar, Manoel Apolônio de Souza, Luiz Marques Paiva, José Alves dos Santos, João Bento Barros, João Marques Paiva e Victor Rodrigues Pessoa (CARVALHO, 2002).

mercados, hospitais, escolas, cartórios e igrejas destes municípios que os moradores de Narcisa recorrem com mais frequência. O fato de possuírem parentes ou pessoas ligados à sua rede social nessas cidades facilita o acesso aos bens e serviços por elas oferecidos.

Além de um vínculo cotidiano ligado à satisfação de suas necessidades imediatas, esses lugares compõem o mapa memorial da comunidade, uma vez que constituem a memória territorial, social e afetiva do lugar. São espaços que possuem importância simbólica, pois neles seus antepassados pisaram, trabalharam, construíram casa e família, seus descendentes circulam, moram, trocam serviços, estabelecem alianças, reinventam-se a partir de um discurso que traduz uma coletividade étnica que criou laços com o lugar constituindo um território embasado no trabalho na terra e nas relações interfamiliares.

### MAPA 01: Localização da Comunidade Quilombola de Narcisa



**Fonte:** Mapa elaborado por Jadson Santana, 2013.

A área territorial que a comunidade ocupa atualmente compreende uma estreita faixa de terra de 120,0530 hectares registrada em nome do senhor Marcedônio Lucas dos Santos<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Este herdeiro do território negro de Narcisa constitui-se em uma personagem chave para entender a permanência das famílias no lugar de “origem” a despeito do intenso processo de expropriação e expulsão das famílias do território. De acordo com o senhor Chagas, seu sobrinho neto, o “velho” como é denominado este herdeiro não permitia que outras pessoas construíssem casa na área dos herdeiros e autorizava a entrada somente

na década de 1980, período em que o INCRA adentrou nas terras para lotear e regularizar a área. É nessa faixa de terra que se encontra espaços de uso coletivo, as casas residenciais, as roças das quais sobrevivem e os recursos naturais que usufruem em comum.

De acordo com o registro local, a área de terra que atualmente ocupam e tem acesso não corresponde nem de longe com o território por eles habitado ao longo de pelo menos seis gerações. Essa memória vem à tona a partir das histórias contadas pelos mais velhos e das vivências dos atuais moradores que experienciaram a expropriação paulatina de seu antigo território. A memória que os moradores têm do trabalho realizado coletivamente nas terras serve de referência para a construção de uma noção de territorialidade do grupo. De acordo com o senhor Chagas, uma das lideranças da comunidade, a luta que eles travam através de uma entidade organizativa acionando os dispositivos legais para retomar o território historicamente ocupado tem como base as histórias contadas pelo senhor Marcedônio Lucas dos Santos que sempre relatou aos herdeiros que as terras que ocupam lhes pertencem “porque todos trabalham lá”.

A construção/reconstrução do território em Narcisa emerge, portanto, de uma memória coletiva que associa o trabalho praticado no território à forma comum de apropriação da terra. Assim, os moradores afirmam que o território em que plantavam suas roças, caçavam e pescavam era muito mais extenso do que o atualmente ocupado e utilizado para sua reprodução social, material e simbólica.

No RTID realizado em 2010 constatou-se que as áreas expropriadas aos moradores encontram-se concentradas nas mãos de um fazendeiro<sup>14</sup> e cercadas, dificultando o acesso das famílias de Narcisa a antigos espaços de importância material e afetiva como o açazal e o cemitério que ficaram em lotes alienados pelo INCRA na década de 1980, para pessoas fora do grupo de parentesco dos autodenominados quilombolas.

A área delimitada pelo INCRA corresponde a 618,9320 hectares do total reivindicado pelos herdeiros. Porém, a comunidade está em processo de titulação e até o momento os lotes que incidem no território quilombola ainda não foram desocupados para que os herdeiros de Narcisa possam tomar posse definitiva da terra que lhes pertence enquanto remanescentes de quilombo. As famílias circulam pela antiga área e têm conhecimento de que historicamente o

---

dos descendentes da família. Para os moradores a ação do senhor Marcedônio foi fundamental para a permanência deles na área, mesmo que esta não corresponda ao tamanho da área original ocupada historicamente.

<sup>14</sup>Fazendeiro Mitchio Sato que adquiriu oito lotes comprados dos ocupantes regularizados pelo INCRA na década de 1980, sua área corresponde a mais da metade da área reivindicada pelos moradores do Narcisa. Atualmente, essa área que está sendo reivindicada pelos quilombolas está ocupada pela categoria de análise “Sem Terra.

território construído de forma coletiva lhes pertence, porém para execução das tarefas que garantem a sobrevivência do grupo utilizam o lote herdado de Marcedônio. Alegam que fazem dessa forma para evitar conflitos com os vizinhos instalados nos lotes que incidem parte ou totalmente na área atualmente reivindicada<sup>15</sup>.

### **Os outros e eles: caminhos e redes de contato**

Às margens do ramal que leva à comunidade de Narcisa localizam-se diversas comunidades rurais com as quais os quilombolas tecem laços de amizade, troca e conflitos.

O espaço apresenta-se com uma diversidade de configurações territoriais que caracterizam a arena social na qual estão inseridos e estabelecem sua rede de contato. Tal configuração social pode ser entendida a partir das afirmações de Little (2002, p. 02) ao ressaltar que no Brasil há uma diversidade sociocultural acompanhada igualmente de uma diversidade fundiária. Essa última abrange uma série de situações específicas de apossamentos agrupados sob diversas categorias, tais como: “populações”, “comunidades”, “povos”, “sociedades”, “culturas”, as quais tendem a ser acompanhadas pelos adjetivos “tradicionais”, “autóctones”, “rurais”, “locais” e “residentes”. Em se tratando de uma diversidade territorial, de acordo com o autor:

Qualquer dessas combinações é problemática devido à abrangência e diversidade de grupos que engloba. De uma perspectiva etnográfica, por exemplo, as diferenças entre as sociedades indígenas, os quilombos, os caboclos, os caiçaras e outros grupos ditos tradicionais – além da heterogeneidade interna de cada uma dessas categorias – são tão grandes que não parece viável tratá-los dentro de uma mesma classificação (LITTLE, 2002, p. 02).

Percorrendo o ramal, é possível perceber essa diversidade fundiária localmente designada de vila, assentamento, acampamento, fazenda, sítio, roça e comunidade. No quadro abaixo construído, a partir das indicações do senhor Teotônio, um dos interlocutores desta pesquisa elenco as propriedades fundiárias localizadas às margens do ramal utilizando as designações locais. As situações fundiárias elencadas no quadro foram ordenadas seguindo o sentido zona urbana de Capitão Poço, comunidade de Narcisa.

---

<sup>15</sup>De acordo com o RTID realizado em 2010 pela equipe técnica do INCRA encontram-se 14 lotes que incorrem sobre o território, dos quais 12 incidem partes de suas áreas no território quilombola e 2 estão com a totalidade de suas áreas recaindo dentro do território.

## Quadro 01

<b>Situações fundiárias encontradas à margem do ramal que leva ao Narcisa<sup>16</sup></b>	
1 - Vila Cabiceira	7 – Sítio Boa Esperança – Família do Abel
2 - Vila Caxinguíua	8 – “Fazendinha” da viúva Nazaré
3 - Assentamento “Lamarca”	9 – Sítio do Zeca Bodó
4 - Acampamento dos “sem terra” <sup>17</sup>	10 – Sítio do Alencar
5 – Sítio do João Grilo	11 – Sítio do Inácio
6 – Sítio do Tio Amândio e Dona Luisa	12 – Comunidade Quilombola de Narcisa

Fonte: Trabalho de campo, 2013.

Tais designações se inserem na realidade sociocultural específica dos sujeitos que compõem tal paisagem territorial, pessoas que são capazes de identificar e definir as diferenças entre as situações fundiárias observadas à margem do mesmo. Verifiquei que essa diversidade é englobada na categoria genérica de “colônia”, termo local utilizado pelos moradores da zona urbana para definir os locais de residência e trabalho das pessoas que vivem na zona rural.

A agricultura familiar baseada na plantação de mandioca, milho, feijão e arroz, na caça, pesca e coleta de frutos sazonais como açaí e a produção da malva são as atividades presentes observadas nessas propriedades rurais. A pecuária, a plantação de pimenta do reino, laranja e maracujá também são atividades presente nesse espaço. É também possível observar pastos entremeados à plantação de mandioca, milho, laranja e pimenta do reino. Outra atividade observada foi a piscicultura, porém, foi verificada apenas no Sítio da família do senhor Abel. O peixe é comercializado com os vizinhos do entorno do sítio, inclusive com os moradores de Narcisa.

As estradas vicinais que atravessam o ramal levam a outras vilas, comunidades e pequenas fazendas que os moradores de Narcisa sabem indicar com precisão. Essas informações demonstram o raio de alcance dos quilombolas e os seus espaços de circulação que, em muitas ocasiões, era e é feita a pé. O quadro abaixo representa os espaços de circulação dos negros de Narcisa, situações sociais com as quais estabelecem laços de amizade, troca, visitas, conflitos e alianças matrimoniais.

<sup>16</sup> Uso a nomenclatura utilizada pelos meus interlocutores.

<sup>17</sup> Os lotes correspondentes à fazenda do japonês Mitchio Sato, atualmente encontra-se apossada pela designação fundiária “Sem Terra”, expressão referente à categoria social ligada a Reforma Agrária.



**QUADRO 02:**

<b>VILAS E COMUNIDADES DA REDE DE CONTATOS DOS MORADORES DE NARCISA</b>		
<b>MUNICÍPIOS DE LOCALIZAÇÃO</b>		
<b>SANTA LUZIA</b>	<b>CAPITÃO POÇO</b>	<b>OURÉM</b>
Muruteuazinho*	Carrapatinho	Mocambo
Pimenteira*	Igarapé Açu	Tupinambá
Aldeia Frasqueira**	Nova Colônia	
Aldeia Posto/Sede**	Cubiteua	
Aldeia São Pedro**	Caranandeuá	
Jenipapeiro	Pensamento	
Jacareaquara*	Tauari	
Fuzil	Sapupema	
Broca	Mucambo	
Tamucuoca		
Carité		
Piracema		
Pau de Remo		
*Comunidades autodeclaradas quilombolas constituídas a partir de moradores de Narcisa;		
** Componentes da Terra Indígena Alto Rio Guamá, ocupada pela etnia Tembé, distribuída entre os municípios de Santa Luzia do Pará, Nova Esperança do Piriá e Paragominas (COELHO, 2014, p 14).		

Fonte: Trabalho de campo, 2013.

Dentro de tal rede é possível perceber os locais por onde circulam em vários momentos e ocasiões por motivos diversos, como em momentos festivos, nas festas em homenagem a santos, por exemplo, por razão de alianças matrimoniais, e construção social de laços de parentesco através do compadrio, da amizade e da vizinhança. Algumas dessas comunidades foram se constituindo a partir da saída de moradores de Narcisa, como Muruteuazinho, Pimenteira, Jacareaquara e Jenipapeiro. Entre essas comunidades há a troca de serviços, informações e apoio mútuo como as visitas em período de festas e nos jogos de futebol em que uma conta com a outra para ter sucesso no evento social.

São locais que marcaram a memória do grupo, uma vez que não são raras as referências feitas a tais comunidades e vilas quando falam de festas, lugares em que conheceram seus

cônjuges, casaram, batizaram seus filhos, moradia de parentes, ou lugares em que trabalham ou simplesmente conhecem alguém que faz parte de seus laços de sociabilidade<sup>18</sup>.

### **Organização social e espacial da/na comunidade**

Vivem atualmente na comunidade quilombola de Narcisa trinta pessoas, que compõem oito famílias, as quais moram em oito casas, que constituem três Casas (WIGGERS, 2006).

Utilizo Casa como uma categoria de análise, tal como foi proposto por Wiggers (2006, p. 119) ao observar a organização socioespacial dos agentes sociais de Caieira da Barra do Sul, Florianópolis. Para autora, este termo constitui-se como uma categoria aglutinadora definida “como um conjunto residencial composto por várias residências”. De acordo com ela, “na Casa moram principalmente pessoas de uma mesma família extensa de gerações diferentes” organizados em torno de um “sujeito aglutinador”<sup>19</sup>. Porém, “em cada residência a família conjugal [nuclear] é o centro da organização doméstica, sendo responsável pelo sustento de seus membros e preparo da comida” (WIGGERS, 119-20).

A exemplo da autora faço uso da categoria Casa (com inicial maiúscula) quando estiver me referindo ao conjunto de residências compostas principalmente de pais e filhos já casados. E casa (com inicial minúscula) quando me referir à residência enquanto unidade de habitação.

A primeira Casa é a do casal Maria Raimunda dos Santos (Dona Dica) e Deodoro Milintino dos Santos (Seu Doca) composta de duas casas, A e B. A casa A é composta pelo casal e as duas filhas solteiras – Vandirene dos Santos (13 anos) e Derilene dos Santos (10 anos). Na casa B mora o filho casado de Dica e Doca, Manuel Amilton dos Santos (Keia) de 20 anos com a esposa Jacilene e o filho de quatro meses.

Dona Dica e Seu Doca têm oito filhos, sendo que José Enoque dos Santos, Jandirene dos Santos e Raimundo Aleilton dos Santos são casados e moram na comunidade quilombola Pimenteira. Antônio Teófilo dos Santos e Ailton dos Santos (Junior) são solteiros e circulam entre a comunidade Pimenteira e o Narcisa. Quando estão na comunidade ficam na casa do irmão Keia.

---

<sup>18</sup> Documentos como cartas de alforria, registros de compra e venda de escravos, certidões de batismo, nascimento e casamento que dizem respeito à história da comunidade e de seus moradores estão arquivados nos cartórios do município de Ourém e na da Vila de Igarapé Açu em Capitão Poço, segundo os moradores me narraram.

<sup>19</sup> De acordo com a autora “em cada Casa sempre há uma pessoa, geralmente idoso, que faz o papel de aglutinar outros moradores em torno de si e de certa forma é ele quem dá unidade à Casa” (WIGGERS, 2006, p. 120).

A segunda Casa é a do casal Teotônio Maria dos Santos e Faustina Maria dos Santos composta de quatro casas, C, D, E e F. A casa C é formada pelo casal e os três filhos solteiros: Raimundo de Jesus Nascimento (22 anos); Teotônio Junior Maria dos Santos (19 anos) e Jedson dos Santos Nascimento (17 anos).

Na casa D mora o filho casado de Teotônio e Faustina, Amilton dos Santos (35 anos) e a esposa Maria do Socorro da Costa Pinon (52 anos). Na casa E mora Antônio Ronaldo de Jesus Nascimento (25 anos) também filho do casal, com a esposa Arlete da Conceição Cardoso (29 anos), os filhos da primeira união de Arlete, Darlene da Conceição Cardoso (11 anos), Alex da Conceição Cardoso (7 anos) e o filho do casal Antônio Alessandro da Conceição Cardoso (1 ano e meio). Na casa F moram os sobrinhos<sup>20</sup> do casal Faustina e Teotônio, José Enádio (24 anos) e a esposa Antônia Vieira dos Santos (23 anos) e seus dois filhos Ricardo dos Santos Cunha (4 anos) e Eduardo dos Santos Cunha (1 ano e 9 meses).

Faustina e Teotônio têm oito filhos, sendo que Luiz Carlos dos Santos (43 anos), casado, mora em uma localidade denominada de Nova Colônia na zona rural de Capitão Poço. A filha Maria Lúcia dos Santos/Lucinda (38 anos), casada, mora em Paragominas. A filha Maria do Socorro dos Santos (32 anos), casada, mora no lote de propriedade de Nazaré Cunha localizado na margem do ramal que leva a comunidade.

A terceira Casa é da viúva Benedita Lucas dos Santos composta de duas casas, G e H. Na casa G moram ela e os dois filhos José Edvaldo Lucas dos Santos/Di (38 anos), separado e Antônio Maria dos Santos/Nenê (36 anos), solteiro. A casa H é composta pelo filho casado de Dona Benedita, Domingos Lucas dos Santos (49 anos) a esposa Marcilene Lucas dos Santos (39 anos) e o filho solteiro Mauro Lucas dos Santos Neto (21 anos).

Chagas e Marcilene têm quatro filhos, sendo que Francisca Lucas dos Santos (23 anos) casada com Ismael circula entre a comunidade Pimenteira e o Narcisa, ou seja, passa a semana na casa dos pais em Narcisa com a filha Maysa (1ano) e aos finais de semana no Pimenteira. Francilene Lucas dos Santos (22 anos), casada com morador do Pimenteira vive situação análoga ao da irmã Francisca. Valdilene Lucas dos Santos (19 anos), solteira, trabalha e estuda na zona urbana de Capitão Poço.

Benedita Lucas dos Santos tem cinco filhos, sendo que Manuel Lucas dos Santos (50 anos), casado, mora na zona rural de Paragominas e Raimunda Lucas dos Santos (40 anos),

---

<sup>20</sup> Este casal embora sejam sobrinhos de Dona Dica e Seu Doca, se afiliaram a família do casal Faustina e Teotônio, compondo o conjunto de residências aglutinadas em torno dessa família extensa.

casada, mora na localidade denominada de Areia Branca no município de Santa Izabel do Pará.

Essas casas estão dispostas no núcleo central da comunidade e seguem a geografia semicircular do terreno. No ramal que leva à comunidade a primeira casa que se avista logo à entrada da área do Narcisa, do lado esquerdo, é a de Ribeiro e Pinon (casa D). É a única de alvenaria da comunidade. Do lado esquerdo, quase em frente à primeira, situa-se a de Dona Dica e Seu Doca (casa A). Passando esta, logo adiante mora Keia (casa B). Um pouco mais recuada, já no caminho do Igarapé Bermiro, fica a do casal Arlete e Antônio (casa E), esta é feita de barro e coberta de telha de cerâmica vermelha. Do seu lado está do casal que sempre me hospeda, Teotônio e Faustina (casa C). Passando a casa de farinha (Retiro) e a mangueira, está a de Seu Chagas e Marcilene (H), composta pela residência da família, a casa de farinha, e o cômodo que abriga o pai de Marcilene, senhor Manuelino.

Fazendo um movimento circular, há o caminho que leva ao rio Guamá, o barracão do mutirão, a Capela Nossa Senhora do Livramento, que também serve como escola durante a semana e a casa de Dona Benedita (casa G). Ao lado, ainda é possível ver a ruína da casa de Dona Maria Alcântara, mãe de Dona Benedita. Quase em frente a essas ruínas, está o poço artesiano. Em frente ao campo de futebol e, no outro extremo, na margem esquerda do caminho, está a casa de Tonca e Zeca (casa F). E, em frente à casa de Chagas, localiza-se a frondosa mangueira centenária que conta, junto com a memória coletiva, a história do lugar.

A organização do espaço físico lembra uma árvore, onde o tronco é o ramal com as três primeiras casas já bem próximas dos galhos e a copa é o espaço semicircular onde está a maioria das casas e todos os espaços de uso comum. A dinâmica espacial segue um formato de vila, ou seja, se estrutura física e socialmente em torno da igreja de Nossa Senhora do Livramento.

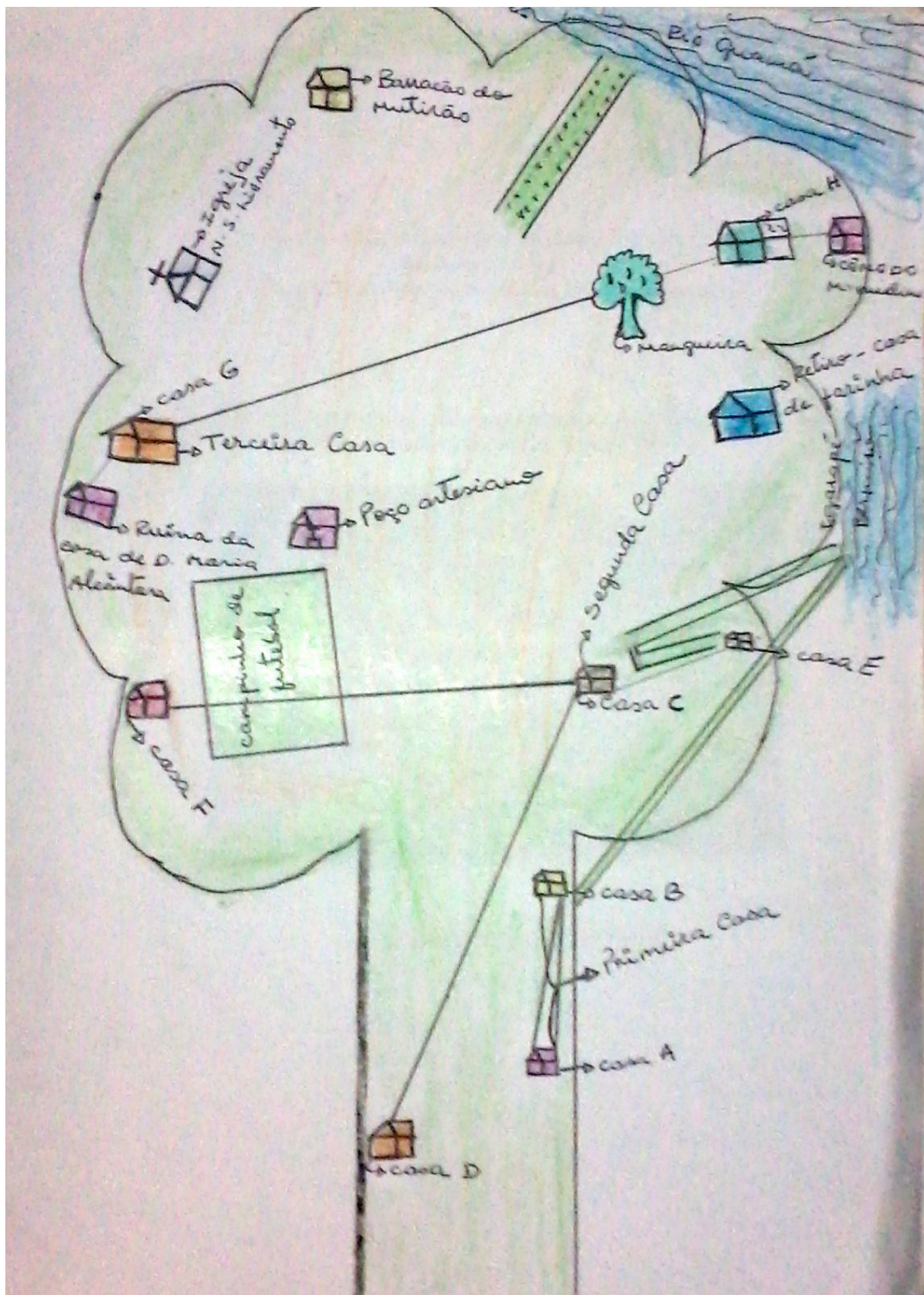
Esta organização do espaço não é a única que pode ser encontrada entre as comunidades quilombolas. Em Macapazinho<sup>21</sup>, Costa (2004, p. 57) encontrou as casas “enfileiradas tanto do lado esquerdo quanto do lado direito”. Na Foz do Cravo e no povoado de Santo Antônio<sup>22</sup> “a construção das casas não obedece um formato de vila. A distância entre uma casa e outra é variada e se ligam por caminhos” (COSTA, 2008, p. 49).

---

<sup>21</sup>Comunidade Quilombola localizada no Distrito de Caraparu pertencente ao Município de Santa Izabel do Pará, Região Metropolitana de Belém.

<sup>22</sup> Localizado no Município do Nordeste paraense, Concórdia do Pará, até 1988, fazia parte da jurisdição do Município de Bujaru.

MAPA 02: Croqui do Núcleo Central da Comunidade Quilombola de Narcisa



Fonte: Trabalho de campo, 2013.

No passado<sup>23</sup>, as moradias ficavam distantes umas das outras, formando uma dinâmica espacial semelhante ao que Costa (2008) observou na Foz do Cravo. A organização socioespacial era feita em sítios trabalhados por unidades familiares aparentadas entre si como explicita uma herdeira:

Antigamente nós morava um pouco longe. Lá perto de onde o finado Marcidônio morava tinha uma família. Ele morava daqui a dois quilômetros. Bem aqui onde tem um igarapé que vai pra banda do rio era da família do Teotônio, do pai dele, já. Ai do outro lado do igarapé era outra família do pessoal do Raimundo do gado, da vó Antônia, irmã do pai do Teotônio. Era só famílias separadas. Só quem morava próximo do outro era só o pessoal do Teotônio. (Benedita, entrevista, 04/10/2013).

A configuração atual<sup>24</sup>, de acordo com os moradores, foi motivada pela construção da Capela de Nossa Senhora do Livramento, embora tenham consciência que o retorno para a área de “origem” foi motivada pelo esbulho fundiário a que foram submetidos.

Aqui mesmo quem morava era madrinha Maria Antônia, nera? O primeiro morador que morou aqui foi o pai da tia Tereza, aqui onde o Chagas mora. Eles venho vindo assim oh, a tia Dicó morava pra lá e veio botou a casa dela mais lá, né? Vieram vindo. Nós já viemos de vez. Ai a madrinha Bené botou a dela lá embaixo. Aí foro vindo, foro vindo. A igreja ficava sozinha aqui, aí quando nós vinha rezar, ai nós fomo vindo pra se tornar mais perto da igreja. (Socorro, entrevista, 04/10/2013).

Ao todo, são oito casas de moradia e quatro prédios de uso coletivo. A maioria das casas segue o mesmo padrão e o mesmo tipo de material: madeira, telha branca, chão batido de barro ou de cimento. Seguem também a mesma divisão interna: sala, quarto e cozinha. Apenas uma casa é feita em alvenaria. O barracão da festa é o único espaço construído de barro (taipa) e coberto com cavacos<sup>25</sup> que lembra as antigas construções. Uma das casas mescla os vários materiais usados nas construções: telha branca, cavaco, palha, lona, barro, madeira e varas.

---

<sup>23</sup>Desde a década de 1940 a comunidade sofre com pressão territorial por conta de ocupações externas, mas as perdas territoriais mais significativas ocorreram entre as décadas de 1970 e 1980, inclusive com a legalização dos lotes alienados a terceiros pelo INCRA. As narrativas de recomposição do sítio Narcisa (o primeiro sítio que deu origem aos demais) se referem a esse período.

<sup>24</sup>A configuração atual pode ser alterada. A comunidade foi contemplada com o projeto “Minha casa, minha vida” do Governo Federal e, de acordo com os moradores, as casas podem ser dispostas “enfileiradas”, uma do lado da outra.

<sup>25</sup> Espécie de telha feita de madeira.

O espaço das casas é completado com um “puxadinho”, como é chamado localmente, colado ou não a residência<sup>26</sup>. Estes são feitos do mesmo material da casa e, em muitos casos, são “descampados”, ou seja, sem paredes. Neste espaço fica o fogão de barro que pode ser utilizado tanto com lenha quanto com carvão, o jirau ou “chagão” (como é mais comumente chamado), alguns utensílios domésticos como bacias, panelas grandes, paneiros, alguidares, peneiras e utensílios de trabalho, como enxadas, dragas, pás, foices e terçados.

A área de domínio de cada família compreende a casa e o quintal<sup>27</sup>. Este último é a extensão da casa onde as relações sociais diárias são atualizadas e é também o espaço de domínio da dona de casa.

Em outras comunidades negras rurais como em Abacatal, por exemplo, o quintal é o local mais representativo para os agentes sociais e privilegiado pelas famílias, pois “é o lugar da sociabilidade, da afirmação, das relações intergeracionais, das brincadeiras, da aprendizagem do cuidado com as plantas e da demonstração de habilidades” (ACEVEDO e CASTRO, 2004, p. 90).

Em Narcisa, além dessas funções observadas pelas autoras é o espaço social em que os moradores se reúnem diariamente para conversar, passar informações, jogar baralho, enfim, reforçar o vínculo social.

### **Caracterização dos principais interlocutores**

O método adotado em campo, à medida de minha inserção na vida cotidiana da comunidade, era, sobretudo, a observação participante e as entrevistas, que em certo sentido tomavam aparência de conversas. Contudo, em muitas havia um roteiro estruturado que eu procurava seguir na medida do possível. Mas, embora, tivesse em mente objetivos traçados, as perguntas prefixadas e rigidamente elaboradas no papel, cediam espaço a conversas “abertas”, mediadas pela presença constante de outras pessoas. Entrevistas individuais, como tentei fazer

---

<sup>26</sup>Apenas o puxadinho de Dona Faustina é cercado e separado da casa. Este é utilizado também para abrigar famílias que chegam à comunidade como espaço de moradia transitória, como aconteceu com a família de Dona Dica e de Antônio, irmã e filho de Dona Faustina, respectivamente. Durante a festa tradicional de Nossa Senhora do Livramento este espaço também é utilizado como abrigo para os familiares que não moram na comunidade.

<sup>27</sup>A maioria dos quintais não são cercados, apenas Ribeiro e Keia mantêm cercas em seus domínios, sendo que a do primeiro é feita de arame farpado e a do segundo de varas, contudo, essas cercas não representam apropriação particular do espaço. Em Curiaú, etnografado por Trindade (1995) os moradores também cercam seus quintais, no entanto, a semelhança dos negros de Narcisa “a existência de cercas não significa a delimitação de um espaço privado versus um espaço público”. Em ambas as comunidades os agentes sociais usufruem livremente de todo o território ocupado, no qual combinam o uso particular do espaço com o uso coletivo dos recursos naturais.

no início da pesquisa, foram substituídas por entrevistas e conversas “livres” que seguiam o ritmo da vida local.

Assim, as fiz em vários locais, durante a execução das atividades como nas idas aos igarapés para tomar banho, lavar louça, roupa, durante a capina nas roças, limpeza dos quintais, fabricação da farinha, preparação das festas, reuniões, conversas coletivas nos quintais. Tentei apreender as informações no tempo e espaço em que eram executadas as ações, pois tive que seguir o ritmo intenso de trabalho e atividades executadas no dia a dia dos agentes sociais com os quais convivi em três períodos mais longos de campo entre 20 e 45 dias seguidos com períodos mais curtos de uma semana ou apenas de eventos, cuja permanência tinha a mesma duração do evento que eu era convidada a participar.

Dessa forma, a “seleção” dos interlocutores ocorreu durante o processo de pesquisa e da casualidade cotidiana, ou seja, estes não foram escolhidos por mim, mas pelo tema que escolhi observar com mais afinco em campo. As pessoas eram indicadas pelos próprios agentes sociais como as mais aptas a falar sobre determinado assunto.

Fui observando quais pessoas se mostravam mais dispostas a falar comigo sobre o tema ligado às relações conjugais, ditas como de foro íntimo. As mulheres foram as que se mostraram mais à vontade para falar de seu relacionamento afetivo sexual, constituição familiar, divisão do trabalho e relações interfamiliares.

No processo de pesquisa preferi trabalhar com diversos interlocutores, determinados por diferentes variáveis como sexo, idade e status, contudo, foi junto às pessoas mais “velhas” e as mulheres casadas que obtive mais informações acerca da conjugalidade do grupo. Com os mais jovens pude então adentrar em outras concepções sobre a escolha do cônjuge preferencial para o casamento na atualidade. Os dois grupos de idade me levaram a perceber as várias nuances da relação de trabalho desenvolvida em Narcisa, pois o trabalho é um dos meios de socialização, em que ocorre o aprendizado, constituindo-se para além de meio de sobrevivência em maneira de ensinar as tradições compartilhadas pelas gerações que se sucederam no território social. É pelo trabalho também que a criança aprende o valor do território, das crenças, do modo de vida e dos valores cultivados pelo grupo camponês.

As relações de amizade que estabeleci em campo me possibilitaram a construção de uma relação de confiança e me deram condições de saber quais pessoas eu poderia acionar através de entrevistas para ter informações do assunto que almejava ter conhecimento. A partir da percepção que desenvolvi do território da pesquisa fui acionando a minha “rede de campo”, ou seja, fui privilegiando os interlocutores e o estilo de abordagem etnográfica, assim, privilegiei estabelecer uma relação de campo horizontal, ou seja, optei por diversos



interlocutores, junto aos quais obtive vários pontos de vista sobre o tema em questão. A partir de suas histórias de vida, apontavam maneiras de vivência da união conjugal e da construção das relações sociais dentro da rede de parentesco. Embora pudesse contar com uma pessoa estratégica dentro do grupo para me orientar em campo e “abrir as portas” para mim junto aos outros moradores da comunidade e aos parentes que moram fora de seus limites territoriais, não me prendi à figura do “informante chave”. Fiz a opção, tal como Malighetti (2010, p. 57) pela “polifonia” em que tais pessoas foram inseridas na pesquisa como “intérpretes concretos e originais de sua própria cultura”, com as quais pude desenvolver uma experiência de campo relacional e dialógica (CLIFFORD, 1998).

Partindo desse pressuposto é salutar refletir que as informações enunciadas pelos interlocutores que constituem a base desta etnografia se configuram como expressões do momento em que foram captadas, pois como observou Malighetti (2010, p. 73) quando em contato com os quilombolas de Frechal, no Maranhão “o que os meus interlocutores me disseram no diálogo etnográfico foi dito não a partir do improvável centro do seu mundo, mas do espaço liminar do nosso encontro”.

Interlocutores, como afirma Malighetti (2010), compreende para além de indivíduos de quem foi possível obter dados e informações, as pessoas com quem o pesquisador interagiu no dia a dia e também as fontes de informação que são seus objetos de estudo e de suas relações. Privilegiei o diálogo que estabeleci em campo com os interlocutores que a seguir relaciono, mas mantendo os ouvidos bem abertos para as outras vozes que me ajudaram a compor esta interpretação feita sobre os “ombros dos nativos” que faz a leitura de primeira mão de sua cultura (GEERTZ, 1978).

Amândio Alves do Nascimento (tio Amândio) de 75 anos, aposentado, nasceu no Narcisa, mas aos 12 anos foi embora para a comunidade quilombola Pimenteira juntamente com o pai. Atualmente, mora no sítio de propriedade de sua esposa (Dona Luiza), localizado no ramal que desemboca no Narcisa. Filho de João Catarino Alves do Nascimento (João Capoeira) e Joana Julia Apolucena dos Santos, seu pai foi o primeiro morador que deu origem a comunidade quilombola Pimenteira. Seu Amândio foi indicado pelos moradores como o “conhecedor das histórias dos velhos”, ou seja, do processo de constituição do território quilombola.

Benedita Lucas dos Santos (dona Bené), 83 anos, aposentada, filha de Dona Maria Alcântara Alves do Nascimento e Vitor Lucas dos Santos, nasceu no Narcisa, mas foi embora para a comunidade Jenipapeiro, localizada na margem esquerda do rio Guamá, entre o Narcisa e o Pimenteira, junto com a mãe, aos 12 anos, após o falecimento do pai. Retornou para o

Narcisa após o falecimento do marido juntamente com os cinco filhos (Raimundo, Di, Nenê, Chagas e Dicó). Com Dona Benedita convivi em todas as etapas da pesquisa, diariamente conversávamos nos quintais e durante seus afazeres domésticos ou em momentos de descontração. Suas histórias de “amor”<sup>28</sup> e as várias narrativas que ouvi em longos diálogos sobre assuntos diversos como processo de constituição histórica do quilombo, relações de trabalho, nascimento, vida e morte de seus parentes revelavam um pouco de si mesma e muito de seu grupo de origem.

Teotônio Maria dos Santos, 60 anos, filho de Durval Alves do Nascimento e Domingas Tolentino dos Santos, morou com os pais no Pimenteira e, quando casou com dona Maria Faustina, retornou para o Narcisa para ficar junto dos pais que já haviam retornado. Posso dizer que seu Teotônio se tornou um interlocutor privilegiado, na medida em que era o elo entre eu e seus parentes. Foi em sua casa que me hospedei nas várias vezes em que estive na comunidade. Foi o laço de amizade e de confiança construído com ele e sua família a credencial para me inserir positivamente na comunidade e nos outros espaços de moradia e trabalho dos herdeiros de Narcisa.

Maria Faustina dos Santos, 60 anos, aposentada, filha de Constâncio Alves do Nascimento e Constantina Modesto dos Santos, nasceu no Narcisa, morou no Pimenteira e num sítio denominado de Cajueiro de onde fugiu para casar com seu Teotônio. Compartilhei o dia a dia de Dona Faustina que, com suas atividades, me ajudava a desenvolver algumas noções sobre o trabalho executado pelas mulheres em Narcisa.

Domingos Lucas dos Santos, mais conhecido como Chagas, 50 anos, é considerado, junto com seu Teotônio, como a principal liderança da comunidade por já ter participado de vários cursos de formação ofertados pelo CEDENPA, tanto na comunidade quanto fora, em municípios como Belém, Salvaterra e Inhangapi, no Pará.

Dona Nilda, 83 anos, nascida no Narcisa, mora há pelos menos 20 anos no município de Paragominas no Pará, junto com filhos e netos. É filha de uma moradora do Narcisa com um indígena do grupo Tembê. Através de suas memórias acessei as práticas conjugais do grupo como uma tradição presente nas várias gerações e também informações sobre a organização social e cultural em contexto migratório.

Maria Raimunda dos Santos (dona Dica), 50 anos, trabalha tanto no roçado quanto em casa nos serviços domésticos, porém conta com o apoio das filhas. Com esta interlocutora

---

<sup>28</sup> Coloco o termo amor entre aspas porque é assim que traduzo as histórias relacionadas às relações afetivo sexuais de meus interlocutores. Ressalto que é um termo por mim utilizado, pois em nenhum momento foi falado como sinônimo das relações conjugais destes agentes sociais.

transitei no mundo fortemente marcado pelas noções de gênero no que concernem as relações de trabalho e conjugais.

## **Apresentação dos capítulos**

A organização da dissertação foi pensada a partir de três capítulos estruturados pelos seguintes eixos: 1) análise do processo histórico de formação da comunidade; 2) análise da situação social (dinâmicas cotidianas, atividades produtivas, práticas de trabalho, relações sociais, momentos rituais norteados pelas relações sociais de gênero e geracionais); 3) análise das práticas e representações conjugais dos agentes sociais.

O Primeiro Capítulo tem como escopo textualizar **o processo de ocupação do território étnico**, tendo como referencial os monumentos e documentos impressos na memória oral e escrita dos agentes ativada a partir das demandas da vida presente. E **o processo de construção da identidade quilombola e expropriação territorial**. Acionei a análise das entrevistas realizadas com as duas pessoas reconhecidas como lideranças que receberam instrução do CEDENPA que subsidiou o acesso a informações inerentes aos seus direitos territoriais enquanto grupo étnico específico, as informações dadas através de conversas formais e informais com moradores que participaram/participam como membros diretos da Associação (ACORQUIN) e os demais moradores que participaram e foram afetados de alguma maneira com as discussões da emergência de uma “nova identidade”. Os documentos produzidos nesse contexto como atas, relatórios, monografias, fotografias, além desses, os relatos dos vizinhos e parentes que não moram mais no lugar, me ajudaram a compor uma narrativa com características polifônicas, onde essas diversas vozes, contando cada uma a sua maneira fragmentos de uma história que está em constante construção.

No **Segundo Capítulo** descrevo e analiso as atividades produtivas, as práticas de trabalho, os momentos rituais e atividades recreativas/lazer e sociabilidade ressaltando as alianças interfamiliares e as injunções e diferenciações de gênero e entre as gerações.

No **Terceiro Capítulo** textualizo o Narcisa como um território étnico específico formado de várias famílias nucleares interligadas por laços de parentesco formando uma única e grande família extensa, cujos membros não se restringem aos que moram e trabalham no lugar, mas estende seus tentáculos aos que são do lugar e vivem e trabalham em outros lugares como Belém, Paragominas, zona urbana de Capitão Poço, Aldeias Tembê, Santa Luzia, Santa Isabel e até para outros Estados do Brasil como São Paulo. Isso indica que o

grupo não está em isolamento, pois mantém vínculos de amizade e reciprocidade com uma rede de compadres/comadres, amigos/amigas e vizinhos/vizinhas com os quais trocam serviços, produtos, bens materiais e simbólicos e parceiros afetivo sexuais. Influenciam e são influenciados por pessoas, produtos e mercadorias que cruzam as fronteiras físicas e simbólicas, nas quais se constroem/reconstroem, reforçam/flexibilizam a identidade quilombola. Parto da premissa que é necessário o despojamento e um mergulho em suas lógicas, em sua forma de ver, pensar e significar as práticas sociais como a conjugalidade. Para a tessitura do texto, o material empírico coletado através da observação participante, das anotações do caderno de campo, das entrevistas fechadas e abertas, conversas formais e informais durante minha permanência em campo são os referenciais básicos para adentrar na lógica que rege a escolha do cônjuge, a concretização e o status da união e, para, além disso, refletir sobre a importância da categoria família, na medida em que define as relações sociais e conjugais em Narcisa.

## **Capítulo 1 – Contando/Fazendo História, Construindo/desconstruindo mitos, reivindicando direitos.**

Sexta, sexta, santa. Três dias antes da páscoa. Quando Deus andou no mundo fazendo a sua chamada se ajuntava de um a um, se ajuntava de dois a dois. Só quem respondeu foi Santa Madalena e Santo Batião (São Sebastião). Um lavava mão e outro lavava o pé. Dentro do cálice sagrado um será rei e outro recusado. Quem beber essa água será bem abençoado. Quem aprendeu não ensinar na hora da morte vai penar. Quem ouvir não aprender na hora da morte vai se arrepender. Com Deus me deito. Com Deus me levanto. Com divina graça ao Espírito santo. Eu benzo meu corpo que eu quero me deitar. Para que todos os santos venham me acompanhar<sup>29</sup>

A reza em epígrafe leva a crer que o ato de lembrar as histórias contadas pelos velhos encaminha os atuais moradores de Narcisa a imagens, paisagens, cantigas e rezas do tempo passado, contidos no presente.

Trata-se de uma oração que era constantemente ensinada por Dona Maria Alcântara tanto aos seus descendentes, tais como netos e bisnetos, quanto para as crianças que habitavam a comunidade e a chamavam de mãe velha. Ensinava rezas, compartilhava saberes sobre plantas medicinais e contava histórias, muitas histórias. São essas histórias contadas pela mãe velha (e por outros) e recontadas por seus descendentes (filhas, netos (as), bisnetos (as), sobrinhos (as), comadres, compadres) que serão à base da história que aqui teço, isto é, através da memória de fatos do passado ativados a partir das necessidades da vida presente.

### **1.1 - Entrecruzando passado e presente: contando a história da comunidade**

Em Narcisa, entrevistas marcadas e gravadas quase nunca surtiam/surtem o efeito esperado. Dessa maneira, a partir do estabelecimento de relações de sociabilidade entre eu e os moradores da comunidade durante a pesquisa de campo, muitas conversas se desenvolveram, principalmente nos fins de tarde. Esses espaços foram enquanto essenciais para a coleta, com uma ou outra pessoa, de informações mais valiosas (para mim), pois nesses contextos surgiam narrativas aparentemente despretensiosas.

Foi numa dessas conversas com três moradores (mãe, filho e sobrinha)<sup>30</sup> que fiquei sabendo das rezas que Dona Maria Alcântara ensinava para as crianças. Nesse sentido, o falar destas rezas foi o fio condutor que os levou para as paisagens da infância de uns e juventude

---

<sup>29</sup> Essa reza foi escrita por Francilene, bisneta de dona Maria Alcântara. Fiz algumas correções para tornar o texto mais acessível ao leitor.

<sup>30</sup> Dona Benedita, filha de Dona Maria Alcântara, Nenê, seu filho e Socorro, sua sobrinha.

de outros. Fizeram o caminho de volta para a casa da mãe velha (ver foto 01). A casa de barro, a rede, as crianças sentadas em volta de Dona Maria que, às vezes, prestavam atenção, outras vezes nem tanto.

A herdeira Benedita relata como eram esses momentos em que a mãe repassava seus conhecimentos para as crianças:

(...) ela só chamava as crianças pra rezar, ai rezavam e ela “dizia olha eu tô te ensinando pra vocês aprenderem, pra vocês ensinarem pra outros”, ai começavam a rezar e eles começavam a conversar ai ela dizia “ah eu vou deixar isso de mão vocês não querem é nada”, ai eles deixavam e não demoravam eles chegavam de novo “como é minha mãe velha” e agora vamos rezar e ai ela dizia “ah eu não rezo”, ai iam trabalhar com ela até que ela rezava. Não sei se essa Francisca aprendeu, mas ela ensinou foi muito pra Francisca e pra Ivanice, não sei se aprenderam. (Entrevista, 04/10/2013)

Algumas dessas histórias foram relembradas e contadas com a força que a vontade de lembrar imprime ao narrador que quer revelar detalhes como cheiros, sabores, lugares e imagens.

**Fotografia 01:** Ruína da casa de Dona Maria Alcântara



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré. Abril/2013  
Acervo: Arquivo Pessoal da Autora.

Numa tarde de quinta-feira, do início do mês de outubro de 2013, na semana seguinte à festa tradicional de Nossa Senhora do Livramento, estávamos como de costume, Dona

Faustina e eu, conversando embaixo do limoeiro do lado esquerdo da casa, no caminho do igarapé Bermiro, quando chegou Dona Benedita. De longe, Senhor Teotônio, de cócoras em frente à porta da sala, nos acompanhava ouvindo e interferindo em nossa conversa quando lhe convinha. Chegaram Arlete e seus três filhos – Darlene, Alex e Alessandro. À medida que iam chegando, o assunto também variava. Não demorou muito e chegaram Nenê e Socorro (que estava no intervalo da aula). O assunto nesse momento era a gravidez de Arlete. Socorro, que teve apenas um filho – Douglas – dizia sorrindo: “essa barriga aqui oh não nasceu pra ficar cheia”.

Arlete, prima primeira<sup>31</sup> do esposo Antônio, apenas ouvia e respondeu complacente a gozação de Socorro: “eu ainda nem sei se é, mas se for, o que há de fazer?”.

Deste assunto, Dona Benedita se lembrou de certa mulher que sofreu “um bocado”, quando foi parir a filha. A mulher não conseguia “se desocupar”, ou seja, não conseguia expelir a placenta levando-a a um grande sofrimento<sup>32</sup>. Dona Maria, sua mãe, foi para trás da casa e fez uma oração. Quando terminou a mulher “se desocupou”.

Essa imagem do passado foi o detonador de lembranças que romperam os limites do tempo vivido, alcançando outros tempos, os tempos em que a mãe velha viveu e das coisas que ouviu dizer pelos mais velhos. Sobre esse fato, relatou dona Benedita:

Essa eu pelejei pra ela ensinar, mas ela não ensinou pra ninguém. Mas, essa proeza ela fez, foi pra essa, para aquela mulherzinha gorda que chegou de Paragominas. A primeira filha dela, que ela teve, aí só estava eu, era eu e parece que a Glória, eu sei que nós éramos duas, ela teve e não se desocupou. E nós trabalhamos, o que nós sabíamos nós dava, dava chá e chá por riba de chá e nada. Ela estava com uma menina da Antônia e ela “pega aqui esta pequena, Benedita”, aí eu agarrei peguei e ela saiu pra traz da casa rezando e aí quando não demorou ela se desocupou. Aí eu disse “o que foi que você fez antão?” ela disse “que antão? nada, não fiz nada”. Aí começaram “você sabe, você sabe, ensine pra nós!” Ela “eu não ensino, eu quando tiver pra morrer que eu ensino”. Mas ela nunca ensinou e também não disse com quem aprendeu. Esta comadre Nilda que era comadre dela pediu pra ela, mas ela não descobriu. Não sei se foi só essa vez, mas ela fez a mulher se desocupar (Pesquisa de campo, 04/10/2013).

---

<sup>31</sup> Essa expressão é utilizada para designar o primo em primeiro grau.

<sup>32</sup> Maués (1993) relata que em Itapuá o maior medo das mulheres no momento do parto era ficar com a placenta localmente chamada de “companheira” retida, o que poderia causar a morte da mulher. Para espantar o perigo, a “assistente” (parteira) rezava junto com a mulher, trançando cruzeiros em cima do seu ventre, enquanto recitava a oração: “Minha Santa Margarida, Não sou prenha nem parida, tirai esta carne morta de dentro da minha barriga”. A autora traduz esse momento como o ponto crítico de transição, que decorre entre a expulsão da criança e a saída da placenta (MAUÉS, 1993, p. 136-7).

A memória, como é construída e foi observada em Narcisa, pode ser apreendida a partir do conceito de “memória coletiva” de Halbwachs (2006), pois é uma memória construída através da vivência do sujeito no espaço onde nasceu, cresceu e aprendeu as histórias de um tempo que não viveu, as histórias do tempo que viveu e as histórias do tempo que vive.

As minhas indagações sobre os primeiros moradores, o trabalho na comunidade no tempo dos antigos e outras atividades do cotidiano encaminharam os agentes sociais do Narcisa ao tempo em que viveram e lembram e as histórias contadas por quem os antecedeu, tomando de empréstimo as narrativas de outros para dar sentido aos seus relatos sobre a origem da comunidade.

As narrativas as quais recorro para tecer essas histórias, portanto, não foram construídas num espaço vazio, como salienta Mello (2012), mas provocadas pela pesquisadora em campo que, atenta aos momentos propícios para colher informações úteis para sua análise, intensificou as perguntas e, de alguma maneira, conduziu (e foi conduzida) para aquilo que considerava mais significativo. A esse respeito Mello (2012) fez a seguinte reflexão quando em contato com os moradores de Cambará, no Rio Grande do Sul:

A introdução do etnógrafo como ator na etnografia é importante por inserir a “memória coletiva” no âmbito de relações sociais concretas. Dessa forma, narrativas não são dados pré-construídos à espera do registro do antropólogo, mas ganham formato nos próprios diálogos com o pesquisador (MELLO, 2012, p. 195).

As narrativas que subsidiam este capítulo são fruto das lembranças ativadas pelas demandas do presente, num esforço de construção coletiva de um discurso sobre o passado que, para Acevedo e Castro (2004), “às vezes pode ser mítico”. Os indivíduos constroem suas lembranças em interação com o que os outros lembram e com o que ouviram dizer e, assim, as histórias dos antigos vão ganhando forma e subsidiando discursos de uma descendência comum que sempre viveu e trabalhou na área hoje reivindicada pelos descendentes dos primeiros moradores.

Os discursos relativos ao passado e ao tronco comum do qual descendem os atuais moradores atestam, por exemplo, a “imemorialidade da ocupação”<sup>33</sup> do espaço, por várias gerações que lá estiveram, “botando roçado”, construindo casa, casando, trocando,

---

<sup>33</sup> De acordo com Acevedo e Castro (2004, p. 19) “trata-se de uma antiguidade que se perde e que não é objeto de documentação, sendo apenas recuperável por meio de fragmentos de memória”.



inscrevendo e sendo inscritos no espaço lugar praticado por uma coletividade etnicamente constituída.

É lugar comum na literatura que discute sobre comunidades negras em processo de assunção quilombola que o retorno aos eventos de fundação do território no presente relacionam-se com a reivindicação de direitos sobre a terra na qual vivem (ALMEIDA, 2011, MELLO, 2012; COSTA, 2004; COSTA, 2008).

De acordo com Mello (2012, p. 75) “o caso das comunidades remanescentes de quilombos permite perceber que as referências à história e ao passado não são um exercício descolado das condições e das exigências - políticas contemporâneas”. O autor toma de empréstimo o conceito “memórias subterrâneas”, de Pollak (1989), para se referir “a reinscrição de histórias e tradições nas condições políticas do presente”. Essas memórias recriam as condições de ocupação do território étnico reivindicado, ao mesmo tempo em que legitimam sua luta pela permanência no local e preservação de suas práticas culturais quando estão diante de processos de espoliação e dissolução de suas condições de sobrevivência material e simbólica.

Em Narcisa observei que há duas formas de contar a história, uma pelos moradores de modo geral e outra pelas pessoas autorizadas a contá-la. Estas pessoas são o Senhor Domingos Lucas dos Santos/Chagas, o Senhor Teotônio Maria dos Santos e o Senhor Amândio Alves dos Santos, contadores da história oficial da origem do Narcisa e do processo de assunção da identidade quilombola. São, por assim dizer, os “homens-memória” (LE GOFF, 2003) da comunidade. Embora estes homens sejam indicados como os contadores da história do lugar, as narrativas evocadas pelas mulheres foram fundamentais para compor esta etnografia, uma vez que suas memórias constituídas a partir de suas vivências no espaço revelam detalhes e experiências vividos pelo grupo no território social.

Saber e contar são dimensões distintas na comunidade. Com alguma variação todos sabem a história de ocupação do lugar, quem são seus parentes mais antigos, o que faziam e como faziam determinadas atividades, com quem casavam, entre outras coisas. Contudo, quem vai contar está diretamente relacionado a quem vai ouvir (como explicito mais a frente).

No Sítio Lagoa da Mata em Sergipe, Woortmann E (1995, p. 242) observou situação semelhante quando queria saber sobre a história de origem do lugar.

Seu Davi era considerado o contador oficial da história do Sítio; era quem sabia das “coisas de antigamente”. Na realidade todos os habitantes da localidade conhecem essa história, mas só Seu Davi possuía a autoridade, investida pelo grupo, de relatá-la para alguém de

fora – especialmente para alguém como eu, que tinha vindo de longe para conhecer a sua história. Ele era como que o detentor da memória e da tradição, através da qual o grupo se legitima.

Em Narcisa a autoridade para narrar essas histórias não atende apenas a critérios de idade. Os dois primeiros (Teotônio e Chagas) são reconhecidos e valorizados como as lideranças da comunidade para assuntos relacionados à entidade organizativa e a identidade política de quilombolas. A participação em cursos de formação política sobre os direitos dos povos quilombolas, oferecidos principalmente pelo CEDENPA os credenciaram para o lugar de representantes do grupo. O acesso às informações de fora sobre seus direitos lhes dá o status de conhecedores e, portanto, autorizados a contar a história de origem da comunidade e a construção da identidade quilombola para os visitantes. No caso do Senhor Amândio, é o “sabedor” (MELLO, 2012) das histórias dos velhos e, nesse caso específico, a idade garante esse status.

As histórias do tempo dos antigos são compartilhadas pelos agentes sociais de diferentes gerações na medida em que a memória individual é construída em interação com a memória do grupo de origem. O velho, em algumas sociedades, exerce a função de guardião da família, do grupo, da instituição e da sociedade (BOSI, 1994). Esta autora argumenta que embora a tarefa de lembrar não seja uma função social imposta e nem exclusiva dos velhos, por já estarem afastados dos afazeres do cotidiano, se dedicam com mais frequência às narrativas de assuntos do passado.

O Senhor Amândio, apesar de continuar trabalhando no roçado, “só faz por gosto”, pois já é aposentado. Ele, nesse sentido, está apto, portanto, para cumprir a função social no grupo de contar às histórias que devem “reproduzir-se de geração a geração, gerar muitas outras, cujos fios se cruzem, prolongando o original, puxados por outros dedos” (BOSI, 1994, p. 90) e por outras vozes.

Esses outros “dedos” e vozes tomam de empréstimo as narrativas de outros que viveram ou ouviram falar de primeira mão de eventos passados e recontam a partir dos valores de seu tempo-mundo como indica Halbwachs (2006). Os narradores, dessa forma, ao contarem eventos que não viveram recriam cenários, deslocam lugares e pessoas e imprimem significados que a situação presente demanda. A esse respeito Bosi (1994, p. 54-5) conclui que é a vida atual do sujeito que desencadeia o curso da memória, na medida em que “o maior número de nossas lembranças nos vem quando nossos pais, nossos amigos, ou outros homens no-las provocam”, ou então no caso do Narcisa quando a demanda por reafirmação identitária e garantia jurídica ao território está em voga.

Desta feita, pode-se inferir que a formação política, o acesso a informações sobre os direitos territoriais e culturais garantidos na legislação, a interação com grupos que compartilham de interesses comuns e com as entidades não governamentais e governamentais (CEDENPA, PROGRAMA RAÍZES<sup>34</sup>) e a idade ou ser identificado com a geração dos “mais antigos” são atributos importantes para instituir um representante para falar em nome da associação quilombola sobre seu passado que está permeado de seus interesses no presente e em suas expectativas para o futuro.

A Ata de fundação da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Narcisa é ilustrativa da mediação da entidade de defesa do Negro no Pará no processo de formação política do primeiro presidente da Associação, Senhor Chagas, e dos mecanismos de reivindicação do território quilombola.

[O presidente] pediu para Nilma Bentes que estava com ele durante os contatos em Belém dissesse sobre a documentação que estava faltando. Nilma disse que a primeira coisa que tinha que fazer era criar uma associação e que por isso tinha convidado todo mundo pra reunião que estava agora fazendo. [Falou] dos artigos 68 e 322 da [Constituição], conforme tinha sido explicado por pessoas do CEDENPA, desde a primeira vez que foram lá com a senhora Sara Alonso, que trabalhava com os Tembé (ATA DE FUNDAÇÃO DA ACORQUIN, 31/05/2000, Processo nº 54100.000849/2005-05, INCRA-Belém).

Quando, da minha primeira estada na comunidade, eu queria saber das “histórias dos velhos” me recomendavam falar com o “tio Amândio”, conversar com as lideranças ou então ler a “ata”<sup>35</sup>. Como o indicado fui até a casa do Senhor Amândio para saber dessas histórias. Em uma manhã de uma quarta-feira chuvosa do mês de abril do ano de 2013 fui levada de moto por Junior, filho do Senhor Teotônio e Dona Faustina, até a casa de “Tio Amândio”, localizada no ramal que leva à comunidade, distante uns três quilômetros. Logo à entrada desse sítio, cercado de arame farpado, há uma placa indicando que ali é uma área de reflorestamento feito em parceria com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA. Abrindo o colchete, sempre fechado por causa de algumas cabeças de gado que pastam à entrada, segue-se por um caminho estreito e lamacento até o alpendre de uma casa grande de madeira rústica e coberta de telha de cerâmica vermelha.

---

<sup>34</sup>O Programa Raízes foi criado pelo governo do Pará em 12 de maio de 2000 por meio do Decreto Nº 4.054. Sua missão é articular dentro do governo estadual o atendimento das demandas dos povos indígenas e das comunidades quilombolas.

<sup>35</sup>A ata a que se referiam é a monografia intitulada “Narcisa: história e memória de uma comunidade negra rural em Capitão Poço - PA”, realizada pelas pesquisadoras Nogueira e Trindade (2000), através do projeto “Comunidades Negras Rurais do Pará”, coordenado pelo Centro de Defesa do Negro no Pará.

Tio Amândio me avistou e logo largou a capina da roça que mantém na ilhargá da casa e veio me atender. Apresentou-me para sua esposa Dona Luísa e a neta Thalia, convidando-me para entrar.

Na casa há energia elétrica, o que lhe proporciona a posse de eletrodomésticos como televisão e geladeira. A casa, apesar de ser de madeira, material usado nas casas de Narcisa, tem alguns itens não observados na comunidade como dois quartos com mobília (cama, guarda roupa), piso de cimento vermelhão e, na sala, estante com Televisão, DVD, aparelho de parabólica e sofá.

Ele agiu como alguém que já aguardava a visita e já sabia como se portar e falar. Ao contrário dos outros moradores, que sempre se mostravam intimidados com a presença de gravadores, filmadoras, ficou bem à vontade. Convidou-me para sentar e já foi logo dizendo: “a senhora quer saber das histórias dos velhos, né? Ah, eles sempre me pedem pra falar essas histórias! Sente aí”. Perguntei se podia gravar a nossa conversa, ao que acenou positivamente.

Ilustrei esse encontro para chamar atenção para o fato de que a memória construída para ser contada para os de fora é uma memória compartilhada por todos. Porém, há pessoas aptas a contá-las. Além das pessoas, o momento do encontro é ritualizado e cheio de formalidades. A história que o Senhor Amândio me relatou, com algumas variações, não difere das que posteriormente ouvi de outros moradores “não aptos” para relatá-las aos visitantes.

Porém, o momento em que obtive as histórias contadas por seu Amândio foi diferente de outros, visto que a descontração marcava o tom da conversa e os agentes sociais ficavam à vontade para falar, sem se preocupar com o que estava sendo dito. Foram nesses momentos, inclusive, que percebi essa peculiaridade na forma de relatar os fatos entre os agentes sociais de diferentes gerações e posições na Associação. Percebi que todos falam de seus parentes mais antigos e no momento da conversa pessoas mais jovens dialogam com os mais velhos e um complementa o outro e até completam informações simultaneamente, dando a entender que há uma ligação direta entre os descendentes e seus ancestrais independente da idade. A criança cresce em meio a esses relatos que informam de personagens, eventos e lugares marcantes para o grupo e assim constroem sua imagem do passado.

Contudo, para acessar essas minúcias da vida social, da mesma forma que perceber “os imponderáveis da vida real” como observara Malinowski (1976), penso que minha inserção na comunidade colaborou para esses momentos de descontração e menos preocupação com a forma da narrativa e o fato narrado. À medida que ia me inserindo e sendo inserida no cotidiano e os agentes sociais iam percebendo minha posição enquanto

pesquisadora e não como uma agente de órgãos institucionais que pudesse lhes propiciar algum benefício ou pelo menos percebida como alguém que pudesse causar algum prejuízo (penso eu) tive acesso cada vez mais às histórias do passado não vivido de fato, mas lembrado através das histórias contadas por quem a viveu, assim como fatos do presente, do vivido no dia a dia, como, por exemplo, as desavenças em casa e/ou com outros moradores, fatos íntimos no relacionamento com o marido/esposa, com vizinhos. Assuntos de diversos matizes me chegavam, sem a preocupação com a estética, com o uso que eu poderia fazer dos relatos ou de minha opinião enquanto alguém de fora.

Contudo, estes moradores esperavam (como sempre esperam) algo em troca do(a) pesquisador(a). Recorriam a mim com muita frequência para ler e interpretar informações que chegavam através de cartas, chamados e até leis publicadas relacionadas aos direitos das comunidades quilombolas. Minha contribuição mais direta e efetiva foi construir junto com eles um projeto de manejo denominado de “Capacitação e desenvolvimento sócio econômico a partir da piscicultura na comunidade quilombola Narcisa”, através do qual se buscava verba junto ao Fundo Dema de apoio às Comunidades Quilombolas do Pará para implementação da piscicultura.

São experiências vividas e relatadas por outros antropólogos em suas “aventuras antropológicas”. Costa (2004) observou que na comunidade quilombola de Macapazinho os usos das categorias raciais “negro”, “preto” e “moreno” foram se alterando ao longo de sua permanência em campo. Refletindo sobre a postura de seus interlocutores, a autora relata a mudança na forma de atribuição racial, quando em sua presença, o que atribuiu a dois motivos:

(...) por constatarem que eu não tinha nenhum vínculo com os atores externos com quem dialogavam/dialogam, logo não representaria nenhuma ameaça à identidade relacionada à posse da terra, não viram nenhum problema em se chamarem de preto na minha presença; ou então por eu também ser negra ou preta – não sei, se me veem assim – eles se sentiram mais à vontade (COSTA, 2004, p. 88).

Uma questão que Costa (2004) coloca em evidência nessa reflexão é o fato de ser negra, pesquisando em uma comunidade autodeclarada negra. Talvez, no meu caso, o fato de ser negra e ter nascido em uma comunidade negra no interior do Estado do Pará, me reconhecer como e ser reconhecida dessa forma na comunidade (embora, me achem mais clara que eles, “meio índia”) isto tenha facilitado minha inserção em campo.

Depois de minha primeira ida a campo, ao retornar, fui bem recebida e apresentada aos outros parentes ou conhecidos quando estavam de passagem por lá como “nossa amiga lá do Araguaia que tá aqui estudando com nós”. Dona Faustina, minha anfitriã, costumava dizer “olha, minha filha chegou”. Arrumava meu quarto, atava minha rede, matava galinha caipira para servir no jantar. Eram formas de expressar que eu era bem vinda em sua casa e na comunidade. Conversava comigo fatos que se passaram na minha ausência. Vários moradores costumavam ir a sua casa para me ver e cobrar visitas, embora todos os dias se reunissem na porta da cozinha para conversar e fortalecerem diariamente seus laços de sociabilidade.

Sobre a presença de pessoas aptas para falar da história “oficial” do lugar, tanto Mello (2012) quanto Costa (2004) informam que isto está relacionado ao grau de envolvimento dessas pessoas com representantes de entidades do movimento negro e programas governamentais com os quais dialogam e buscam suporte para garantias de direitos políticos. No caso do Pará, pode-se citar o Programa Raízes e o CEDENPA. As informações fornecidas por esses órgãos quase sempre não são compartilhadas por todos ou não despertam o mesmo interesse entre os agentes sociais.

Senhor Teotônio e Senhor Chagas foram escolhidos em Assembleia como membros da Associação quilombola e representam a comunidade em eventos diversos sobre seus direitos territoriais e culturais. O envolvimento deles com os assuntos pertinentes aos quilombolas se diferencia daqueles que não costumam participar de eventos onde se discutem processos de territorialização baseados na autodeterminação.

Há vários entendimentos sobre o que é ser quilombola e a mobilização política decorrente da construção dessa nova identidade. A percepção da presença do Programa Raízes e do CEDENPA nesse processo são variadas e muitas vezes conflituosas. Porém, há o consenso em torno da luta pelos direitos territoriais da territorialidade coletivamente constituída e do caráter comunal e indiviso da terra.

Costa (2004) observou que em Macapazinho não existe homogeneidade em torno da titulação da terra e nem da concepção de identidade quilombola veiculada pelos órgãos citados. Semelhante ao Narcisa há moradores que estão mais diretamente envolvidos no processo e os que recebem as informações levadas pelos primeiros quando retornam à comunidade.

Este capítulo estrutura-se a partir das narrativas dos moradores de Narcisa sobre o processo de ocupação do território reivindicado pelo grupo enquanto quilombolas, sujeitos políticos mobilizados em torno da construção de uma identidade coletiva (LEITE, 2000). São histórias vividas, lembradas e relembradas através da memória construída no espaço de

convívio coletivo. Essas memórias evocaram fatos e eventos tidos como marcantes para a história do grupo, como a fuga da escravidão, os primeiros habitantes, os locais de trabalho e residência, as principais atividades produtivas, os mutirões e as festas, o processo de expropriação da terra, o processo de resistência por parte do movimento e a assunção da identidade quilombola. São esses repertórios de vivência do/no território que passo a descrever nas próximas linhas.

## **1.2 – Resistindo à escravidão: a fuga de Ourém para o Quilombo de Narcisa**

A memória genealógica dos moradores de Narcisa remonta a dois casais: Nunes Alves do Nascimento, casado com Marcela, e Felipe Conceição dos Santos, casado com Suzana. Essa memória indica que esses dois casais fugiram de fazendas de Ourém e se estabeleceram próximo as margens do rio Guamá, onde hoje está localizado o núcleo central da comunidade quilombola de Narcisa, ainda na segunda metade do século XIX.

A herdeira Maria Alcântara, a qual me referi no início deste texto, é neta dos dois casais que, segundo as narrativas, fundaram a comunidade. Em 2000, quando as pesquisadoras Trindade e Nogueira (2000) estiveram em Narcisa para fazer entrevistas com intuito de elaborar a monografia que subsidiou o reconhecimento da comunidade como autodeclarada quilombola, foi a interlocutora privilegiada por elas, em virtude de sua idade (era a mais velha na época) e da memória acumulada e compartilhada pelos antigos do lugar. Na ocasião, ela narrou como os casais chegaram ao local:

Cumo eles chegaram aqui? Foi assim vieram daí de baixo, daí de longe de baixo de Ourém. A finada minha tia, quera bisavó dessa que mora ali ela foi escrava, foi do tempo da escravatura eu cunheci este pedaço porque ela conversava com nós. Ela já murreu bem velhinha também. [...] Ela, veio já dispôs de moça feita, já meio idosa, já moça, que ela chegou, que ela veio com a mãe dela e o pai, veio simhora e ela conversava com nós, ela dizia “no tempo que eu tava trabalhando na escravatura, lá num trabalha assim”. Eu dizia: como é que vocês trabalhavam? Ela dizia: “nós trabalhava era só umas horas, quando chegava aquelas horas que a gente tava trabalhando, tinha o mandante que governava nós, chamava nós do serviço e pra pegar a bóia ou pra beber qualquer coisa, e nós saia dali e ia pra lá. Quando nós saia que nós terminava de comer ou beber, quando nós chegava lá em casa era de noite”. Digo faziam só pra experimentar vocês? Não sei se era pra esprementar ou será mesmo gosto deles trabalhar até de noite, é...[...] Não, o meu avô foi buscar ela (P: o seu avô foi buscar pra morar aqui?) Foi, aqui dentro desse sítio. [...] Dum era Nunhé do outro que era da mãe, era Filipe<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup>Entrevista: 15/03/2000. In: TRINDADE e NOGUEIRA, 2000, p. 47.

Demonstra a narrativa que os dois casais fundadores fugiram de fazendas de Ourém e vieram “botar roçado” na margem do rio Guamá e assim deram origem à comunidade. Eles agiram de acordo com um dos meios disponíveis na época para reclamar a liberdade do cativo, inseridos que estavam em um contexto de questionamentos do regime escravocrata no Brasil e, mais particularmente, no Pará.

Esse questionamento do sistema escravocrata, de acordo com Salles (2005), ocorreu ainda nos primeiros tempos da introdução da mão de obra africana no Pará. Informação corroborada por Castro (2003) ao salientar que os negros escravizados empreenderam mecanismos diversos para romper com o sistema escravocrata e construir longe das senzalas a vida em liberdade. Para essa autora, “as rupturas com o sistema escravagista, as revoltas, os levantes e as fugas emergem já desde o início do século XVIII. Grupos crescentes de negros logra[ra]m romper os laços com seus senhores pela fuga, sobretudo” (CASTRO, 2003, p. 02).

Os negros que fugiam, mesmo em condições de clandestinidade, exerciam atividades diversas, inclusive, para terceiros como maneira de assegurar suas condições de existência fora da escravidão. A autora observou, porém, que “a maior parte [acabou] por recriar, no interior das florestas, seus roçados, fortalecendo assim os laços internos e ampliando seus conhecimentos e as práticas de uso dos recursos da floresta e cursos d’água” (CASTRO, 2003, p. 02).

Na região Guajarina e Bragantina, no Nordeste Paraense, na área de confluência entre Maranhão e Pará, área de localização de várias comunidades quilombolas, entre as quais o Narcisa, as fugas ocorriam constantemente como maneira eficaz na resistência imprimida ao regime escravocrata (CASTRO, 2006). Esses quilombos/mocambos se organizavam próximos de rios, furos e igarapés pela facilidade de dispersão caso fossem descobertos, mas também para facilitar a locomoção, escoamento da produção e a comunicação com outras localidades e pessoas.

Gomes (2006) utiliza o conceito de “campo negro” para se referir à rede de apoio estabelecida entre os agentes sociais que compunham a sociedade escravocrata. Esse campo era composto, segundo o autor, por uma diversidade de agentes sociais que colaboravam com os negros em fuga, inclusive comprando os produtos de suas roças e fornecendo mercadorias industrializadas.

Na literatura que trata da constituição histórica e social das comunidades remanescentes de quilombo em processo de assunção quilombola, a fuga aparece como uma entre as várias possibilidades de organização de quilombos. O quilombo de Abacatal, no Pará, é fruto da herança do Conde Coma Mello que, unido à escrava Olímpia, legou aos



descendentes o patrimônio hoje reivindicado (ACEVEDO e CASTRO, 2004). A comunidade Cambará originou-se a partir da compra de lotes de terra por dois preto-forros de nome João Antônio e Joaquim Antônio de “quinhões no local, em 1835 e 1845 e em 1855, respectivamente” (MELLO, 2012, p. 126). O patrimônio territorial reivindicado pelas comunidades quilombolas constituídas em torno do Rio Bujaru foi herdado através dos atos de compra da terra ou concessão por herança e partilha (CASTRO, 2003).

De acordo com Almeida (1989), essas terras que são genericamente denominadas por “terras de preto” foram adquiridas das mais diferentes formas, tanto dentro quanto fora da escravidão. “Terras de preto” para esse autor são:

Aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com o sem formalização jurídica, por famílias de ex-escravos. Abarca também concessões feitas pelo Estado a tais famílias, mediante a prestação de serviços guerreiros. Os descendentes destas famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder a formal de partilha, sem desmembrá-las e sem elas se apoderarem individualmente (ALMEIDA, 1989, p. 89).

Sobre a formação do quilombo de Narcisa a memória local informa da constituição por fuga e do passado de escravidão de seus ancestrais. O relato da herdeira Maria Alcântara não só faz referência aos avós que vieram “daí de baixo de Ourém”, onde eram escravizados, como também informa sobre a tia que foi escravizada e veio morar na comunidade após a abolição, quando o pai foi buscá-la. A tia a qual ela se refere é constantemente lembrada por outros moradores. A herdeira Nilda que “nasceu, cresceu, casou e criou” em Narcisa, relata que Justina Luiza era escravizada em uma fazenda localizada no Município de Ourém enfatizando o trabalho nas roças de mandioca e os castigos que sofria em seu cativeiro:

A finada Justina. Ela tinha a cabecinha peladinha. Rapadinha. Ela contava: “minha filha, quando um tempo procure alguma coisa pra vocês estudarem, pra vocês não irem na roça muito, porque vocês vão pra escravidão como eu sai da escravidão. Nós apanhava fazendo farinha. Botavam massa no forno e mandavam meter fogo de baixo do forno, se a massa queimasse a gente pegava aquelas lambadas”. Isso ela falava pra gente. Era taca mesmo. [...]. Quando ela veio da escravidão ela já veio com a cabeça rapada, já com a cabeça amarrada com um pano. [...] Foi lá que raparam, lá onde ela vivia. [...] Era, porque só ela que foi pra escravidão. Nós levava hora. Ela fazia nós sentar pra ela contar essas coisas (Entrevista, 05/10/2013).

Os senhores de escravos do Pará ficaram famosos “na crônica da escravidão, pelo rigor com que castigavam e maltratavam os escravos”. Salles (2005, p. 159) elenca algumas formas de castigar os escravos em fazendas no Grão Pará e Maranhão:

Os escravos sofriam açoites, a imobilização aos troncos, uma série de castigos que ia até o limite do assassinio. Os instrumentos de castigo eram variados e às vezes requintadíssimos. A tradição conserva, em muitos lugares, o fantasma do sumidouro, lugar em que se dava sumiço aos escravos rebeldes ou mercedores da pena capital: um poço profundo que se acredita geralmente comunicar-se, através de um túnel, ao rio ou igarapé mais próximo.

Outros castigos são abundantemente narrados nos jornais que noticiavam a fuga de escravos. Esses jornais, ao descrever o tipo físico do fugitivo, citavam os sinais dos castigos, como dentes quebrados, marcas de ferro em brasa, narizes e orelhas cortadas (SALLES, 2005). Raspar a cabeça, nesse sentido, é percebido como mais um instrumento de castigar e maltratar os escravos nas propriedades escravocratas em várias regiões do Pará.

A mão de obra africana é utilizada no Pará desde meados do século XVIII em diversas atividades, tanto no campo quanto na cidade. De acordo com Castro (2006, p. 29) os africanos estiveram ocupados em trabalhos em minas de ouro, em pedreiras, nas lavouras, na construção de fortificações e prédios coloniais, na fabricação de utensílios ou no trabalho doméstico. Nessa mesma linha interpretativa, Bezerra Neto (2001) relata que os escravos introduzidos pela Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão atendiam aos proprietários escravistas residentes em Belém e também aos que residiam em diferentes vilas da capitania, como Cametá, Bragança, Ourém e Praça de Macapá. Os escravos introduzidos pela Companhia eram utilizados, especialmente nas lavouras de arroz, algodão, cacau, açúcar e nos roçados de mandioca. A fabricação de farinha, portanto, fazia parte das atividades executadas pelos cativos, inclusive na fazenda em que Justina era escravizada como pode ser observado no relato de dona Nilda.

Em outra narrativa, a herdeira Benedita relatou que mesmo longe dos senhores, seus antepassados viviam com medo de serem recapturados:

Ela só falava (Dona Maria Alcântara) que eles correram, correram, tavu escondendo os filhos por causa da escravatura. A mãe dela veio esconder eles pra cá pra cima. Subiram de lá, por isso que nós diz que pra lá de onde o dono do som (Tupinambá) mora eles vieram correndo de lá, por isso que nós diz que nós tem gente praí. [...] Quem quem, eles vieram de lá do Tupinambá. [...] Era, que eles vinho correndo de lá, ai eles vieram foro praí e botaram roça. [...] Era só mato mesmo, eles vinho torrar farinha de noite por causa das crianças [...] (Entrevista, 03/10/2013).

Na historiografia produzida sobre a escravidão no Pará (SALLES 2004, 2005, 2013; BEZERRA NETO, 2001; VERGOLINO-HENRY & FIGUEREDO, 1990) é ressaltado que a intensificação a repressão aos negros fugitivos crescia à medida que as fugas tornavam-se cada vez mais constantes. Nesse sentido, os moradores de Narcisa inseridos no contexto da

escravidão estavam vulneráveis aos projetos de recaptura dos escravagistas. Nos documentos catalogados por Castro (2006) há pelo menos quarenta e duas referências que fazem menção à presença de quilombos na região Bragantina. Destes, oito fazem referência à presença de quilombos na Vila de Ourém.

Os conteúdos destes documentos se referem à captura de negros que viviam aquilombados na vila de Ourém, referidos como inimigos e perigosos para a tranquilidade do lugar. Na Correspondência de 23 de maio de 1829, o então presidente da província do Pará, Barão de Bagé, respondeu ao ofício enviado pelo comandante militar de Bragança pedindo tropas para por fim aos mocambos desta vila. Assim ele informou:

[...] no dia 9 marchou de Bragança “como tenente [...] Joaquim Inocencio de S. Thiago, dous officiaes inferiores, quatro cabos de esquadra cincoenta e seis praças [...] em 17 pelas 5 horas da tarde cheguei a esta Villa, e no dia 21 fiz marchar o dito tenente com as praças nominadas, em diretura aos mocambos que existem próximos desta Villa, ao qual dei as instruções necessárias para o bom êxito daquela diligencia, que espero que se conclua como desejo para o socego, e tranquilidade dos habitantes destes discritro, que tem sido bastante flagelados, e incomodados por causa de semelhantes inimigos” [...] (CASTRO, 2006, p. 210).

Além dos perigos de serem capturados pelas tropas e/ou pelos capitães do mato, ainda havia o perigo de serem atacados por índios. São fatos relatados tanto por moradores do Narcisa quanto por seus vizinhos como a Senhora Stella, de 70 anos que, desde os 15 anos mora em um terreno localizado na fronteira das terras da comunidade. Na memória compartilhada coletivamente, os herdeiros de diferentes gerações relataram ataques realizados pelos indígenas, entre eles a herdeira Socorro, de 32 anos, que embora não tenha vivido na época, relata fatos que ouviu de Maria Alcântara, sua tia avó e sua madrinha de fogueira, Stella, contar.

Nesse tempo tinha muito índio, bravo mesmo. Tinha, diz que tinha índio no meio. Até a madrinha (Dona Stella), até hoje ela conta desses índios que eram muito bravos, eles lutavo pra querer fazer qualquer coisa assim com eles pra poder proteger o pedaço deles, né? Eles eram do mato mesmo, eles até matavam as pessoas (Entrevista, 03/10/2013).

Nilda, por exemplo, narra que a mãe de seu pai foi capturada pelos índios e levada para a aldeia, lá casou e teve filhos. Seu pai foi para o Narcisa e casou-se com sua mãe, uma moradora do lugar. O herdeiro Amândio, fala mais detalhadamente destes ataques e informa a estratégia de resistência dos moradores de Narcisa:

Aqui era deserto. Eu cansei de ver ainda índio passar na Narcisa índio passa lá oh, oh. Quando a gente via eles estavam com arco pro lado da gente, mas era só fazendo medo. [...] Não, aqui desse lado não, mas naquele lado lá do Jacaré Branco mataram foi gente. [...] Não, era de outra família, mas vinha sendo quase da família nossa. Só que era gente mais idoso, mais velho. Era fundador lá do jacaré Branco. Porque lá nesse tempo os índios andavo, vinhu lá do Posto Tembê, eles vinhu. Quando eles não varavam no Posto, porque eles iam bater em Belém, iam bater em Belém pro governo auxiliar eles. E então quando passavo, o que eles faziam era levar as coisas da gente. Tabaco, rede, roupa, o que eles achassem iam levando. Mas, se a gente começasse expirar e dissesse que estava cum febre eles davam um pulo lá atrás e iam embora. (...) Tinho, tinho medo demais e ai iam embora, mas ai foi no tempo que nós saimo também... (Entrevista, 25/04/2013).

Este herdeiro menciona que eram os índios da aldeia Posto, uma das aldeias que compõe a Terra Indígena localizada no Alto Rio Guamá que costumavam realizar os ataques que consistiam de apropriação da produção dos negros como farinha e tabaco. Sua narrativa explicita que a convivência entre índios e quilombolas nos primeiros tempos não foram pacíficas. Ele afirma que os índios até mataram gente em outra localidade, Jacaré Branco, que também era espaço habitado por parentes mais velhos do Narcisa.

A memória de Dona Maria Alcântara, evocada por Socorro, é anterior ao que senhor Amândio narra. Isso indica (penso eu) que as relações entre índios e quilombolas foram sendo amenizadas com o passar do tempo, inclusive devido às alianças matrimoniais estabelecidas entre os dois grupos étnicos. São observadas uniões conjugais em várias gerações entre os negros de Narcisa e os índios da etnia Tembê, localizados na Reserva Indígena Alto Rio Guamá (como mostrarei no terceiro capítulo).

Alianças estabelecidas entre grupos étnicos que vivenciaram processos de exclusão e dominação semelhantes ocorreram em várias partes do território nacional (COSTA FILHO, 2008; PLÍNIO DOS SANTOS, 2010; GOMES, 1997; ALMEIDA, 2013). Na Amazônia, negros e índios escravizados e perseguidos pelos agentes da escravidão em muitos casos se uniram como mecanismo de resistência (GOMES, 1997).

Para Gomes (1997), a luta pela sobrevivência foi um dos principais fatores para o estabelecimento de alianças e arrefecimento das animosidades presentes no encontro interétnico, resultando inclusive em uniões conjugais entre índios e negros aquilombados. De acordo com Pinto (2004), as alianças matrimoniais interétnicas criaram espaços menos conflituosos e abriram caminhos para o diálogo e a convivência no mesmo espaço socialmente construído por índios e negros no contexto da escravidão (e no pós-abolição).

A história da origem da comunidade está permeada pelas memórias dos que antecederam os atuais moradores, mas também está relacionada àquilo que ouviram dos de fora. Em abril de 2013, quando estive na comunidade para dar início ao meu trabalho de

campo, estrevistei os moradores com o intuito de reconstituir, a partir de suas memórias, o processo de ocupação do território étnico por eles reivindicado. Os mais jovens, quando inquiridos sobre o assunto, costumavam dizer que não sabem e indicavam os mais velhos e/ou as lideranças como mais aptas para falar da história ou então ler a “ata” que conta “tudo isso direitinho”.

Verifiquei que a “invenção” da história oficial do Narcisa partiu de uma construção oficial realizada por pessoas “de fora” (as pesquisadoras do CEDENPA), mas a partir das histórias contadas pelos “de dentro”. Acevedo e Castro (2004) chamam a atenção que, mesmo quando as histórias contadas pelos agentes sociais não se confirmam nos documentos escritos, seus relatos devem ser considerados, na medida em que a oralidade é um instrumento de preservação da memória coletiva em comunidades tradicionais como aquelas que se autodenominam quilombolas.

Sobre as narrativas de origem da comunidade quilombola de Abacatal<sup>37</sup> estas autoras observaram que “os entrevistados fazem um recorte temporal que chega a ser mítico, com força explicativa de novos fatos”, pois “os que vivem nesse lugar inventam tradições, e tanto os mais velhos, que contam o que ouviram, quanto os mais novos transformam essa história em uma espécie de mito de origem” (ACEVEDO e CASTRO, 2004, p. 40-41).

Essa forma de construir uma narrativa explicativa para a origem da comunidade foi também observada em Narcisa. Quando questionei seu Amândio a respeito dos casais fundadores indicados por dona Maria Alcântara às pesquisadoras do CEDENPA, observei nas respostas um esforço da memória para falar de seus antepassados. Ele misturou gerações e parentesco, mas demonstrou conhecimento destes personagens, conhecidos dele através das histórias de seu pai, João Catarino. No relato do herdeiro fica evidente que a história da comunidade é constituída por várias vozes (de mortos e vivos, homens e mulheres, jovens, adultos e crianças) evocadas por uma pessoa autorizada a falar em nome do grupo.

Essa Suzana era a irmã do finado Benedito. Não sei se era irmã ou mulher dele, essa Suzana. Não me lembrava do nome dela, mas era Suzana mesmo. Não sei se era do finado Gogênio, porque tinha o Gogênio tombém, porque tudo era dos mais antigo de lá do Narcisa. Eu acho que eles lá do Narcisa nem falam do que eu já falei, nem a cumadre Benedita. [...] Esse Felipe não me lembro, mas vi muito falar nesse Felipe tombém. É da mesma família do finado Benedito. Agora não sei se era irmão, se era cunhado ou como era. Sei que tudo era parente. [...] Essa Marcela era o nome da mãe do papai, era Marcela. [...] Esse Nunhe eu acho que era daí mesmo, da banda de, porque vinha um pessoal daqui de perto de Ipixuna, de Ipixuna não, de, como é meu Deus, do Quarenta e Sete. E tinha um lugar que chamavam Pitioira. E eles vinham, andavam, vinham de lá tombém desse lugar, de Pitioira e do outro, como é meu Deus,

---

<sup>37</sup> Localizada na Zona Rural do município de Ananindeua, Região Metropolitana de Belém.

de Caeté tombém. Tinha um lugar chamado Caeté pra lá. Esses velhos falavam, mas eu não conheço, só de ouvi falar, dos velhos que falavam (Entrevista, 25/04/2013).

A memória evocada entrelaça elementos do passado aos do presente que, articulados, dão coerência ao mito de origem da comunidade. Esse entrelaçar-se constante de passado e presente permeia os discursos dos moradores da comunidade que costumam preocupar-se com a história que está sendo contada para os “de fora”, daí a recomendação aos visitantes que procurem conversar com os “sabedores”.

A comunidade quilombola busca no passado de escravidão, ocupação comum da terra e no parentesco os elementos constituidores de sua identidade e, por assim dizer, legitimam o processo de reconhecimento do território étnico. São esses espaços ocupados na comunidade e o sentido que dão para suas práticas materiais e simbólicas que passo a descrever no próximo item.

### **1.3 - Fazendo casa, “botando roça”, ocupando o espaço: os primeiros tempos**

*(...) os relatos que transmitem a história do grupo de uma geração a outra, transmitem também, a energia da história particular [isto é], sua força. Como tal, saber o passado em termos de uma memória e da prática de uma tradição, é imbuir-se da força dos antepassados e com ela, munir-se diante do presente. Munir-se-diante da luta para continuar a ser aquilo que se é e que se acredita ser. (Gusmão, 1995, p. 128).*

As narrativas que contam a constituição dos chamados remanescentes de quilombos são variadas. Cada comunidade tece sua narrativa baseada em suas vivências no presente e no passado e em suas expectativas para o futuro. Levam em consideração histórias de lutas e conflitos travadas por seus ancestrais contra opositores históricos para garantir o acesso e permanência a terra, transformada em bem comum de indivíduos que constroem formas específicas de interação social entre si, com o meio natural e com a sociedade envolvente.

A existência social dos moradores de Narcisa é marcada pela experiência histórica da escravidão e da luta pela liberdade de seus ancestrais. O passado de escravidão, evocado no presente, fundamenta seus discursos para efeito de garantia de direito jurídico sobre a terra, bem material e simbólico. A posse do território etnicamente constituído se efetivou pela forma de vida coletiva baseada na ideia de descendência a um antepassado comum, nas alianças matrimônias, nas redes de solidariedade estabelecidas entre as famílias e no uso comum da terra. Situação semelhante foi observada por O`dwyer e Carvalho (2002, p. 206) em Jamary dos pretos. De acordo com os autores a “lógica do lugar” diz respeito:

As relações de parentesco estabelecidas entre os moradores do povoado e sua referência à situação histórica de quilombo [que] regulam a descendência e a herança das terras de uso comum, configurando uma situação de fato que cria direitos e garantias ao reconhecimento jurídico de propriedade da terra do povoado de Jamary.

A terra comum em Narcisa é vivida como um “espaço lugar” de trabalho, trocas, lazer e conflitos (internos e externos). É o local de repertórios de vivências etnicamente constituído, de experiências compartilhadas, práticas culturais e formas de organização social diferenciadas de antagonistas históricos e da sociedade na qual interage. A terra é vivida não só como um espaço físico, mas como “um ente vivo”, criada e recriada pelos indivíduos que nela habitam mantendo relações de ordem material e simbólica. A terra é assim um território étnico que integra indivíduos que compartilham regras e práticas relativas ao uso comum da terra, as relações de parentesco, organização familiar e a divisão do trabalho. A terra ancestral, entendida enquanto um conjunto de relações vividas e praticadas é, de acordo com Gusmão (1990, p. 31):

[...] um patrimônio comum das comunidades que a tomam [como] tal em razão de fatores étnicos, da lógica endogâmica, casamento preferencial, regras de sucessão, e outras disposições. A condição de posse comunal e indivisa é o ponto central para sua compreensão. Investida pela história própria, torna-se um território e sobre ele, os grupos negros constroem sua territorialidade.

Em Narcisa o espaço social é entendido como o lugar da liberdade, da vivência da autonomia materializado pela livre escolha do lugar onde cada família podia/pode fazer seu roçado, construir sua casa e acessar os recursos naturais. Embora existam regras de uso dos recursos naturais e de residência, estas são determinadas pelos próprios agentes sociais em interação que recorrem ao direito costumeiro para definir tais regras sociais, diferentes daquelas que tem na propriedade privada seus modos de organização.

Verifiquei que a territorialização dos moradores de Narcisa se deu através do trabalho na terra baseado no princípio da solidariedade entre as famílias. No relato do herdeiro Amândio, bisneto dos dois primeiros casais tidos como fundadores do lugar pode-se apreender a forma particular de constituição da territorialidade do grupo étnico:

Essa velha, essa mãe já da mamãe morava mais era aqui no Muruteuazinho. Eles moravam, porque tudo por aí eles moravam, aqueles velhos naqueles tempos sabe? Aí quando se mudava às vezes o marido já ia pra outro canto aí achava já bom o lugar, aí vamos se mudar pra tal canto? Nesse tempo a casa, o terreno não era, num tinha cada qual tava morando nos seus lotes, não era

assim. [...] ia trabalhar lá e pronto. Depois que passasse fazer a casinha, fazer o servicinho dele, ai pronto já ia passar a morar ali. Ai já ia criando família né? Que até hoje que nós mora ai, que nós temos toda essa família dos afro, dos quilombolas, sabe? Porque nós somos da família dos africanos [...].

[...] era em trabalho de roça, de roçado. Era porque tudo, tudo como diz o caso que veio daí de fora os que não tinha saber, o serviço do que não sabia, nós não tinha leitura, mas sabia fazer um roçado, brocava, derrubava, queimava, plantava aí ia plantava o milho, a roça de mandioca, plantava outras plantações, negócio de verdura pra comer. Aí o tempo foi passando, ai a gente ainda tá aí [...].

O serviço deles era assim quando chegava o tempo da derruba do tal roçado ai eles chamavam, ai tinha uma sociedade pra fazer o serviço. Ai eles diziam “olhe hoje nós vamos fazer o serviço”. Nós fazia uma reunião, se ajuntavam os vizinhos assim como eu aqui com esse pessoal. Mas, tal dia nós vamos fazer um serviço de roça. Então, ai começava dia de segunda, hoje é o meu, amanhã é de fulano. Se desse de acabar nesse dia acabava, se num desse ai já ficava por derradeiro, sabe? Enquanto não fizesse o dos outros, o dele ia ficando, ia ficando até que ai iam e faziam do que ficou por derradeiro. Nesse tempo era desse jeito, agora não, agora é muito mudado [...] (Entrevista, 26/04/2013).

Essas narrativas colhidas junto aos agentes sociais durante o trabalho de campo indicam que umas das formas de ocupar o espaço pelos antigos era a prática de botar roçado. Eles identificavam o lugar “bom para plantar”, de preferência perto de curso de água (rio e/ou igarapé), faziam os roçados e um barraco coberto e tapado de palha. Este barraco poderia ser permanente ou provisório, trocando-se as palhas sempre que necessário.

O material utilizado na fabricação das casas era retirado da mata. Retiravam a palha tanto para cobrir quanto para cercar os barracos. Estes barracos eram utilizados para abrigar os primeiros que chegavam à área para colocar o roçado. Depois que levavam a família para o local escolhido construíam as casas. Essas casas que indicavam, juntamente com o roçado, a posse da terra, eram feitas com os mesmos materiais, a palha e as varas, uma espécie de madeira fina usada para fazer a cobertura sobre a qual eram colocadas as palhas ou os cavacos. As casas eram cercadas de barro e cobertas de palha ou cavaco ou ainda eram cercadas parte de palha, parte de barro.

Acevedo e Castro (1998, p. 171) relatam que as casas dos negros do Trombetas construídas em condições análogas as casas do Narcisa denotam um caráter de provisoriedade e de integração entre o espaço social da casa e o espaço da floresta. As casas eram ideologicamente construídas com o intuito de integrar os dois espaços de circulação dos agentes sociais significando uma forma de organização espacial que “extrapola o espaço circundante da residência e invade o espaço da floresta, de rios, lagos, igarapés e cachoeiras, ambiente que lhes serviu para construir, ao longo de quase dois séculos, um modo de vida particular”.



A economia local estruturava-se na agricultura familiar de subsistência. Os autodenominados agricultores plantavam o milho, a mandioca, o feijão e depois o arroz nas roças para o consumo das unidades familiares. Cultivavam também a malva e o tabaco. A caça, a pesca e o extrativismo complementavam os recursos geridos para o sustento das famílias.

No relato de Amândio, o trabalho na terra, a construção da casa de moradia, a reunião da família no mesmo lugar e a cooperação entre as famílias unidas pelo casamento preferencial entre os parentes aparecem como elementos que garantiam aos moradores a posse coletiva da terra.

Os negros procuravam locais seguros para criar família. Esta instituição aparece nos relatos como fundante das relações de parentesco e apossamento da terra ancestral. Consta na memória social do grupo que os casais fundadores reuniram seus filhos onde hoje está localizado o centro da comunidade de Narcisa. Nunes foi inclusive buscar a filha Justina Luiza em uma fazenda do Município de Ourém, na qual era escravizada, para juntar-se à família.

Não tinha ninguém murando pra cá pra cima, nem pra baixo, ali no Abel que era o lugar do pai dele, é que tinha casa lá embaixo o Jacrepan (Jacareaquara), era as casas que tinha. E eles foram, se agradaram aqui neste lugar, eles tiraram e fizeram casa. os filhos tudo na companhia dele, tinha um par de filho, foi que alevantaram esse sítio aqui. Eram doze casas, que tinha aqui neste sítio. Da culá de baixo, inté onde tem aquela casa onde tem caminho que do Chagas, que é o meu neto<sup>38</sup>.

A parda Francisca, conhecida como Chica Gama, após ser alforriada em 16 de setembro de 1882 pelo português Manoel Joaquim Tavares e Silva pelos “bons serviços prestados aos seus senhores”<sup>39</sup> também veio juntar-se ao grupo. A herdeira Otília de 74 anos conta que Chica Gama era tia de sua mãe Joana Júlia Apolucena dos Santos. Quando chegou a comunidade já era casada e mãe de duas filhas e um filho. Chica Gama fixou residência “acima de onde a gente morava, longe, longe, lá no jararaca, num tal de jararaca, na beira dum rio lá pra cima”<sup>40</sup>.

As gerações formadas através dos casamentos internos entre os filhos dos dois primeiros casais foram se territorializando por uma vasta área acompanhando a margem esquerda do rio Guamá. Procuravam colocar os roçados e construir casas em locais onde não

---

<sup>38</sup> Entrevista: 15/03/2000. In: TRINDADE e NOGUEIRA, 2000, p. 45.

<sup>39</sup> Escritura da venda da escrava Francisca. Acervo: Fundação Cultural de Artes e Esportes “Mundico e Manôla” – FUNCARTEMM, Ourém - PA.

<sup>40</sup> Entrevista: 19/03/2000. In: TRINDADE e NOGUEIRA, 2000, p.70.

havia “cercas”, ou seja, não havia moradores. É recorrente nos relatos o respeito pelos limites territoriais do “outro”, o que Lima Filho (2012) chama de “limite de respeito”. O herdeiro Chagas, tataraneto dos fundadores, informa que os “primeiros” limitavam as áreas ocupadas de um igarapé a outro: “[...] tiraram de lá do limite do terreno de lá, chamado Tamatateua, aqui na boca do igarapé chamado também Porção, daqui no fundo da terra era um igarapé chamado Braço da Serra [...]”<sup>41</sup>.

Em Lagoa da Mata, observada por Woortmann E (1995, p. 243)<sup>42</sup>, a posse do território escolhido pelo fundador mítico também se deu pelo trabalho e pela família. Essas duas categorias estão na base das representações dos camponeses sobre a posse da terra e “associam a terra, à terra de trabalho, que é morada da vida”. Tanto em Narcisa quanto em Lagoa da Mata o trabalho legitimou a posse da terra e a construção da casa estava associada à instituição da família e das relações de parentesco vividas e praticadas num espaço comum.

No entanto, a escolha da terra para “ser de trabalho e morada da vida” levava em consideração a abundância de água, na medida em que “a terra só tem sentido com a água”. No caso de Woortmann E (1995), o fundador, para suprir a carência de água, construiu tanques e dessa forma permitiu a vida no local seco e árido da região. De acordo com o relato de Chagas, os limites geográficos do Narcisa eram os igarapés, sem falar que este está localizado na margem do rio Guamá.

O rio Guamá, localmente pronunciado de rio Guamã, desenvolveu importante papel para a sobrevivência da comunidade oferecendo vários recursos aos seus usuários. Além de oferecer alimento (o pescado), era (é) utilizado para o banho e para as tarefas domésticas, lugar de por a mandioca de molho para fazer a farinha d`água e de mergulhar a malva, além de servir de via de acesso a outras vilas e comunidades. Os moradores mais antigos, como seu Amândio, narram suas aventuras pelo rio em jangadas ou canoas fabricadas artesanalmente para escoar a produção e também para levar doentes a hospitais, defuntos para serem enterrados em cemitérios de vilas próximas e para passeios de fins de semana, como as missas aos domingos e aos festejos locais.

O rio, pela importância que adquiriu para a sobrevivência e manutenção da comunidade, não é visto apenas como um espaço físico, mas como um ente que faz parte da vida das gerações que se sucederam no lugar equiparado a um membro do grupo, configurando-se como um ponto de apoio da memória sobre o qual constroem sua identidade.

---

<sup>41</sup> Entrevista: 16/03/2000 In: TRINDADE e NOGUEIRA, 2000, p. 65.

<sup>42</sup> Embora a autora se refira aos sitiantes nordestinos distintos dos remanescentes de quilombo pelo marcador étnico, suas reflexões servem de base para se pensar a situação social em comunidades rurais negras ou não, autodesignadas quilombolas ou não.

A área de ocupação antiga, segundo os herdeiros, compreende as localidades designadas por Narcisa, Tamatateua<sup>43</sup>, Passa Passa<sup>44</sup>, Jenipapeiro e Pimenteira<sup>45</sup>. Essas cinco localidades localizam-se na confluência dos municípios de Capitão Poço e Santa Luzia do Pará.

O núcleo de origem era o Narcisa, as outras localidades foram sendo ocupadas pelas gerações que sucederam os fundadores e formaram novos núcleos que se interligavam por laços de parentesco.

Para compreender a organização do território de Narcisa e os vínculos estabelecidos entre as localidades me inspiro teoricamente nas categorias de análise “Sítio” e “Família”, desenvolvidas por Woortmann K (1990, p. 31).

O autor trabalha de três formas com a palavra Sítio. Em seu sentido mais amplo Sítio com “S” maiúsculo designa uma comunidade de parentesco, ou seja, “um espaço onde se reproduzem socialmente várias famílias de parentes, descendentes de um ancestral fundador comum”. No segundo sentido, sítio com “s” minúsculo “significa uma área de terras trabalhadas por uma família, idealmente localizada no interior do *Sítio* em sentido amplo”. O terceiro sentido “designa o conjunto casa-quintal, aproximando-se seu significado do de *chão de morada*”.

Dessa forma, Sítio designa, de acordo com o autor, o espaço de troca de mulheres, através da qual se realiza a aliança entre os homens (e os sítios interligados entre si); o espaço da troca de tempo de trabalho entre pais (e filhos/filhas, compadres/comadres, amigos/amigas, vizinhos/vizinhas), caracterizando-se como o espaço da reciprocidade definida por regras próprias.

---

<sup>43</sup> Este sítio atualmente está ocupado pela família da senhora Stela, por “outra família de gente”, portanto, como dizia senhor Amândio. Por esta razão optei por não representá-lo no croqui do antigo Sítio Narcisa.

<sup>44</sup> Este sítio atualmente é ocupado pela família de uma antiga professora que lecionou na comunidade de Narcisa e criou laços com seus moradores, integrando-se através do compadrio e da amizade ao grupo de parentesco. Optei, porém, em representar no croqui apenas as comunidades, cuja história de ocupação foi mais enfatizada pelos herdeiros.

<sup>45</sup> Estas são as localidades mais citadas pelos atuais moradores, porém existem várias outras que vão aparecendo nos relatos especialmente daqueles que não moram mais no local, que inclusive foram compradas e/ou expropriadas por fazendeiros e sitiantes. Optei, porém, em representar no croqui apenas as comunidades, cuja história de ocupação foi mais enfatizada pelos herdeiros.

**MAPA 03:** Croqui do antigo território do Sítio Narcisa, construído de acordo com as informações dos herdeiros



Fonte: Trabalho de campo, 2013

O termo Sítio é sempre remetido à ideia de parentesco ou a família, que possui igualmente três sentidos. Morar em uma mesma casa remete ao primeiro sentido de família; o conjunto de casas (ou fogo) reunidas no interior do Sítio refere-se ao segundo sentido de família, que dessa vez pode ser entendido como uma família extensa. O terceiro sentido informa que o conjunto de parentes que descendem de um ancestral comum forma uma única família.

Compreendo o Narcisa, a partir dessas noções, como um Sítio, território de parentesco, local onde os herdeiros dos fundadores se reproduzem socialmente. E as demais localidades formadas a partir de seus descendentes, organizadas em famílias extensas, são os sítios com “s” minúsculo que se interligam uns aos outros e juntos formam o território de Narcisa ou o “Sítio Narcisa” com “S” maiúsculo. Os sítios, por sua vez, são formados pelas famílias nucleares ligadas a família central ou família do chefe de quem recebem o “chão de morada” e o “chão de roça” (WOORTMANN K, 2009).

Atenho-me neste texto ao processo de ocupação do Jenipapeiro e do Pimenteira em razão de serem as localidades mais enfatizadas no discurso dos herdeiros e das quais obtive mais informações durante o trabalho de campo. A formação desses sítios denota um padrão de organização que associa descendência, regras matrimoniais e transmissão de herança com base em um *habitus* camponês, no sentido atribuído a esse conceito por Bourdieu (1980), tal como Woortmann E. (1995) analisou os sítios de Sergipe em que realizou pesquisa etnográfica.

**Fotografia02:** As irmãs Benedita e Maria Eusébia, filhas de Dona Maria Alcântara, bisnetas dos casais fundadores do Narcisa e netas do fundador do Jenipapeiro.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré. Junho/2013  
Acervo: Arquivo Pessoal da Autora.

O Jenipapeiro<sup>46</sup> foi ocupado pela família do senhor Benedito Alves do Nascimento, filho de Nunes Alves do Nascimento e Marcela, casado com Maria Catarina da Conceição, filha do cafuzo Felipe José da Conceição e de Suzana, também chamada Zezé. O casal teve sete filhos (Manoel, Osédio, Ercídio, Hilário, Durval, Vicença e Maria) de acordo com a herdeira Maria Alcântara, uma das filhas.

Quando o senhor Benedito foi se estabelecer no Jenipapeiro, Dona Maria Alcântara ficou residindo no Narcisa, pois já era casada. O costume local legisla que ao contrair matrimônio a família conjugal se afilie a família do noivo, o costume nesse sentido, é o da

---

<sup>46</sup>Atualmente mora apenas a filha caçula desta herdeira juntamente com o filho solteiro nesta localidade.

patrilocalidade/neolocalidade. Ela era casada com o primo Vitor Lucas dos Santos, filho de Hermógenes Lucas dos Santos, irmão de seu pai, com quem teve oito filhos, dos quais somente duas sobreviveram: Benedita e Maria Euzébia.

Maria Alcântara foi morar no Jenipapeiro por ocasião da morte do marido. Ela conta que quando o marido adoeceu e ela ficou com as duas filhas adolescentes, a mais velha com 12 anos e a mais nova com 10 anos, seu irmão Durval convidou-a para juntar-se a família neste sítio. Dessa forma, ela e as filhas foram inseridas no ciclo da reciprocidade que estrutura a organização familiar no Narcisa desde os grupos domésticos em particular até ao grupo de parentesco como um todo.

Eu murava [no Narcisa], só que eu fiquei viúva não tinha ninguém, eu não tinha filho homem, só duas filhas, essa uma que foi pro Capitão Poço hoje e essa uma mora lá no centro (Jenipapeiro). E foi um irmão pai desse que me convidou (Durval, pai do senhor Teotônio): “Maria eu vou fazer um roçado você quer ir pra lá trabalhar comigo?” E essa casa pra eu morar? “Eu vou fazer um barracão grande, que é pra nós acumudar até você puder mandar fazer uma casa pra você”. Então eu quero. Então, ele foi simhora na frente, o pai ainda tava bom de serviço, tinha um irmão que tava já se formando, foi embora com ele pra butar esse roçado. Na plantação ele veio me dizer: “o roçado tá queimado, eu vou plantar”. Lá eu fui com as duas, chegando lá já tinha feito a barraca, levou a família dele todinha, se acumudemo. Plantemo os roçados. O papai não tinha acabado de culher tudo, ele roçou. Roçou, queimou. Eu com elas, nós fumo, pulemo e varemo, eu cortando de machado que nem home, [...]. Quando foi já era fim de cuivaração, porque a gente limpava e tinha que ficar ai. Ai quando foi na plantação já o marido já tinha chegado de Belém, que ele tava se tratando pra lá, que ele tava doente e nos ajudou um bucado. De lá ele piorou foi que ele morreu, ficou só a plantação foi algodão, foi arroz, foi milho e a mandioca<sup>47</sup>.

O relato mostra, entre outras coisas, a organização do território de parentesco (COMERFORD, 2003, p. 40)<sup>48</sup> que também é o território da reciprocidade (WOORTMANN K, 1990). A história de vida da senhora Maria Alcântara informa sobre a organização social do espaço e as relações de parentesco ainda nos primeiros tempos.

A família nuclear formada pelo Senhor Benedito, sua esposa e seus filhos solteiros mudaram-se para o Jenipapeiro. Lá colocaram o roçado e construíram a casa. O casal foi seguido pelos filhos do sexo masculino que já eram casados e suas famílias. No relato desta

---

<sup>47</sup> Entrevista: 19/03/2000. In: TRINDADE e NOGUEIRA (2000, p. 53).

<sup>48</sup> Esta expressão refere-se ao padrão de ocupação de localidades que concentram residências e locais de trabalho de parentes reconhecidos e valorizados como tais, sem necessariamente existam laços de consanguinidade, incluindo compadres e comadres, amigos e amigas, vizinhos e vizinhas, “cujas relações são disciplinadas por regras de uso comum dos recursos naturais, instituídas por eles próprios ou por seus antecessores e acatadas consensualmente” (COMERFORD *apud* ALMEIDA, 2006, p. 188). Esta definição de território de parentesco diferencia-se da expressão cunhada por Woortmann E. (1995) para analisar as relações de parentesco em Lagoa da Mata, pois a autora considera a descendência consanguínea como elemento central que define o parente e o uso dos recursos naturais.

herdeira aparece seu irmão Durval<sup>49</sup> que foi morar na localidade juntamente com a família. Senhor Durval construiu casa (“barracão grande”), “botou roçado” (algodão, arroz, milho e mandioca) e depois levou a família e a irmã com as filhas.

Com a chegada dos outros filhos e a construção de outras casas, o Jenipapeiro se tornou o lugar de moradia e trabalho da família extensa do senhor Benedito. Esta localidade se tornou o lugar de trocas restritas entre os membros desta família específica, sem, contudo, desvincular-se das outras localidades que integravam o território de Narcisa. Reproduzia, nesse sentido, o padrão de troca e organização social do grupo de modo geral.

A outra localidade que integra a comunidade de Narcisa é o Pimenteira. Seu processo de ocupação não se diferencia da história do Jenipapeiro, contudo são acrescentados outros elementos que ajudam a entender o deslocamento do grupo na terra território. Quem nos conta sobre a “fundação do Pimenteira” é o herdeiro Amândio filho do “cabeça” senhor João Catarino Alves do Nascimento, localmente conhecido como João Capoeira.

Ai foi o tio Potídio e disse “João! Olha aquele roçado de vocês tá dentro da nossa terra”. Papai disse: “tamo?”. “Tá, mas eu vim só te avisar, mas vocês colhe o roçado de vocês”. Ai foi que o papai, o papai não era de briga sabe? Nunca brigou, não era gente alvoroçada, não. Aí ele foi e conversou com os irmãos, com os irmãos não, com o finado Nicolau que era irmão dele e com tio Durval que era genro dele e os outros genros já do papai. Ele foi e disse: “olha vocês quer saber de uma coisa o Potídio e o compadre Manuel Pereira” que eles era compadre o papai com Manuel Pereira, “o Manuel Pereira disse que o terreno, que o nosso roçado esse ano”, porque o pico ainda não tinha chegado lá sabe? Lá pra donde nós já, que o nosso terreno você sabe como é né? Ele vai assim lá da Narcisa e esse aqui foi indo pra lá e era de muito morador também né? Ai foi os tempos que eles tiraram os picos, ai passou lá no roçado, ai ele foi e disse: “não, mas por isso não, vocês não sabiam não tinha o pico, então por isso ninguém vai fazer encrenca e nem faz”. Ai o papai disse: “não, nós vamos fazer assim, é só este ano que nós bota o roçado lá, nós vamos sair fora, nós vamos morar pra outro canto, nós vamos arrumar um terreno ai pra nós ir morar”. “mas não, ai não porque não”. Mas, ai nós colhemos o roçado, ai tudo bem. Ai papai foi e convidou, falou pro Claudio Cunha que é esse pai da Nazaré, pai não marido da Nazaré, sogro da Libânia, ai ele disse: “ah rapaz aqui tem um terreno devoluto aqui”, o finado Claudio, “tem um terreno devoluto, esse terreno dá pra vocês fazerem um barraco, a casa lá pro lado do Jenipapeiro, Pimenteira, pra lá vocês fazem o trabalho de vocês”. Ai tá tudo bem, ai nós tiremo, limpemo tudinho, ai foi o tempo que papai e nós butemo o roçado pra lá e pra lá moram os meus sobrinho (Entrevista, 26/04/2013).

---

<sup>49</sup>A família deste herdeiro era constituída por sua esposa Domingas Tolentino dos Santos, filha de Nicolau Tolentino dos Santos e Maria Catarina dos Santos e seus filhos Teotônio Alves dos Santos, Raimundo Catarino Alves dos Santos, Francisco Alves dos Santos e Antônia da Conceição Alves dos Santos.

**Fotografia 03:** João Catarino/Capoeira, fundador do Pimenteira, pendurada na parede da casa de seu filho caçula Amândio.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré. Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.



**Fotografia 04:** Seu Amândio e o “serrotão”, um de seus instrumentos de trabalho.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré. Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

De acordo com o herdeiro, o pai João Catarino, neto dos fundadores de Narcisa mudou-se para o Pimenteira após desentendimentos com o vizinho Potídio confinante da comunidade. Após o ocorrido, juntamente com o irmão Nicolau e os genros Raimundo, casado com Otília, Constâncio, casado com Constantina e Gregório, casado com Mara, foram escolher um lugar “bom para plantar”. Botaram roçado, construíram casa e depois levaram as famílias para o local.

A ocupação do Pimenteira reproduz a prática de apossamento observada no Jenipapeiro e pensada para o Narcisa na sua totalidade. O trabalho familiar na terra e a construção de casa fixaram as famílias no lugar escolhido e garantiram a posse do território como pode ser interpretado a partir do que informa Dona Otília, uma das filhas do Senhor João Catarino:

E butaro o roçado aculá pra cá da casa do compadre Antonio, uma casa que tem pra cá separada, pra cá de debaixo, de lá butaro esse roçado, derrubaram, aí quando antes do inverno a chuva desceu, a chuva desceu, “agora queima, nós não queima, ah! Meu Deus o que nós viemos fazer pra cá butar esse roçado? Nós não vamo queimar roçado”. Mas a gente tendo fé em Deus, né, ai foi indo, foi indo, quando foi mês de janeiro, quando fez seis dias, seis dias de sol, ai “cunhado vamo butar fogo no roçado, vamo esprementar?”, “então vamos”.

Tudos quatro, cinco, que tinha um outro rapaz que era irmão do meu cunhado, ai vieram praí e botaram fogo pra culá, e pra culá, ai aonde eles butavo fogo lá queimava aquele pedaço, até que queimou até um bom pedaço. “Entao dá pra nós trabalhar?” “Dá”. “Então vumbora pra lá”. Vararam praí de machado, égua, essas minhas mãos, pegava machado ficava que nem prestava, eu era moça, tava nova, me metia no terçado, o meu velho no machado e eu no terçado, me metia a cortar e limpar que fazia aquele monte e tocava fogo, que limpemo um pedaço, aí plantemo milho, maniva, arroz. O arroz ficou até aqui, lindo o arroz, mas era pouco, só dava pro nosso alimento. E criemo muita criação, muito bom pra nós criar, e plantemo feijão, deu feijão que se estragou. Não demo conta porque deu furniga e larguemo lá<sup>50</sup>.

O trabalho familiar transformador da natureza “bruta” denota a forma de legitimar a posse da terra escolhida. Senhor João Catarino e os genros ocuparam a área porque esta não indicava sinal de trabalho, a mata estava inalterada, não havia a presença de sítios, capoeiras ou roçados sinais inquestionáveis que a terra tem “dono”. No tempo dos antigos, ocupava-se uma área de terras “soltas”, não havia a comercialização de terras, pois estas não eram mercadorias, mas dádivas divina, apropriadas pelo trabalho. Na moral camponesa, como afirma Woortmann E (1995), é o trabalho sobre a natureza pura que legitima a posse da terra e não a sua comercialização.

Amândio informa que foi Claudio Cunha, vizinho da comunidade de Narcisa, que indicou a área sobre a qual erigiram o sítio Pimenteira. Essa era uma prática recorrente entre os agentes sociais. As redes de sociabilidade se estendiam para além dos parentes consanguíneos e afins moradores do Sítio Narcisa. Ultrapassavam as fronteiras física e simbólica, incluindo uma série de agentes sociais que compunham um “campo de solidariedade” – vizinhos/vizinhas, compadres/comadres, amigos/amigas e parentes “próximos” ou “distantes” que moravam em outras áreas rurais ou na cidade.

Essa rede de solidariedade indica, entre outras coisas, que desde os primeiros tempos os moradores de Narcisa não estavam em isolamento nem físico e nem social. A manutenção das fronteiras, interpretadas como isolamento, são mecanismos de defesa não só do território enquanto espaço construído coletivamente, mas também de suas práticas culturais diferenciadas. Há entre esses agentes sociais um processo de troca permanente de serviços, instalações, produtos e informações. De acordo com Martins (1997 *Apud* PLÍNIO DOS SANTOS, 2010, p. 181):

É notável a circulação de informações sobre terras livres ou presumivelmente livres, entre camponeses, centenas de quilômetros adiante. A teia de relações e de compadrio se encarrega de difundir as informações sobre a localização de

---

<sup>50</sup> Entrevista: 19/03/2000. In: TRINDADE e NOGUEIRA, 2000, p. 73.

novas terras que ainda podem ser ocupadas, o que é facilitado pelo lento deslocar de fragmentos de grupos familiares desses camponeses.

Durante a visita que realizei em abril de 2013, a autodesignada comunidade quilombola Pimenteira era constituída de trinta e duas casas residenciais. Essas casas, em sua maioria, são feitas em alvenaria cobertas de telhas de cerâmica vermelha, porém há aquelas feitas em madeira cobertas ora de telha de cerâmica vermelha ou de cimento, ou cobertas de cavaco. E algumas casas mesclam esses vários materiais. Não observei nenhuma residência feita em barro e coberta com palha ou cavaco como eram feitas as casas dos antigos moradores de Narcisa.

Além das casas, o conjunto de edificações da localidade compõe-se de dois bares, uma farmácia de manipulação comunitária, uma igreja católica – Igreja São Pedro, o prédio que abriga a Associação quilombola e uma escola que oferece do primeiro ao nono ano do ensino fundamental.

**Fotografia 05:** Vista do núcleo central da comunidade de Pimenteira onde estão localizados a Sede da Associação, a Igreja São Pedro, a farmácia de manipulação e algumas casas residenciais.



Fotografia: Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da autora

**Fotografia 06:** Igarapé do Pimenteira que deu origem ao nome da comunidade.



Fotografia: Conceição Sodré, abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

A respeito do deslocamento como movimento presente na ocupação territorial empreendida pelas comunidades negras rurais Acevedo e Castro (1998) afirmam que a percepção desses grupos sobre a apropriação comum da terra desempenha papel importante no território etnicamente constituído. Almeida (2006, p. 33), em laudo pericial das comunidades remanescentes de quilombo do município de Alcântara, no Maranhão, apresenta algumas situações vividas pelo grupo étnico que demandaria o deslocamento de alguns membros para outros povoados que nos ajudam a pensar o ir e vir dos moradores de Narcisa entre as localidades citadas.

A primeira situação apresentada pelo autor acontece em “situações em que a força de trabalho familiar ultrapassaria o potencial dos terrenos de cultivo disponíveis ao grupo”. Nesta situação o próprio grupo familiar estimula “a saída de alguns de seus membros para centros urbanos e regiões de fronteira agrícola”. A segunda situação refere-se à mudança geográfica de todo o grupo doméstico e até mesmo do conjunto de famílias que compõem o povoado central. As motivações são várias, entre as quais: “escassez de recursos essenciais nas

proximidades do povoado, maior distância entre terrenos de cultivo e locais de moradia e brigas de famílias” (ALMEIDA, 2006, p. 33).

O autor entende que esse tipo de deslocamento de membros isolados, de grupos domésticos e até mesmo do conjunto de famílias para outras localidades “denota uma dinâmica dos povoados em relação ao potencial dos recursos naturais”, que deve ser distinguido das motivações provocadas pela instalação da Base de Alcântara, no caso específico das comunidades por ele periciadas. E no caso de Narcisa dos fatores externos, como por exemplo, a disputa do território com os posseiros.

Almeida (2006), a semelhança de Acevedo e Castro (1998), afirma que os deslocamentos realizados pelos agentes sociais não podem ser entendidos como uma “itinerância”, na medida em que “as mudanças geográficas ocorrem dentro dos limites de uma mesma territorialidade específica ou de uma mesma região socialmente delimitada” (ALMEIDA, 2006, p. 33).

É neste sentido que as cinco localidades que integram a área de ocupação antiga do Narcisa são entendidas não como povoados distintos, mas como um território único constituído etnicamente através do trabalho familiar e da relação de reciprocidade entre as famílias, conformando o patrimônio territorial e simbólico reivindicado pelos herdeiros.

Corroboro, dessa forma, com as pesquisadoras Acevedo e Castro (1998, p. 171) ao afirmarem em relação aos negros do Trombetas que os deslocamentos realizados no território comum herdado dos seus antepassados ao invés de fragmentar e separar conservam e reafirmam os laços interfamiliares e as práticas que definem relações econômicas, políticas e culturais. A distância geográfica, que não corresponde a distância social, “representa a presença e o domínio da territorialidade do grupo, ocupando uma função política reconhecida como positiva para o conjunto das comunidades” que compõem a paisagem etnográfica do Trombetas e pensadas também para o Narcisa.

O deslocamento que levou à fundação das duas localidades citadas não pode ser confundido, portanto, com a migração para outros municípios e Estados frequentes na década de 1990. Este tipo de saída foi motivado pela redução do território e pela ausência do poder público como será discutido nas próximas linhas.

#### **1.4 – A presença do Estado, a redução do território e práticas de resistência.**

A partir da memória coletiva contextualizo o processo de expropriação das terras ocupadas pelos negros de Narcisa e o confronto estabelecido entre o modo de conceber a posse da terra pelo negro camponês e a percepção cartorial de seus opositores. Nesse sentido, focalizo “o confronto entre a noção de propriedade jurídica da terra e as formas não-típicas de propriedade que configuram as posses mansas, pacíficas (forma de lei), costumeiras ou consensuais, encontradas entre brancos pobres e negros libertos, forros ou aquilombados” (GUSMÃO, 1995, 116).

O contexto de expropriação das terras de Narcisa se relaciona à chegada de imigrantes nordestinos empossados na área pelo poder público local. A política de ocupação do município, ao ignorar a presença da comunidade negra rural, através de doação de terras aos colonos, alterou a prática de expansão e apropriação do espaço dos negros de Narcisa da forma como descrevi anteriormente.

A partir das narrativas identifiquei três momentos do esbulho fundiário a que foram submetidos os quilombolas. O primeiro momento refere-se à década de 1940 quando da chegada de colonos nordestinos que passaram a ocupar lotes circunscritos ao território dos quilombolas e com o tempo iam entrando e retendo parcelas significativas das terras de trabalho e moradia dos negros de Narcisa. O segundo e o terceiro momentos se referem às décadas de 1970 e 1980, período de maior inserção do poder público que resultou na ocupação e legalização do território e expropriação pelo INCRA.

No primeiro período, a chegada de novos vizinhos não resultou em conflito fundiário nos termos manifestados em áreas rurais com uso da violência e expulsão da terra. Os “chegantes” dedicados à agricultura familiar de subsistência não representaram alteração significativa nas práticas de uso da terra para os moradores de Narcisa.

O conflito se manifestou em outros níveis. Enfoco três níveis a partir do que foi relatado pelos agentes sociais para exemplificar a forma peculiar de expropriação nesse contexto marcado pela sutileza quase imperceptível a observações menos detidas.

Em primeiro lugar, a chegada dessas famílias obrigou a demarcação dos limites territoriais entre as terras costumeiramente apossadas pelos negros de Narcisa e os lotes ocupados pelos migrantes. Nessa definição e redefinição de limites, em muitos casos pequenas partes das terras dos negros eram apropriadas pelos “chegantes”. Essas faixas de terras, perdidas nessas redefinições, foram contribuindo para a redução do antigo território dos negros de Narcisa.

Em segundo lugar, a redução das terras foi marcada pela permissão dos negros para que os vizinhos pudessem ocupar áreas mais próximas do rio Guamá ou de Igarapés, quando o lote destes ficava distante dos cursos de água. Acontecia que com o tempo estes vizinhos se apropriavam da área requerendo no cartório de Ourém a posse. Nestes casos, o conflito ocorria por várias razões, como informou um herdeiro:

Esse pessoal aí do [...] eles ficava longe, o lote deles era longe da água, aí eles os velhos os deixaram botarem o roçado aqui mais perto do rio, aí eles já queriam botar roçado grande, aí já estavam derrubando a mata, aí já botaram cerca, já, aí foi indo, foi indo, aí mãe desse [...], aí ela começou reclamar, reclamar, aí nós ficamos sabendo que eles até queriam requerer a área, aí foi assim, aí foi indo, foi indo e nós estamos aqui só nesse pedacinho (Chagas, entrevista, 27/07/2013).

Em terceiro lugar o conflito se manifestou não tanto pelo compartilhamento da terra com os colonos, mas pela forma de apropriação cartorial inteiramente nova para os negros de Narcisa. O modo de apossamento dos novos vizinhos, baseado na posse de um documento emitido por órgãos institucionais, criou de certa maneira uma linha divisória entre os colonos e os negros. A percepção territorial criou e reforçou diferenças e produziu desigualdades entre os dois grupos de camponeses, desvelando lugares sociais, modos de organização e posições identitárias socialmente alocadas e diferenciadas.

A percepção de apropriação divergente entre os grupos gerou conflitos de várias ordens, na medida em que os mecanismos acionados para garantir a posse da terra e do próprio grupo no lugar “não conta[va] com as formas tradicionais cristalizadas pela cultura no interior do processo histórico, mas conta[va] com as agências externas cujos interesses são opostos ou pelos menos diversos” (GUSMÃO, 1993, 1994, p. 93) das do grupo negro. Sellani (1996, p. 91), referindo-se à tal divergência nos modos de apropriação da terra no Nordeste brasileiro, afirma que a partir do século XIX instala-se:

Uma ordem burocrática estranha ao campesinato, transforma o acesso a terra na dependência do acesso ao cartório. Dessa forma, estabelece um novo modelo de dominação calcado no domínio jurídico político, que privilegia o documento. De um lado o grupo camponês privilegia o oral, pois, seus direitos são firmados pela própria história.

O processo de expropriação das terras de Narcisa revela o embate entre formas tradicionais de ocupação da terra e a apropriação baseada na lógica do capital que se legitima pelo controle que as elites urbanas e agrárias exercem por meio do Estado como regulador do “território nacional” (LIMA FILHO, 2012). O confronto entre os quilombolas de Narcisa e os

colonos denuncia formas distintas de uso da terra e a histórica relação entre Estado e os negros.

A lei de terras de 1850 é o reflexo do poder do Estado como regulador do território que define o acesso, as regras para acessar e os depositários do direito de acessar a terra concebida como mercadoria e fonte geradora de riqueza. O africano e seus descendentes sofreu dupla exclusão, primeiro foi excluído do direito a ser brasileiro, sendo classificado na categoria genérica de “liberto” e, segundo, foi excluído do acesso à terra. Essa condição de dupla exclusão determinada juridicamente aos negros pelo Estado reforçou a exclusão social e territorial a que foram submetidos.

Para Leite (2002, p. 335), desde então “os negros foram sistematicamente expulsos ou removidos dos lugares que escolheram para viver, mesmo quando a terra chegou a ser comprada ou foi herdada de antigos senhores através de testamento lavrado em cartório”. Gusmão (1995) enfatiza que o fato de a maioria das comunidades negras não disporem de documentos que comprovem a posse da terra, as tornam vulneráveis à expropriação. Porém, partindo da afirmação de Leite (2002), acrescento que não só o documento, mas também a origem racial as tornam vulneráveis às investidas de seus opositos simétricos, na medida em que estes tomam esse(s) fato(s) “como meio de expor-lhe(s) a negatividade de seu espaço, expondo-lhe(s) a condição intersticial e temporária de sua relação com a terra” (GUSMÃO, 1995, p. 126).

Os negros de Narcisa, portanto, não tinham a quem recorrer para reclamar sobre a posse da terra a não ser mantendo “limites de respeito” (LIMA FILHO, 2012) com seus vizinhos ou então aceitando a expropriação paulatina de suas terras de forma silenciosa. Reclamar denunciava sua ilegitimidade diante da percepção cartorial que regulava juridicamente a posse fundiária, uma vez que o apossamento de terras pelos negros após a promulgação da Lei de 1850 caracterizava-se, segundo Almeida (1986), como uma reversão das medidas organizadoras do mercado de terra. O esbulho vivido atualmente pelas comunidades negras representa para Gusmão (1995, p. 130) “a reversão da reversão”, em outras palavras, significa a reintegração ao mercado da “terra cedida, concedida, ou conquistada, pois os tempos são outros”.

O que pode ser caracterizado como segunda fase do processo do esbulho registrado na “memória subterrânea” (POLLACK, 1989) dos negros de Narcisa situa-se na década de 1970. Essa data é chave para compreender várias modificações e reconfigurações no Sítio de Narcisa, território do grupo de parentesco. Esse período marcou a desintegração do sítio Jenipapeiro e a reconfiguração do sítio Narcisa com o reagrupamento das famílias



desmembradas anteriormente para formar novas localidades. No relato de um herdeiro, a palavra “confusão” aparece como justificativa para a saída do Jenipapeiro da família extensa do Senhor Benedito e a volta para o Narcisa.

Aí tinha um que gostava muito de confusão, que queria botar nós da casa. Tinha um velho ali embaixo queria enjoar com o papai. E aí onde ele tá vivendo, deu para o papai botar no [...] numa área boa, ele escolheu uma área boa, e deu pra ele trabalhar e nós fomos pra lá. Era pequeno assim, igual esse, na época que nós chegamos pra lá. Estava dando pra trabalhar e nós fomos crescendo, trabalhando em roça todo tempo e nós começamos a se gostar e casamos e voltamos tudo pra cá, e passamos aquele tempo todinho, na época do Macedônio, época que tinha só um velho morando esses tempos todinhos, uns vinte anos. Nesse tempo nós viemos pra cá, a vida pra cá e aí foi que levantamos a comunidade aqui nova, e vivemos até hoje<sup>51</sup>.

Para Lima Filho (2012), “o processo de expropriação das terras de Narcisa coincide com os projetos de “desenvolvimento” da Amazônia, implementados pelos governos militares a partir de 1970”<sup>52</sup>.

Foi por essa época que a maior parcela das terras dos negros de Narcisa foi apropriada por colonos oriundos do Ceará com o apoio do poder público local. Manoel Apolônio, o terceiro prefeito a governar o município de Capitão Poço, é indicado como a pessoa que apoiou a entrada e fixação dos colonos no território quilombola (LIMA FILHO, 2012, p. 12).

Se, com os primeiros colonos, os moradores de Narcisa estabeleceram fronteiras a partir da semelhança na forma de trabalhar a terra baseado na agricultura familiar e nas culturas temporárias voltadas para subsistência e produção de pequenos excedentes para o comércio, a partir da década de 1970 as fronteiras se constroem pela diferença qualitativa e quantitativa na base produtiva das “unidades agrícolas familiares” (VILAR e COSTA, 2000) quase que inteiramente voltada para a comercialização<sup>53</sup>.

Esse período é significativo para a comunidade no que concerne a seus limites territoriais e a permanência das famílias que começaram a sentir os efeitos da redução do território e alterações do seu modo de vida, uma vez que as áreas de cultivo foram reduzindo em oposição à capacidade produtiva das unidades familiares. A partir dos relatos fica evidente a percepção dos negros de Narcisa em relação às características da ocupação da terra pelos colonos, distintas das formas de apropriação tanto do grupo familiar quanto de seus antigos vizinhos.

---

<sup>51</sup>Teotônio, entrevista, 16/03/2000. In: TRINDADE e NOGUEIRA, 2000, p. 48.

<sup>52</sup>No contexto nacional a política de governo do regime militar em seu projeto de desenvolvimento visava integrar a Amazônia ao circuito do capital internacional.

<sup>53</sup>De acordo com Vilar e Costa (2000) a economia de Capitão Poço desde a colonização se baseou na agricultura. Sendo que atualmente está ocorrendo uma inversão nos tipos de cultivos na exploração agrícola.

O prefeito Manoel Apolônio, mesmo ciente de sua existência, incentivou a ocupação pelos colonos das áreas tradicionalmente ocupadas pelos negros tendo em vista a visão de desenvolvimento econômico na época. Os colonos eram os agentes do desenvolvimento baseado no desmatamento intensivo para a agricultura e a pecuária, enquanto as formas tradicionais de uso da terra eram enquadradas na ideia de atraso. No relato de um herdeiro observa-se que os moradores de Narcisa assistiram à redução de sua área sem muitas alternativas para impedir a ação expropriadora.

Foi esse pessoal que tá ai dentro ainda. Primeiro foi, os primeiro foi o pessoal do Luiz Marques, era um cara que já morreu ele entrou na área ai por trás com outras famílias, entraram um quilômetro pra cá. Aí não foram, não correram atrás né, aí ele entrou e se apossou . Aí ele foi lá no INCRA pegou o documento da terra. Eles tudinho aí pegaram documento, aí quando acabaram com a área aí venderam pros fazendeiro e foram embora. Aí quando foi que nós fomos correr atrás já depois de quilombola né, aí foi que a gente foi perguntar como era lá o negócio da área, aí foi que o INCRA botou no mapa né, tá fazendo o mapa. [...]. Foi o Manoel Apolônio, foi ele que botou eles para aí. [...] Ele podia até saber né que a gente morava aqui, mas muita vez não porque a gente morava aqui que não tinha nem como sair para o rumo daí, aí ele era já do primeiro prefeito, aí esse pessoal vieram do Ceará, aí foram botaram o roçado deles aí dentro da área que é nossa. [...]. Quando a gente soube a gente viu o cara tinha botado roçado lá aí só faziam vê, também os daqui que tomava de conta, meu avô não falava nada não, falaram nada, aí foram lá e ficaram lá, apossaram mesmo (Chagas, entrevista, 27/07/2013).

Outra forma constante de apropriação da área, como relata o herdeiro, eram as sucessivas demarcações realizadas pelos colonos sem o consentimento dos moradores de Narcisa. O rodízio de ocupantes dos lotes era frequente. Os novos “proprietários”, ao adentrarem na área a remarcava de acordo com seus interesses e iam entrando e retendo parcelas cada vez maiores do território quilombola. Luiz Marques aparece como o colono que se instalou no lugar com a permissão do poder público e continuou a expropriação trazendo mais famílias para a área supostamente “vazia”<sup>54</sup>.

Se a década de 1970 caracteriza-se como o período de perdas territoriais mais significativas para os moradores de Narcisa, a década de 1980 confirma o esbulho, garantindo aos colonos a posse efetiva da área através da concessão dos títulos de terra realizada pelo INCRA. Entre as décadas de 1970 e 1980, a autarquia do governo federal iniciou o trabalho de ordenamento e legalização fundiária da área, o que tornou ainda mais distante a retomada das terras perdidas ou, como afirma um herdeiro, “da nossa terra que os velhos deixaram”<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> A família de seus dois filhos adquiriram lotes junto ao INCRA também nesse período.

<sup>55</sup> Chagas, entrevista 27/07/2013.

Por essa época, a demarcação das terras e emissão dos títulos aos colonos ficou marcada na memória do grupo como o período que “o INCRA apertou mais a área”, o tempo do “desrespeito dos limites”, do “terreno estreito, que tá bem estreitinho” e dos “piquetes”.

A tentativa de regularizar a área, ao contrário do que almejava o projeto de ordenamento das terras públicas que era evitar ou reduzir conflitos, colaborou para instalar uma situação de tensão permanente entre os agentes sociais situados em lados opostos na disputa pela terra. O Estado, paradoxalmente, ao negligenciar as diferentes lógicas de relação com a terra, com o meio ambiente e com o entorno atuando no campo social e não reconhecendo o direito ao território da comunidade negra rural como uma forma específica de territorialidade, instaurou/reforçou o conflito.

Nesse sentido, a presença do Estado foi marcada pela violência simbólica através da negação da existência do negro no território e do não reconhecimento da forma específica de apossamento da terra, contribuindo, dessa forma, para a dissolução do antigo território de Narcisa e suas práticas de reprodução social.

Aí nós sempre trabalhava separado, um pessoal trabalhava aqui, um outro pessoal trabalhava mais lá embaixo, ali onde nós estava trabalhando hoje, esse pessoal que morava pra lá trabalhava para ali pra baixo, e esse que morava aqui trabalhava para ali. Até que, foi ano passado, atrasado, 98, eles botaram roçado mas, já não ficou dentro da área, da nossa área, já ficou dentro da área de outro lá, e lá ficou bem estreitinho, tá muito estreito lá, ficou bem estreitinho. Os terrenos os velhos comeram tudinho, desmatando as cabeças desses terrenos aqui tudinho. Nós nem sabia, nós nem soubemos quando o INCRA veio e fez a demarcação lá, fincou todos os piquetes lá, nós nem sabia. Nós viemos saber só agora, quando eles vieram cortar o terreno de um vizinho nosso, nós tivemos lá e ele nos mostrou os piquetes. Nós nem sabia que esses piquetes era confinante nessa terra nossa aqui. Aí a gente parou de trabalhar, que ninguém ficava, nós estamos nas terras dos outros, e também não é bom, pois é, teve gente que foi botar fogo no roçado dele, o Teotônio aí, parece que estava aí com seis dia de brocado pra terminar de derrubar, tocaram fogo lá, ninguém sabe quem foi, aqui a valência é que o roçado queimou bem, não deu dele perder, mas se ele botou lá dentro, porque ninguém sabia onde é, ninguém sabia, onde é a divisão do nó, aonde botou esse nó, ninguém botou assim, não invadindo a terra de ninguém, porque graças a Deus nós aqui tem tantos vizinhos, aqui nós nunca mexemos com a terra de ninguém, também nós nunca brigamos por causa de terra, por causa de plantio com ninguém também. Mas, temos oprimido pelas terras, mas, não deu dá gente brigar<sup>56</sup>.

O relato indica que os moradores de Narcisa mantidos distantes do processo de ordenamento da área, baseado no parcelamento, só tomaram conhecimento da expropriação dos espaços historicamente ocupados quando foram impedidos pelos colonos de colocar seu roçado nos lugares que escolhiam. O costume local de colocar o roçado no lugar escolhido

---

<sup>56</sup>Chagas, entrevista: 16/03/2000. In: TRINDADE e NOGUEIRA, 2000, p. 66.

não era mais possível, pois com o loteamento das terras cada um tinha que utilizar a parcela que lhe cabia. Os piquetes eram as marcas indelévels do esbulho, da redução do território, da diferença entre a apropriação da terra dos negros e a nova forma de apropriação representada pelos colonos através da intervenção do Estado.

Enquanto os colonos tornaram-se “proprietários” que se legitimavam sobre a área através de um documento concedido por uma autarquia estatal, os “donos” da terra cujo documento estava registrado na memória, numa memória-trabalho construída no processo de interação com o espaço construído e transmitida pela oralidade, foram destituídos do espaço sobre o qual se construíram coletivamente e com o qual se vincularam afetivamente.

Essa situação, a partir da reflexão de Gusmão (1995), põe em evidência o confronto entre o poder da linguagem escrita, ou seja, a linguagem do “outro” e o papel desempenhado pela oralidade entre as comunidades negras rurais. Sobre o confronto entre direitos diferentes, legitimados por linguagens igualmente diferentes, essa autora conclui que “os caminhos e descaminhos da forma jurídica capitalista e de seu direito são a expressão mais exacerbada de dominação do outro, de seu submetimento pela sociedade escrita”, o que “consiste na negação maior das formas orais da existência coletiva” (GUSMÃO, 1995, 128).

A área que atualmente se concentram os herdeiros de Narcisa, correspondente aos 120,0530 hectares, foi requerida pelo Senhor Marcedônio Lucas dos Santos. Lima Filho (2012) acredita que o objetivo deste morador foi garantir, ainda que precariamente, uma parte do território da comunidade para garantir a permanência de seus parentes no lugar. Consciente ou inconscientemente, a estratégia do antigo morador garantiu uma parcela mínima da antiga área que compunha a totalidade do Sítio Narcisa onde atualmente mora um total de oito famílias.

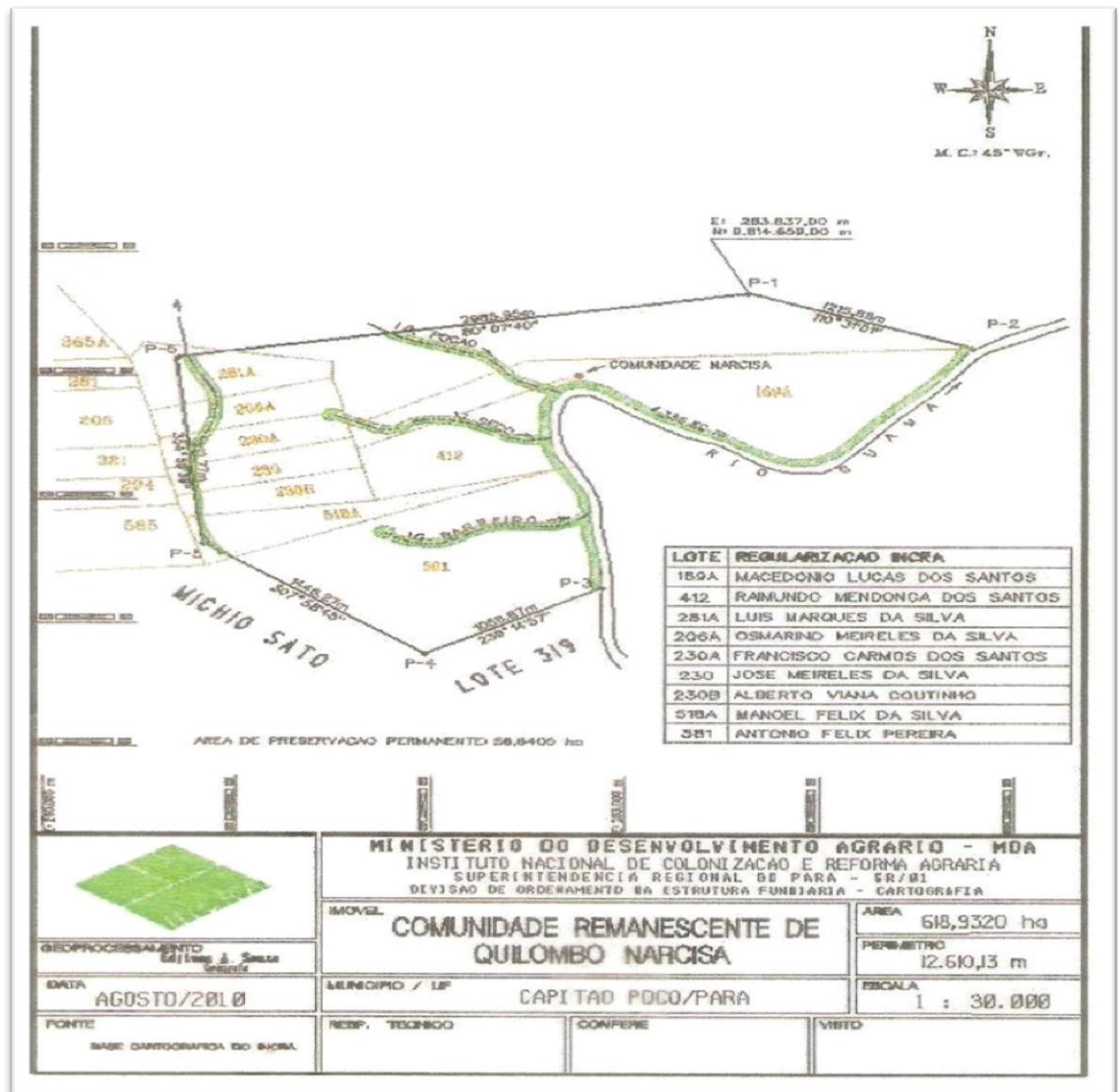
O senhor Raimundo Mendonça e sua esposa Antônia Jacinta dos Santos parentes dos moradores também requereram um lote denominado de sítio Sempre Viva. Porém, ao contrário de Marcedônio que “segurou” a terra para os herdeiros, eles comercializaram a parcela adquirida e migraram para o município de Paragominas, seguidos pelos filhos e suas famílias.

A permanência dos herdeiros de Narcisa contrasta com o intenso rodízio dos outros beneficiados que constantemente compram e vendem seus lotes. Na década de 1990, os colonos venderam as terras concedidas pelo INCRA para fazendeiros locais. O comércio dessas posses resultou em aumento da concentração fundiária na região.

Só para citar um exemplo da rotatividade de ocupantes nos lotes, tomo como referência o sítio denominado de Boa Vista que originalmente foi alienado pelo INCRA ao colono

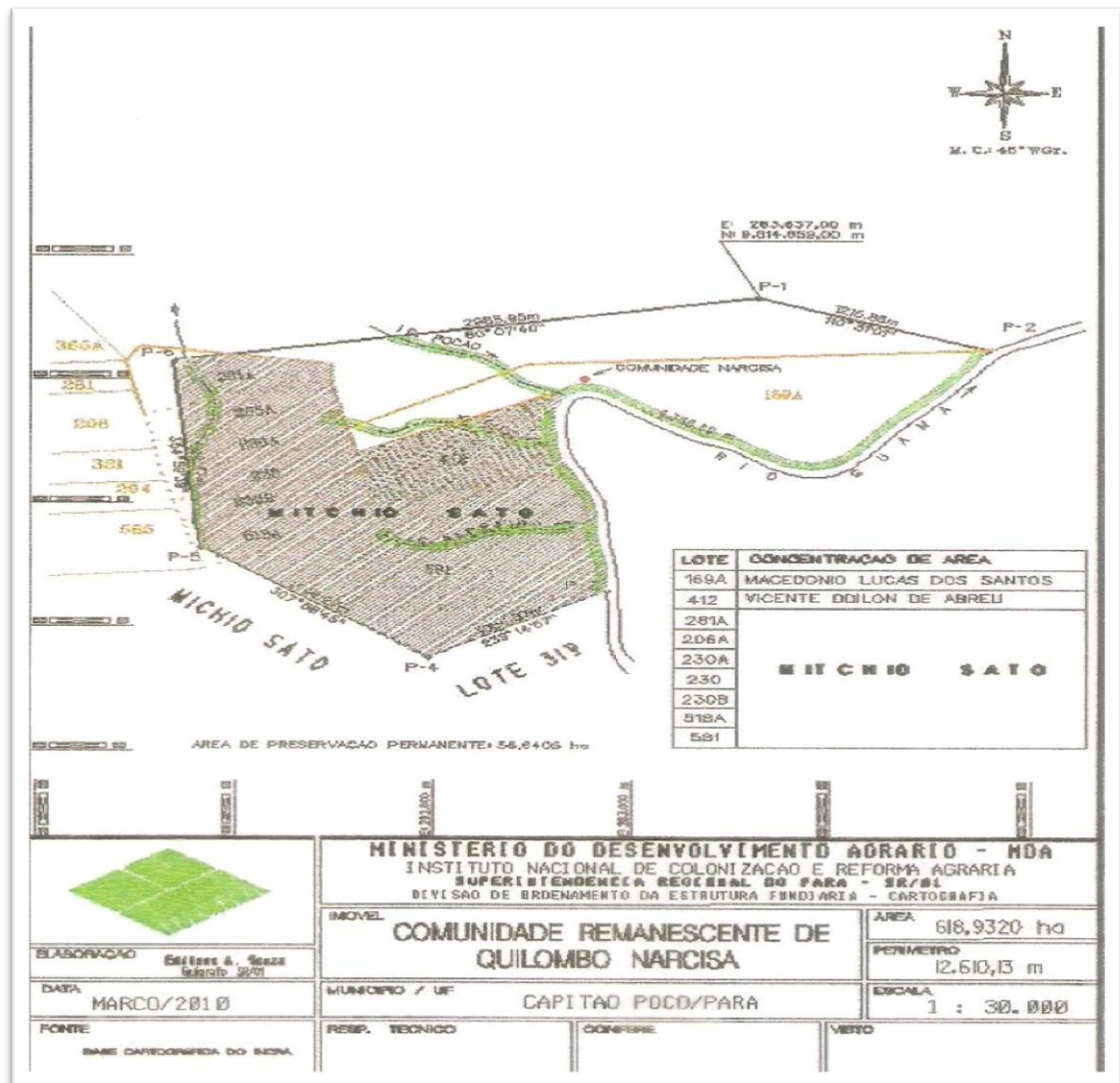
Antônio Rodrigues da Silva, este colono vendeu para Luiz Carlos de Oliveira Pontes que, por sua vez, vendeu para Kátia Aparecida Cunha dos Santos. Esta última adquirente vendeu para Célio Custódio de Araújo e este último proprietário vendeu para um fazendeiro local.

**MAPA 04:** Território da comunidade quilombola, com os lotes que foram expropriados pelos colonos e depois regularizados pelo INCRA na década de 1980.



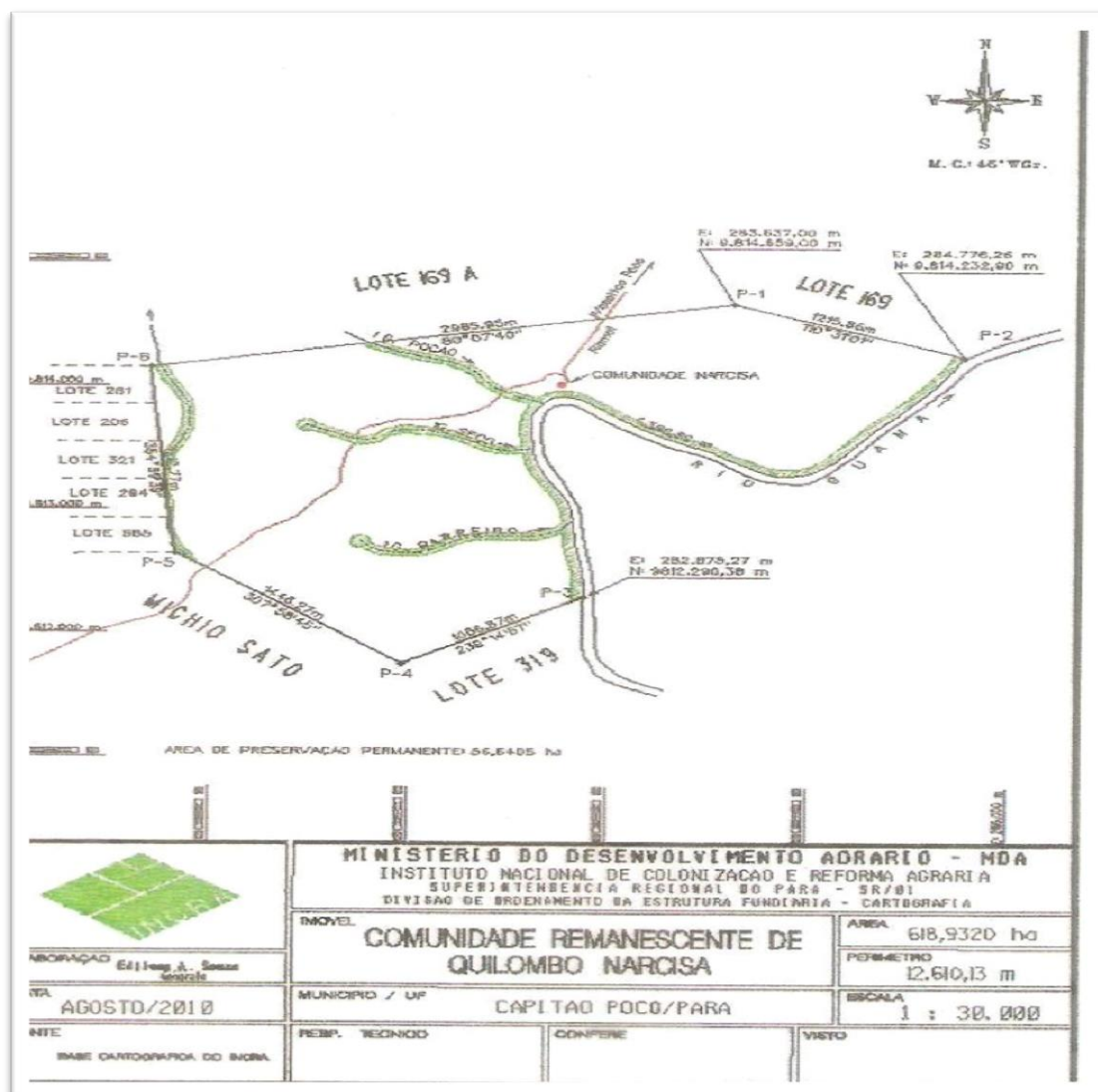
Fonte: RTID, MDA/INCRA, Belém/PA, dezembro de 2010.

**MAPA 05:** Planta do território reivindicado pela comunidade que mostra a concentração em uma única área através da compra dos lotes pelo fazendeiro Mitchio Sato na década de 1990.



Fonte: RTID, MDA/INCRA, Belém/PA, dezembro de 2010

**MAPA 06:** Planta do Território de Narcisa aguardando titulação definitiva: área de 618, 9320 há; perímetro de 12.610,13m.



Fonte: RTID, MDA/INCRA, Belém/PA, dezembro de 2010.

A reflexão realizada sobre o esbulho a que foi submetido os negros de Narcisa, fiz a partir da noção de desterritorialização cunhada por Haesbaert (2006). Fiz tal opção teórica, na medida em que o autor justapõe perdas territoriais a processos de exclusão das condições de reprodução social, econômica, política e cultural, como penso que ocorreu em Narcisa.

Para Haesbaert (2006, p. 64) a desterritorialização manifesta-se na sociedade contemporânea pela exclusão e precarização socioespacial promovida por um sistema econômico altamente concentrador. Para ele, tal processo é procedido de uma reterritorialização. Tendo em vista essa noção, discuto nas próximas linhas, a “conduta territorial” que emergiu no contexto de conflito intersocietário em que o território negro foi

marcado por um processo de (des)territorialização manifesto pela exclusão territorial, cultural e econômica. Ou seja, evidencio as estratégias de sobrevivência dos negros de Narcisa para se adaptar às condições de exiguidade e descontinuidade territorial.

### **1.5 - A “descoberta” dos pretos de Narcisa e a construção do discurso quilombola**

*Nós somos negros, nós temos que lutar  
Tanta coisa errada nós vamos endireitar  
As nossas terras, temos que segurar  
Todo mundo alegre cantando este refrão  
Felicidade, está aqui  
Eu estou bem feliz porque não vou sair daqui (bis)<sup>57</sup>*

De acordo com as narrativas de Chagas e Teotônio, lideranças da comunidade, foi a partir da visita da pesquisadora Sara Alonso em 1998 e, posteriormente, da visita dos membros do CEDENPA que eles começaram a discutir sobre a questão quilombola<sup>58</sup>. Até então viviam “isolados” e “distantes” de qualquer possibilidade de orientação a respeito de seus direitos territoriais, patrimoniais e culturais, enquanto grupo étnico específico.

Sua “nova” condição de autodeclarados quilombolas e constituídos enquanto sujeitos de direito, ou seja, um outro modo de se constituir e representar iniciou a partir desse período. A partir daí iniciaram um processo de aprendizagem do “ser quilombola” condizente com o discurso dos dispositivos legais como o proclamado pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, que prevêem o direito territorial e cultural aos “remanescentes de quilombo”<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Trecho de música cantada pelos líderes quilombola Carlos e Daniel representantes da Associação dos Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná – ARQMO, no Primeiro Encontro de Comunidades Negras Rurais do Pará, Belém, 6 a 9 de maio de 1998.

<sup>58</sup> Os ativistas do CEDENPA organizaram oficinas e palestras com o intuito de repassar para os negros de Narcisa quais as bases legais que garantiam a permanência das comunidades negras rurais em seus territórios de origem e os meios disponíveis para reivindicar os direitos constitucionais.

<sup>59</sup> Em 31 de maio de 2000 foi fundada a Associação da Comunidade de Remanescente de Quilombo de Narcisa – ACORQUIN com a participação de vinte moradores da comunidade e Elizabeth Jesus dos Santos e Ieda Raimunda Bentes Souza representantes do CEDENPA. A mesa diretora da Associação ficou assim composta: Domingos Lucas dos Santos (Presidente); Teotônio Maria Alves dos Santos (Vice-presidente); Antônio Edimar dos Santos (Primeiro Tesoureiro); Maria de Nazaré do Nascimento (Segundo tesoureiro); Antônia Ivanilde dos Santos (Primeira Secretária); Maria do Socorro dos Santos (Segunda Secretária). O Conselho Fiscal ficou assim composto: Manoel Alboesse dos Santos (Presidente); Raimundo Valdeci Correa do Nascimento (Secretário); Antônio Dias dos Santos (Tesoureiro); Suplentes: Raimundo Alves do Nascimento, Antônio Maria dos Santos e Ademir Alves dos Santos.



Verifiquei que entre os moradores a definição do que é ser quilombola ainda é tarefa difícil de entender e explicar aos de fora quando são questionados a respeito de tal classificação identitária, da mesma forma para seus vizinhos que falam da existência dos quilombolas, sem, no entanto, entender tal definição.

Se reconhecer e ser reconhecido como quilombola representou para os moradores a incorporação de uma nova identidade em articulação com a já existente, sem contudo, representar uma homogeneidade em torno dos elementos constituintes da identidade étnica em processo de construção. Partindo desse pressuposto, para apresentar a construção dessa identidade em Narcisa, aciono a afirmação de Almeida (2011, p. 78) de que “o ponto de partida da análise crítica é a indagação de como os próprios agentes sociais se autodefinem, representam suas relações e práticas face a grupos sociais e agências com que interagem”.

Para este autor, o critério mais importante para o reconhecimento de territorialidades específicas e etnicamente construídas é o de auto declaração, expressa na Constituição Federal de 1988 e reafirmada nos dispositivos infraconstitucionais como a convenção 169<sup>60</sup> da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e as legislações estaduais<sup>61</sup> e municipais (ALMEIDA, 2004). Baseados nestes textos, os agentes sociais se constroem enquanto coletividade étnica com direitos diferenciados.

A auto atribuição como condição precípua para garantia de direitos, embora tenha resolvido uma parte do problema da definição de quem é e de quem não é contemplado pela legislação vigente, não conseguiu sanar a questão referida ao termo remanescente. Este termo é o ponto sobre o qual pairam atualmente polêmicas entre os agentes envolvidos no debate sobre o campo teórico quilombo. Há em campo duas abordagens que tentam enquadrar os quilombolas em grupos conceituais que venha a garantir ou dificultar acesso a direitos previstos na legislação.

A abordagem essencialista enquadra o quilombo em resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica decorrentes de processos insurrecionais de caráter homogêneo e com fortes tendências ao isolamento (LEITE, 2000, p. 09-10).

---

<sup>60</sup>Nos termos do Art.2ª tem-se o seguinte: A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção; o Art.14 assevera o seguinte em termos de dominialidade: Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam; o Art.16 aduz que: sempre que for possível, esses povos deverão ter o direito de voltar a suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento (ALMEIDA, 2004, p14).

<sup>61</sup> A Constituição do Pará, de 1989, por meio do artigo 322, também assegura o mesmo direito, às comunidades negras rurais no Estado. O decreto n. 3.572 de 22 de julho de 1999, regulamentou a lei n. 6.165 de 2 de dezembro de 1998, assegurando o direito das comunidades negras rurais á titulação de suas próprias terras (NOGUEIRA e TRINDADE, 2000, p. 05).

O quilombo torna-se, segundo essa concepção, um resíduo daquilo que sobrou dos eventos do passado. O remanescente, nesse sentido, é uma categoria genérica que se constrói pela negação da pluralidade de existências das comunidades negras rurais.

A partir de uma abordagem construtivista a antropologia se coloca no debate de forma contundente procurando evidenciar “o aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade” (LEITE, 2000, p. 09-10).

Dentro dessa perspectiva, o desafio colocado ao antropólogo é ressignificar o conceito para que sejam ampliados os direitos ao território não só aqueles enquadrados no perfil delineado pelos documentos legais, mas a todas as comunidades negras rurais auto definidas como quilombolas, o que romperia, segundo Almeida (2011, p. 13), “com uma certa continuidade histórica, veiculada por documentos coloniais e republicanos que atrelaram os quilombos exclusivamente a escravos fugidos e a atividades marginais às plantations” (ALMEIDA, 2011, p. 13) e garantiria aos sujeitos a possibilidade de se auto representar.

A vertente antropológica que se volta para uma discussão mais dinâmica e relacional de quilombo tem como base a teoria da etnicidade desenvolvida pelo antropólogo norueguês Fredrik Barth. Essa vertente teórica fundamenta a abordagem construtivista de quilombo na medida em que desloca o foco de análise dos traços culturais e foca no caráter dinâmico, interacional e situacional da identidade étnica, voltando-se para as fronteiras étnicas enquanto ponto de referência para se pensar a identidade de um grupo étnico.

O referido autor define grupo étnico como uma forma de organização social, na qual os agentes sociais em seus processos de interação criam categorias identitárias para se diferenciar dos outros grupos e, na mesma medida, para estabelecer fronteiras e reforçar a solidariedade. O que mantém a fronteira, nesse sentido, não é a manutenção da cultura tradicional, mas a contínua dicotomização entre o “nós” e “eles” ou para usar categorias nativas entre os de “dentro” e os de “fora”.

Barth (2000) ressalta que a identidade étnica é relacional e dinâmica e, por essa razão, está sempre em construção de maneira contrastiva, ou seja, se constrói num contexto de relações e conflitos intergrupais num jogo constante de oposições, resistências e também de dominação e submissão.

Partindo dessas premissas, a constituição da identidade quilombola dos negros de Narcisa ocorreu num contexto interétnico de lutas e conflitos pela reterritorialização do território material e simbólico. Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 117) refletem que para estudar a etnicidade é necessário “inventariar o repertório das identidades disponíveis em uma

situação pluriétnica dada e descrever o campo de saliência dessas identidades nas diversas situações de contato”. Inventariar esses repertórios na realidade social observada requer fazer um “caminho da volta” ao passado e aos laços estabelecidos com a história de ocupação do lugar, com os vínculos criados com o espaço de vivência social, simbólica e mágica e a solidariedade interfamiliar.

O vínculo entre passado e presente é fundamental para adentrar na lógica de criação de signos culturais como marcas da coesão da identidade coletiva em emergência. Nesse ponto concordo com a ressalva de Grünewald (2003, p. 145) de que embora a antropologia focalize a interação social como marca que cria as fronteiras étnicas, o discurso dos grupos étnicos evidencia, na maioria dos casos, “os conteúdos de sua origem, história, cultura ou raça – mesmo que sejam criados no presente para fins de auto representação ou de representação para os outros”.

Para uma aproximação das marcas culturais privilegiadas pelos negros de Narcisa é necessário entender a constituição da identidade quilombola face a necessidade de luta pela manutenção e reconquista do território material e simbólico. A invenção da identidade quilombola está atrelada ao movimento empreendido pelo grupo para reivindicar o que lhe é essencial, ou seja, a terra. Foi nesse processo que a coletividade étnica imbuída de objetivos em comum definiu os critérios mais significativos de pertencimento e os elementos culturais para fortalecer sua distintividade étnica frente aos outros localizados do lado oposto da fronteira. Para traçar tais marcas culturais, os negros de Narcisa se reportam as suas origens, ou seja, ao seu passado de escravidão, aos traços raciais e as práticas culturais que ressaltam a solidariedade e a reciprocidade interfamiliares expressas pela linguagem do parentesco real e ritual.

Memória, identidade e território são conceitos sobre os quais pairam a busca por uma tradição que define e identifica os negros de Narcisa frente às realidades sociais com as quais dialogam. É através das lembranças do passado que eles constroem sua identidade sob um forte viés coletivo e reivindicam o direito ao território tradicionalmente ocupado. A memória coletiva cria sentimento de pertencimento ao grupo, na medida em que as reminiscências do passado são compartilhadas pelos agentes sociais de diferentes gerações que vivenciaram os vários tempos da comunidade.

Para Arruti (1997, p. 23) os laços das comunidades atuais com grupos do passado precisam ser produzidos hoje, através da seleção e recriação de *elementos da memória*, de *traços culturais* que sirvam como os “sinais externos” (a cor, por exemplo) reconhecidos pelas agências que operam no campo das definições do direito quilombola.

A partir dessas noções, percebi que os negros de Narcisa, organizados em torno da Associação quilombola, criam suas marcas identitárias para se diferenciarem num contexto de multiterritorialidades, reforçando suas fronteiras étnicas e reivindicando seus direitos territoriais. Essa reivindicação estabelecida sobre a base territorial faz parte de um projeto muito mais amplo de reivindicação de direitos que envolvem o direito à construção de uma memória a partir de seus quadros referenciais, à auto afirmação étnico racial e à representação de si a partir dos seus valores culturais ou daquilo que consideram mais importante para a construção/representação de si.

Ou seja, a construção da identidade em Narcisa, está associada ao projeto de reversão dos estigmas que até então deslocavam os negros e outras minorias étnicas para o lugar de subordinados (Arruti, 1997). Isto consiste em afirmar que as diferenças para distinguir os negros de Narcisa da população local passam na atualidade a ser positivados. Ocorre nesse momento, como afirma Arruti (1997), um processo de reversão das categorias estigmatizantes que atrelavam as marcas raciais à pobreza e ao lugar social do cativo.

Observei que as categorias raciais “negro” e “preto”, muitas vezes recusadas pelos próprios negros no contato interétnico, começaram a ser adotadas pelos agentes sociais como mecanismo de autoafirmação identitária e tornam-se pontos de apoio da identidade através das quais o grupo étnico se organiza politicamente para pressionar o Estado na garantia de seus direitos e num contexto mais local para se diferenciar frente aqueles que lhes atribuíam características pejorativas como “pretos preguiçosos”.

Nesse cenário de reversão dos estigmas, as fronteiras são redefinidas e a linguagem quilombola em foco perpassa pela questão racial associada à linguagem do parentesco construído pela consanguinidade, pela afinidade e pelo compadrio. É através do imbricamento dessas duas linguagens que os negros de Narcisa definem quem é e quem não é da comunidade. Arruti (1997, p. 23) enfatiza que a definição de fronteiras “quase sempre muito porosas passa a ganhar rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade”, tal como ocorre entre os negros de Narcisa.

Em Narcisa o pertencimento territorial se constrói pelo pertencimento racial e pela filiação ao grupo de parentesco. Essas marcas identitárias são construídas numa relação permanente de conflitos entre os sujeitos politicamente organizados na definição de traços culturais a partir dos quais se auto identificam e se representam.

São os conflitos decorrentes dessa noção de pertencimento observados em campo a que me reporto. Recorro aos diálogos que estabeleci com diferentes moradores de Narcisa

para construir a minha representação da identidade quilombola, o que fiz a partir de duas questões que me norteavam em campo: “o que é ser quilombola?”; “Como foi construída essa identidade quilombola?”.

No relato abaixo o senhor Domingos Lucas dos Santos conta como ocorreu o processo que culminou na luta pelo território e a inserção da comunidade no contexto de luta pelo direito das comunidades negras rurais, em particular, e na luta pelos direitos dos negros de forma ampla.

Uma dona chamada Sara estava na aldeia e perguntou se tinha negro por perto, aí o pessoal lá na aldeia disse que tinha aqui o pessoal. Isso foi em 97,98, foi. Aí em 98 veio a Nilma, a Beth e o Daniel. Em 98 foi a primeira visita da Nilma. Em 98 também teve o encontro em Belém, aí foi eu, esse Teotônio e o João. Depois de três dias veio a cartilha do CEDENPA. Aí nós reuniu com a comunidade e explicamos tudinho, como era, como num era. Mas, alguns não gostavam da ideia. (cita nomes de moradores) não gostava de ser negro. E aí depois de tudo explicado nós começamos a luta pra organizar a associação. (cita vários moradores envolvidos). Em 2000, princípio de maio veio a Ieda e a Beth do CEDENPA. Elas chegaram em 29 de maio e a reunião foi 30, na Capela. Lá foi feita a Diretoria e o Conselho fiscal. Aí nós teve que fazer o CNPJ<sup>62</sup>. Aí em 2001 veio o pessoal do INCRA fazer o levantamento da área. E aí táí, agora nós só espera chegar o documento (Entrevista, 13/04/2013).

Aqui temos um primeiro ponto para ser discutido. O relato evidencia que a construção da identidade quilombola ocorreu a partir das noções trazidas pelos de fora. Ela foi construída através do diálogo entre os moradores de Narcisa e a entidade de defesa do negro no Pará. A percepção do “ser negro” e o “ser quilombola” na comunidade reflete em grande medida o discurso do movimento negro em relação à identidade negra. A cartilha a qual o senhor Domingos faz referência traz a noção de raça para o movimento negro naquele contexto:

[...] para nós do CEDENPA, uma pessoa é negra, quando tem a pele negra ou o cabelo encarapinhado (pixaim) ou as duas coisas juntas – pele negra e cabelo pixaim. Assim, para nós, uma pessoa que tem um desses traços, pertence direta ou indiretamente à Raça Negra e, portanto é NEGRA. (...). Consideramos que uma pessoa é negra quando tem: pele preta e cabelo carapinha; pele clara e cabelo carapinha; ou pele preta e cabelo liso<sup>63</sup>.

Raça, nessa acepção, é um fenômeno biológico que diferencia os grupos humanos pelas características determinadas geneticamente. Porém, essas diferenças indicadas por traços fisionômicos como a cor da pele, o tipo de cabelo, a extensão dos lábios e do nariz não devem ser vistos de acordo com a cartilha como um defeito ou como motivo para tratamentos

---

<sup>62</sup>Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica.

<sup>63</sup>Cartilha distribuída pelo CEDENPA, p. 08.

diferenciados na sociedade: “ser negro não é defeito é ser gente como qualquer branco ou amarelo. Sendo gente, temos direitos iguais e por esses direitos devemos lutar”<sup>64</sup>.

O conceito de raça empregado pelo movimento negro é uma chave explicativa para as desigualdades sociais e raciais no Brasil. Não deve ser enquadrado, porém, no conceito de raça como uma fatalidade biológica que associa posições sociais a características geneticamente determinadas. O conceito de raça disseminado pelo movimento negro reflete aquele definido por Guimarães (2008, p. 66), que o analisa no plural como sendo resultado de “efeitos de discursos” produzidos para explicar origens e transmissão de essências entre gerações, estudados no campo sociológico que trata das identidades sociais. Para o autor, “raças” “são discursos sobre as origens de um grupo, que usam termos que remetem à transmissão [pelo sangue] de traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais, psicológicas” (GUIMARÃES, 2008, p. 66).

Em Narcisa a identidade negra está ligada a essas essências que remetem aos traços fisionômicos como a cor da pele e o tipo de cabelo. São nas marcas impressas no corpo que o grupo negro se apoia para estabelecer diferenças entre eles e os outros e determinar os critérios de inclusão e exclusão à coletividade.

Outra observação apreendida da narrativa é a tensão e as contradições surgidas no interior do grupo quanto à aceitação da identidade quilombola que, para eles, resulta da aceitação do “ser negro”. Em Narcisa observei que a identidade quilombola da maneira como foi processada não foi aceita por todos de forma homogênea, tampouco compreendida igualmente. Em entrevista com um grupo de jovens solteiros, as opiniões se dividiam em vários aspectos. Um ponto de divergência entre eles é a classificação racial e os relacionamentos afetivos endogâmicos (“com os parentes”), tido por eles como padrão de conjugalidade ideal. Os critérios de pertença definidos a partir do marcador racial interferem, inclusive, na escolha do parceiro ideal para estabelecer alianças matrimoniais, o que discutirei no terceiro capítulo.

A respeito de tais classificações raciais verifiquei que alguns se denominam pretos, outros negros e outros preferem a categoria racial moreno. A questão racial se associa a cor da pele, entendida como marcador social de diferenças. Diferença entre um “nós” “negro”, “preto”, “moreno” e os “outros”, os “brancos”. No discurso dos entrevistados, o tornar-se quilombola, um sujeito de direito, reconhecido e respeitado pelos “lá de fora” representa

---

<sup>64</sup>*Idem.*

também um tornar-se negro (SOUZA, 1990; NASCIMENTO, 2003), ou melhor, um reconhecer-se negro. Sobre essas classificações raciais os jovens assim se posicionaram<sup>65</sup>:

JM22 – Nós semu tudo negro, né? Porque preto é isso (apontando para a blusa que estava usando), raça é negro (outros concordam afirmando com a cabeça ou usando a expressão “é”);

JH36 – Eu não gostava de ser chamado negro, era como se fosse um xingamento. Eu achava que negro era porco a modo, então pra mim, não dava, eu sou moreno, mas negro não. Agora eu sei que negro tem direito, eu gosto que me chame de negro, mas, naquele tempo era me chamar pra briga.

JH17 – é assim, o pessoal aí ficava me apelidando de macaco, quando eu passava, eles gritavam que eu era macaco. Eu sou moreno, da raça dos africanos.

JH26 – o pessoal lá no Pimenteira, as professoras que tinha lá dizia, esse é o quilombola de verdade, um neguinho, assim [...]. Eu gosto da minha corzinha (Entrevista, 25/04/2013).

Diante de tais afirmações posso afirmar que a construção da identidade em Narcisa é tangenciada pela questão racial. Esta entendida como importante elemento para se construir a identidade na fronteira, pois é em comparação com o “outro”, o branco, o índio, o “cearense” que os moradores olham para si e se veem e são vistos como portadores de uma marca racial – a cor da pele – que os diferenciam dos demais. Essa diferença incorria/incorre em relações conflituosas. Num outro trecho da entrevista, uma senhora mais velha que nos observava relatou esses momentos de tensão:

Nós aqui já sofremos muito, nós só era apelidado de preto, olha os pretos do Narcisa, assim que eles nós chamava. Esse meu menino ai já sofreu muito, quando ele passava ali naquele sítio [...] eles gritava lá vai o macaco. Já chegaram a colocar até cachorro atrás dele. [...]. Nós num fazia nada, né? O que se era de fazer? Nós vivia aqui acuado, né? Eu só falava pra ele: deixa meu filho, nós num semu macaco, nós semu cristão, aonde já se viu macaco batizado? [...] Isso veio melhorar agora, eles já sabe que nós tem direito, ai eles sabe que nós pode ir no foru (Fórum) (Entrevista, 25/04/2013).

São inúmeros relatos reveladores de preconceitos vivenciados pelos moradores e que implicam/implicaram na própria associação destes com as classificações raciais lidas pelo grupo como a ideal para o quilombola. Essas categorias raciais, entretanto, contribuem para um sentimento compartilhado pelos quilombolas, de que eles formam um grupo específico, diferente dos brancos e principalmente um grupo social com dinâmicas sociais diferentes daquelas do contexto no qual estão inseridos. As comunidades rurais que compõem a

---

<sup>65</sup> Optei por omitir os nomes de meus interlocutores, porém, não faço uso de nomes de fantasia. Os identifico da seguinte maneira: categoria jovens (J), sexo/gênero (M/H) e idade.

paisagem social na qual a comunidade está situada apresentam características e dinâmicas que divergem da forma de organização no Narcisa e por oposição revelam repertórios de vivências construídas coletivamente num território étnico.

A identidade dos negros de Narcisa, portanto, não é construída no vazio e nem no isolamento, mas no contato com o “outro”, como salienta Barth (2000). De acordo com Hall (2002), as identidades estão constantemente em construção, “sendo formadas”. Para o autor “a identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de uma falta de inteireza que é ‘preenchida’ a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por outros” (HALL, 2002, p. 39).

É no contato com o outro construído por oposição as suas práticas culturais e características raciais que os negros de Narcisa se constroem como quilombolas, sujeitos de direito que através de marcas identitárias historicamente marginalizadas se identificam e se territorializam no contexto atual de mobilização política.



## **Capítulo 2 – Relações de gênero, práticas de trabalho, Sociabilidade e Festas**

Neste capítulo apresento a análise das situações sociais vividas e significadas pelos agentes sociais em interação que foram observadas, narradas em entrevistas ou adquiridas em conversas informais no dia a dia no Narcisa. Descrevo e analiso, no primeiro item, a formação da “comunidade”, indicando as alianças e trocas entre os herdeiros em um contexto de limitação territorial. Na segunda parte, apresento diferenciações e injunções de gênero e intergeracionais observadas nas práticas de trabalho que incluem o trabalho no roçado, o fabrico da farinha, a criação de porcos, a coleta de açaí, a pesca e a caça. Atividades realizadas em espaços como a casa, o quintal e a roça. Por fim, apresento os momentos rituais e as atividades recreativas/lazer e sociabilidade, enfatizando as festas como mecanismo de coesão social e espaços de encontro, com vistas ao fortalecimento do vínculo social e matrimonial.

### **2.1 – Trocas e alianças – o processo de formação da “comunidade” em Narcisa**

A autodenominada comunidade<sup>66</sup> quilombola de Narcisa antes formada por cinco localidades, que juntas compunham o antigo território do Sítio Narcisa, como descrevi no primeiro capítulo, atualmente é formada por três famílias extensas moradoras do núcleo central da antiga área ocupada pelos negros de Narcisa.

Marcedônio Lucas dos Santos é tido pelo grupo como o ancestral mais remoto em torno do qual as narrativas da permanência da área de origem são construídas. Embora tenham conhecimento, através dos relatos dos mais antigos que conviveram com os casais fundadores e os demais descendentes da geração dos mais velhos, a memória genealógica do grupo remonta a Marcedônio que é lembrado como aquele que ficou e segurou a terra “para nós”.

O período da expropriação que gerou dificuldades para (re)produção social e material gerou também um herói lembrado pelas gerações posteriores em torno do qual narrativas são tecidas, enfatizando as qualidades morais simbolizadas pelas habilidades físicas do personagem mitologizado pelos herdeiros:

Ele era o único mais pescador daqui da Narcisa. Quando ele ia pro rio pescar, podia contar, puxava peixe mesmo. E ele pescava de anzol, pescava o dia

---

<sup>66</sup>Tomo esse conceito junto a Gusfield (1975) que o analisa relacionando-o tanto como instrumento analítico quanto ao seu sentido usado localmente pelos agentes sociais, tal como penso para a maneira empregada pelos negros de Narcisa.

inteiro. Ele morreu já foi idoso, tinha uns 70 e poucos anos (Socorro, entrevista, julho de 2013).

Os dois períodos âncoras da comunidade geraram personagens âncoras ou heróis construídos pelos feitos relacionados com a terra (WOORTMANN, 1995). Os primeiros são os casais fundadores que através do trabalho conquistaram o território sobre o qual se reproduziram socialmente, organizados em núcleos familiares mantidos por fortes laços de reciprocidade e solidariedade. O segundo é o herói que ficou aproximadamente trinta anos morando sozinho no sítio Narcisa quando os demais foram se estabelecer em outras localidades. Sua presença também garantiu, através de um título cedido pelo Estado, a permanência numa parte do antigo território, o que foi de extrema importância para a organização do grupo na atualidade, quando da luta pela retomada da área expropriada e legalização fundiária do território quilombola.

Nesse sentido, observa-se na narrativa de origem da comunidade a inter-relação entre mito e história. Em Narcisa, como afirma Woortmann E. (1995) em relação ao Sítio Lagoa da Mata, há uma tendência em se mitificar a história e historicizar o mito. De acordo com Godoi (*apud* WOORTMANN, 1995, p. 245) “esses relatos nos enviam a um passado geral, no qual a memória coletiva liga a imaginação desses camponeses a experiências fundantes, e esse passado constitui o primeiro domínio onde essa memória se cristaliza”.

Os relatos colhidos junto a estes agentes sociais remetem a uma rede de parentesco procedente de um tronco comum originado a partir de dois casais – Nunes/Marcela e Felipe/Suzana. Este tronco deu origem a uma grande família que atualmente se espalha por vários lugares, mantendo uma pequena parcela da totalidade dos descendentes desses primeiros moradores no sítio Narcisa. Na observação de Woortmann E. (1995) a fundação do sítio (mundo), no caso em análise do território dos negros de Narcisa é, então, também a fundação dos laços de parentesco, que se fortalece através das alianças criadas entre as unidades familiares.

O lote no qual vivem após a reconfiguração da área pelo INCRA, foi herdado pela senhora Brígida<sup>67</sup>, segunda esposa de Marcedônio. Ela doou a área para “formar a comunidade”. Sobre essa doação ela informou:

---

<sup>67</sup>Atualmente, mora em Paragominas com a família do filho João, casado com Lucinda, filha do casal Teotônio e Faustina. Dona Brígida é descendente da etnia Tembê, foi morar na comunidade após a morte do primeiro marido que era irmão de Dona Nilda. Juntou-se com o senhor Marcedônio e mudou-se com os filhos da união anterior para o sítio Narcisa, por volta da década de 1960.

Velho Marcedônio morreu e deixou um lote de terra pra mim, eu pra num viverem assim hoje, amanhã, nessa situação agarrei e entreguei pro Chagas. “Pode ficar com o lote de terra”. Um dia se eu voltar eu tomo de conta, senão voltar fique com ele, ele diz que não sai de lá. Esse não sai. Ele, Teotônio não saem de lá não.

**Fotografia 07:** Senhora Brígida, segunda esposa do senhor Marcedônio.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, set./2013.  
Acervo pessoal da autora

O esbulho sofrido é vivido na memória do grupo como o período em que foi formada a comunidade. Durante as entrevistas e conversas no dia a dia, os herdeiros não atribuem a fatores externos, como o esbulho, o retorno das famílias ao Narcisa, primeira área ocupada pelos fundadores. Referem-se a fatores relacionados à própria vontade de membros das famílias em estar perto de seus parentes. É narrado como um movimento “natural” dos agentes sociais no seu espaço de circulação tradicional, embora tenham consciência de que não tem mais a mesma liberdade de uso da terra como antes, pois sabem, através dos piquetes, das cercas, das plantações, que não podem mais “botar o roçado” fora dos limites estabelecidos pelos marcos que simbolizam os modos diferenciados de apropriação da terra na paisagem etnográfica de contato interétnico. Dona Faustina narra como se deu o retorno da família para o Narcisa: “aí depois disso foi indo, foi indo, aí meu sogro requereu vim de novo

pra cá, o Dorval (Durval), pai dele. Aí ele queria vim embora, primeiro nós foi lá pro Jacaré Branco e de lá atravessou pra cá e viemo embora”<sup>68</sup>.

Seu Teotônio relata a volta das famílias para o sítio Narcisa, no contexto de expropriação do território formado pelas localidades, lugares de residência e trabalho das famílias extensas descendentes dos fundadores:

Essa aqui (Benedita) veio na minha frente. Aí tava o papai, já tava, aí depois chegou meu irmão. Quem nunca saiu daí, que morava aqui era o tio Marcedônio. Aí depois vieram vindo devagar. Aí o pessoal que morava aqui tudinho veio, só não veio o pessoal dela (Faustina) que já tinha um bocado falecido né, foi só que não vieram, que o resto voltaram tudo. A comadre Maria (Euzébia) também não veio. Só que ficou morando aqui quando esse povo não tava foi só um tio meu. Ele ficou sozinho, ele morava lá embaixo, ficou mais de trinta anos sozinho. Mas, quando era época da festa o pessoal vinha às vezes até dois dias adiantado. Ele fazia direto a festa, nunca acabou a festa, parou um tempo aí porque foram morrendo os velhos, né. Aí voltaram de novo pra cá tudinho. Tia Maria Alcântara voltou depois que ficou doente, ela morava no jenipapeiro. Tinha uma irmã dela também que morou aqui um bocado de tempo. Morava um tempo aqui outro aculá do outro lado do rio, a cumadre Vicença, aí virava, até que ela foi falecida aqui, a avó deste Zeca. De lá nós voltemos e estamos aqui buiando por aqui ainda (Entrevista, julho de 2013).

A expropriação motivou a desagregação do Sítio Narcisa e o reagrupamento dos agentes sociais na localidade de mesma denominação antes habitada por Marcedônio. A Igreja construída para abrigar a imagem de Nossa Senhora do Livramento, cultuada desde os mais antigos, se tornou o elemento aglutinador dos herdeiros que viviam dispersos pelo território quilombola. A organização do grupo em comunidade ocorreu, de acordo com as narrativas, de forma fortuita, pois foi um morador de nome Manuelino, filho de Dona Brígida, a pessoa que propôs a construção da igreja, como explica Nenê: “foi Manuelino, pai da Marcilene que foi o fundador aqui da comunidade, da igreja. Nesse tempo tinha uma bíblia desse tamanho, dessa altura (abre os braços para indicar o tamanho do livro sagrado). Ele lia tudinho aquela bíblia. Era o único que chegou a ler essa bíblia toda”<sup>69</sup>.

O fundador era um homem que conhecia a palavra de Deus, pois já tinha lido toda a bíblia. Nesse sentido, a construção da igreja acrescentou o elemento sagrado ao território, completando a tríade Deus, homem e natureza que, assim como a tríade terra, família e trabalho são categorias nucleantes que instituem as relações sociais no espaço de convívio coletivo, como salienta Plínio Dos Santos (2010).

Procuo enfatizar o sentido de comunidade tal como é elaborado na experiência local. Leite (2002, p. 74), a despeito do uso do termo”, na Comunidade de Casca, sem ignorar a

---

<sup>68</sup> Entrevista, julho de 2013.

<sup>69</sup> Entrevista, abril de 2013.

importância do conceito para a própria construção da antropologia, interessou-se em manter a referência, tal como era usada pelos moradores, para identificar e descrever Casca em relação aos outros contextos locais. A autora observou que o uso dessa palavra constituía o vocabulário local, referido não só pelos moradores, mas também pelo grupo de pessoas e instituições com as quais dialogavam.

Em Narcisa a palavra comunidade aparece no discurso dos moradores para se referir a uma organização social formada de um grupo de unidades domésticas que mantêm entre si um conjunto de relações de diversas ordens, orientadas para a satisfação das necessidades de reprodução social e espiritual. A noção de comunidade expressa um sentimento de pertencimento entrelaçando parentesco e religiosidade<sup>70</sup>.

No sentido descrito pelos herdeiros que vivenciaram a “fundação da comunidade/construção da Igreja”, comunidade imbrica organização socioespacial, mobilizações políticas e prática religiosa. A comunidade foi construída como mecanismo para reunir os descendentes denominados de sócios com objetivo de buscar, em outros contextos, os benefícios para os moradores, como descreve uma herdeira, e possibilitar a sobrevivência das unidades familiares em contextos de limitações territoriais.

[...] naquele tempo a gente trabalhava tudo em comunidade lá, tudinho, e já tava grande nosso grupo de comunidade. Se já num tinha umas vinte família ali dentro, tinha uma igreja tão bonita que foi construída lá, bem grande mesmo. Meu marido era o dirigente da comunidade sabe, o Oswaldo, filho dele aí (Raimundo Mendonça). Andava muito, andava pra Capitão Poço fazendo treinamento, ele ia pra Bragança. Tinha semana que ele passava dois, três dia pra Capitão Poço, pra Capanema, Bragança. [...] Aí tinha tempo que tava bom. Quando saia um pedaço ele chamava o companheiro dele e iam pra Bragança, iam fazer treinamento. Assim, pegando informação com outras pessoas pra trazer pra jogar dentro do grupo da comunidade, entendeu? Tava bonito, tava indo, todo mês era pra celebrar uma missa lá dentro. Ele tinha que reunir o pessoal tudinho e perguntar se ele podia ir lá conversar com o padre pra ele celebrar uma missa. Ele juntava todo mundo e entrava em acordo, ele ia pra lá, falava, marcava a data, o padre vinha. Natal, semana santa a gente fazia uma festa bonita. Tinha arraial. A gente fazia o arraial, tava muito bonita a nossa igreja, nosso grupo de comunidade lá (Inha, entrevista, outubro de 2013).

Essa mobilização está na base das buscas, em outros contextos e outras maneiras de sobrevivência, como enfrentamento para a redução do espaço de produção e reprodução social. A formação da comunidade e os laços estabelecidos entre os sócios colaboraram para a

---

<sup>70</sup>O elemento étnico, associado ao discurso quilombola, é incorporado no vocabulário local a partir do diálogo com os ativistas do CEDENPA no processo de reivindicação do território pautado nos dispositivos legais, a partir de 1998.

manutenção do grupo na área de origem e, de certa maneira, esse discurso esconde a realidade de dissolução das condições de sobrevivência tradicional. Costa Filho (2008) observou que os gurutubanos, em situação agonística como as secas (associadas às perdas das terras) que assolavam a população, provocando, inclusive migrações, recorriam às relações sociais tradicionais baseadas na solidariedade e no apoio mútuo. Em Narcisa, a situação agonística vivida pela redução do território resgatou e fortaleceu a solidariedade como uma tradição cultural que alicerça as relações sociais do grupo étnico.

Os deslocamentos e a migração como parte das práticas tradicionais de movimentação do grupo no espaço se expande para outros contextos fora do território socialmente delimitado, tornando-se fatores importantes para a manutenção do grupo. A partir da década de 1990, uma parcela das famílias que retornaram para o sítio Narcisa migrou para a zona urbana de Capitão Poço, para a Reserva Indígena Alto Rio Guamá, sendo que a maioria se direcionou para os municípios de Paragominas e Santa Izabel do Pará. Essa migração para fora da área tradicional do grupo, caracterizada como definitiva, decorreu predominantemente do esbulho fundiário. Dona Maria Raimunda, uma das herdeiras que migrou juntamente com a família para o município de Paragominas, explica esse momento de dispersão de seus parentes:

Porque assim filha, a gente criou a comunidade. A gente criou a comunidade muito bonita, uma comunhão muito grande mesmo, rapidinho. Assim, quando eu tô lendo a bíblia eu reflito que nós fomos àquela semente que caiu em terra de pedregulho, né, que logo nasceu e germinou e logo, logo queimou e morreu, foi assim que aconteceu com a gente. A gente começou bem, fomo muito grande, alto mesmo, bem recebido por todos e depois a gente começou assim, se desviando, aí começou a separar todo mundo, a metade. A gente veio pra cá (Paragominas), outros foram pra Aldeia, outros foram pra outro canto (Entrevista, outubro de 2013).

Nenê explica que os parentes quando migram tendem a se reagruparem em outras áreas como Paragominas, Santa Izabel e Capitão Poço:

[...] vão saindo aos poucos, de um em um, de família em família. Vai um com um ano vai outro, com dois anos vai outro, é assim. Às vezes vão pro mesmo lugar, tem uns que vai, que outros que vai pra outro lugar. Tem uma família de gente que vai tudo só pra um lugar, como esse que vão pra Paragominas. Já da minha irmã (Dicó) já foi pro Areia (Areia Branca/Santa Izabel). Aí já tem outras famílias daqui que já estão tudinho já lá no Areia Branca. Outros estão em Capitão Poço (entrevista, Outubro de 2013).

A migração, nesse sentido, é um projeto vivido pelo grupo familiar, mesmo quando os membros partem isoladamente, pois sempre há a possibilidade de partida dos que ficaram para o destino escolhido e o posterior reagrupamento da família. Este é o caso, por exemplo, da família que morava no sítio denominado de Sempre Viva que migrou para Paragominas na década de 1990.

Os irmãos Nilda e Raimundo Mendonça migraram com as famílias para este município, ela em 1993 e ele em 1995. Maria Raimunda, a filha mais velha de Dona Nilda, explica como ocorreu o deslocamento dessa família extensa: “só veio a minha família e ela. Eu digo assim, meu marido, meus filhos e ela, né. Viemo junto. A outra minha irmã já morava aqui e a Tereza já veio por último. A Tereza quando a gente veio ficou na Narcisa, depois que ela veio”<sup>71</sup>.

Woortmann (1995, p. 112), ao observar a migração de alemães para ocupar tanto as velhas como as novas colônias no sul do Brasil, descreve que esse processo se “caracterizou pela instalação de famílias, e não de indivíduos, e, ademais de famílias aparentadas entre si”. Sendo assim, “a migração, portanto, apenas na aparência surge como um movimento isolado; ela é geralmente, informada pelo parentesco, e relacionada aos padrões de herança” (p. 113).

As motivações para as saídas da comunidade estão relacionadas à falta de serviços como energia elétrica, estradas e transporte para escoação da produção, de escolas e empobrecimento das famílias que “trabalhavam tanto e não possuiu nada” como observou Dona Benedita. Esta herdeira descreve da seguinte maneira a saída das famílias para os centros urbanos:

Eles saíram por falta de coisa de recurso que num tinha, não tinha um caminho, uma estrada pra levar as coisas pra vender, pra colocar os filho pra estudar, num tinha uma professora pra ensinar as criança. Eles trabalhavo como trabalhavo e o que arrumavo iam botavo na cabeça como uma vez fizemo farinha e fomu, botamo na cabeça quatro horas da madrugada nós saía daqui carregando farinha, era mesmo que saúba [saúva] no caminho era com saco, era outro com bacia, era com panela, ia levarpro carro que pegava lá na cabeça da ladeira, lá pra onde vocês foram hoje (Pimenteira), pra lá de lá que a gente ia deixar (Entrevista, Abril de 2013).

Os herdeiros tem consciência de que a redução da área culminou com a saída de seus parentes. O relato de João, enteado de Marcedônio indica que a redução da área para realização do trabalho e reprodução do grupo motivou a saída das famílias, uma vez que a

---

<sup>71</sup> Entrevista, 09/10/2013.

limitação territorial colocou limites no desenvolvimento das unidades domésticas que cresciam com o casamento entre os parentes. O ciclo de desenvolvimento dessas unidades familiares, no período em foco, demonstra a formação de novas famílias conjugais, o que demandava a construção de novas casas e novas roças para o casal se estabelecer tendo em vista que a regra de residência predominante é a patrilocalidade, associada à neolocalidade:

Aí foi chegando mais gente, foi chegando, chegando, aí aquele mato, aquela matinha foi acabando, o peixe foi desaparecendo também. Eu sei que chegou um tempo lá que nem porco num tinha, que num dava mais de criar porco porque os porco comia as roças, os porco andava longe. Aí os outros que tinha terra por ali por perto foram vendendo pra outras pessoas, aí esses um iam embora e vinha outros pessoal por traz pra morar lá. Aí ficou ruim da pessoa criar. Que os vizinho botavo roça próximo lá o porco comia e aí “ah fulano o porco tá comendo minha roça, ah sicrano o porco tá comendo minha roça”. Aí foi acabando, acabando e aí chegou um ponto que não deu mais pra ele criar (Entrevista, 09/10/2013).

De acordo com os relatos dos que migraram as brigas entre as famílias traduzidas pelas palavras “confusão” e “desunião” são elementos que denotam a dispersão dos herdeiros para fora da área de ocupação tradicional como resultante do esbulho sofrido. Uma herdeira informa que saiu da comunidade para “não acontecer o pior cada qual foi procurar seu cantinho”; outra diz que “a desunião foi querendo derrubar, aí pronto, foi acabando, acabando, acabando [...]”.

Verifiquei que a localização em centros urbanos e fora da área tradicional não implica na perda de hábitos e costumes antes praticados na comunidade de origem. Essas práticas acompanham os migrantes. A solidariedade como um valor cultivado pelo grupo de parentesco se mantém entre seus membros nos espaços socialmente construídos pelas famílias migrantes. Exemplo disso é a disposição das moradias em terrenos contíguos separadas apenas por cercas de madeira, estrutura muito semelhante à organização socioespacial da comunidade de Narcisa. Tal disposição permite a troca permanente de objetos, alimentos e/ou informações. Por cima das cercas de madeira vão e vêm pratinhos com comida, temperos cultivados nos quintais ou comprados nas feiras locais. Informações são trocadas, telefones celulares circulam entre as casas quando algum parente liga para dar ou receber notícia.

A esse respeito, Plínio dos Santos (2010, p. 241) observou que os “Negros da Picadinha” em contextos migratórios reproduziam em condições análogas a organização social em núcleos familiares praticada na terra de origem. Desse modo, segundo o autor, “ocorre uma continuação, independente do espaço em que estejam, do modelo de organização



social, o que é baseado no parentesco” que, como observado em Narcisa, também estrutura as relações sociais do grupo.

A migração, da forma como observei, pode ser traduzida como projeto familiar que permite o ajustamento do grupo de parentesco e a indivisibilidade da terra que é seu patrimônio. Dessa forma, tal situação ao invés de separar e desagregar o grupo de parentesco, como poderia ser presumida, acaba por reforçar os laços de solidariedade entre quem fica e quem parte. É construída uma aliança tácita muito importante para a preservação do espaço material e simbólico dos negros de Narcisa, na medida em que os que ficam na terra se tornam os guardiões do patrimônio e os que partem mantêm com sua saída a indivisibilidade da terra.

Nessa perspectiva que considera a terra como requisito de reprodução social, ou seja, de uma “reprodução camponesa”, Woortmann E (1995, p. 116) assevera que tanto o fracionamento quanto a indivisibilidade da terra patrimônio conduzem à migração, na medida em que “é a solução mais coerente com o que se poderia chamar uma identidade camponesa: ela permite a reprodução, enquanto camponeses, não só daqueles que migram, mas igualmente daqueles que ficam; ela significa a busca de novas terras, em outro lugar, e a preservação da terra no lugar de origem”.

Nesse sentido, verifiquei que os elos não se quebram, mas se reforçam e se ampliam, na medida em os moradores dos centros urbanos se tornam elementos importantes para os que continuam morando na comunidade quando estes se deslocam em busca de serviços médicos, bancários e educacionais. Mas, também recebem os produtos cultivados na terra (farinha, açaí, galinha). Considerando a análise de Wolf (1982, p. 10), a migração como processo que permite uma troca entre os herdeiros, é vista como um importante mecanismo de conectar o urbano e o rural, o que permite o reforçar dos laços de parentesco uma vez que estes “não se perdem – eles se tornam valiosos para a transmissão ou distribuição de serviços e bens”.

Todas as famílias de Narcisa tem um parente morando em centros urbanos espalhados por vários municípios como Paragominas, Santa Isabel do Pará e Capitão Poço. Embora se observe relações de mutualidade entre as famílias que ficaram e as que partiram, essas relações são mais rotineiras com os parentes residentes em Capitão Poço em razão da proximidade geográfica, em que os contatos se estabelecem diariamente.

Quando ampliamos essas relações para além da proximidade geográfica, incluído aí casos de doença, envio de jovens para estudo ou “visitas” para festejar festas religiosas cíclicas como Semana Santa e Natal, a mutualidade ocorre mais densamente entre os descendentes de um mesmo núcleo familiar e depois entre os núcleos.

A comunicação entre eles se dá por telefonemas, visitas periódicas como em momentos festivos (Semana Santa, Natal, aniversários), ou visitas diárias ao centro urbano de Capitão Poço.

O elemento aglutinador do grupo nesse contexto de ampliação do espaço de circulação, assim como em vários momentos de sua trajetória, é a festa de Nossa Senhora do Livramento. Durante a festa, os parentes “se olham” e se comunicam, conhecem sua “gente”, como enfatiza Seu Teotônio ao enaltecer esse evento festivo como momento propício para o fortalecimento dos vínculos afetivos entre o grupo de parentesco:

O pessoal vem passear com a gente aqui é por essa época de festa. De primeiro, antes de ter a festa, não vinha. Agora não, tá fácil que tem a festa. Todo ano eles vem, os parentes todinho, venho pra festa, pra gente tá se olhando, conversando, é assim. E se não fosse a gente fazer essa festa era muito difícil a gente se olhar, tinha gente que ninguém conhecia. Os que foram embora daqui tem filho que ninguém num conhece, tem neto que ninguém num conhece. Aí quando inventemo essa festa que era acostumado que a gente tem mais comunicação com os parente da gente, pra conhecer a gente da gente. Do jeito que tava ninguém conhecia neto, nada. Era só uma ligação, mas ninguém sabia como era a feição da pessoa (Entrevista, julho de 2013).

**Fotografia 08:** Reunião dos herdeiros no centro da comunidade no dia da festa em homenagem a padroeira Nossa Senhora do Livramento.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, set./2013.  
Acervo pessoal da autora.

Costa Filho (2008) define território associado à migração, inspirado em Ratts (2000) que, por sua vez, define o termo a partir do conceito de “ator sintagmático”, ou seja, “ator que realiza um programa em qualquer nível” de Claude Raffestin. O território está além do espaço apropriado por um ator sintagmático, ou seja,

O território específico assim definido não se restringe à terra ocupada, mas abrange também o espaço apropriado pelo grupo. Inclui um repertório de lugares de importância simbólica para cada grupo, envolvendo agrupamentos negros não mais existentes, onde residiram seus antepassados, porções de terras perdidas, localidades para onde migraram vários parentes e que se deseja conhecer: lugares que são acessados através de viagens, notícias, lembranças, saudades (COSTA FILHO, 2008, p. 232).

Pensando esse conceito para o Narcisa, o território reconfigurado, no contexto de processos migratórios inclui, para além dos já habitados e expropriados lembrados através da memória coletiva, os espaços praticados pelos parentes que migraram. De acordo com Costa Filho (2008, p. 232), temos “uma plasticidade territorial” em que os agentes sociais transitam através da memória, recordações, objetos, telefonemas, viagens, visitas, denotando, com esse ir e vir no espaço praticado coletivamente, “o caráter eminentemente político da territorialidade” construída pelo grupo étnico.

Os vínculos entre os de lá e os de cá são construídos e fortalecidos cotidianamente através das lembranças do tempo em que os parentes moravam todos juntos, dos telefonemas e visitas periódicas. A memória e as relações de mutualidade conectam esses diversos espaços praticados pelos herdeiros, transformando-os num único território, o território dos negros de Narcisa.

## **2.2. Diferenciações e injunções de gênero e intergeracionais nas práticas de trabalho**

Em Narcisa, logo ao amanhecer, por volta das quatro horas da manhã era possível ouvir barulho de panelas, pessoas conversando no quintal e chamando os bichos para a refeição matutina. O amanhecer é bem cedo e muito movimentado. A casa em que me hospedei funcionava como um ponto de encontro. Lá, ao longo do dia, os moradores passam e param para conversar, tomar uma xícara de café (que, aliás, nunca falta na garrafa em cima da mesa rodeada de xícaras) ou simplesmente passar o tempo. Quando eu levantava, por volta das seis horas da manhã, a rodinha no quintal em frente à cozinha da casa já estava formada.

Conversavam e riam de tudo e sobre tudo. Lá pelas sete horas da manhã a movimentação ia diminuindo e todos já estavam a caminho dos seus afazeres cotidianos.

**Fotografia 09:** Dona Faustina alimentando as galinhas ao amanhecer.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, julho/2013.  
Arquivo: Acervo Pessoal da Autora.

Os instrumentos utilizados e as roupas informavam que atividades seriam executadas na ocasião. Homens com roupas sujas e rasgadas e enxadas nos ombros encaminhavam-se para a capina da roça, enquanto quando se vestiam de shorts e camisetas e utilizavam anzóis, físgas ou tarrafas iam para a pesca. O trabalho na roça da família era executado pelos membros da unidade familiar e em ocasiões eventuais por pessoas ligadas as relações sociais de tal unidade. Quando se encaminhavam para a pesca, a caça ou até mesmo a "apanha do açai" estas eram feitas por grupos formados de pessoas oriundas de várias unidades familiares da comunidade.

**Fotografia 10:** Senhor Doca fazendo a capina do terreno para o próximo roçado localizado no quintal de sua casa.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, abril/2013.  
Acervo pessoal da autora.

O trabalho das mulheres inicia ainda pela madrugada, por volta das cinco horas da manhã quando acordam e dão início aos trabalhos da casa, como fazer o café, encher água nos potes e baldes, dar comida para os animais (porcos e galinhas), lavar louça e roupa no igarapé ou no rio Guamá, cuidar das crianças e depois se encaminham para a roça, onde trabalham sozinhas ou acompanham os maridos que vão adiantando o “serviço”. Quando a mulher possui filhas já adolescentes, a partir de nove ou dez anos estas colaboram ou até assumem o papel da mãe quando se encaminha para a roça.

Na comunidade há várias atividades executadas no dia a dia tanto por homens quanto por mulheres, adultos, jovens, crianças e idosos, contudo, o trabalho na roça é descrito como essencial na sobrevivência das famílias. As outras atividades como a pesca, a caça, a criação de animais como galinhas e porcos e a coleta de frutos sazonais são descritos como complementares à produção de roças e fabricação da farinha.

Como pude observar, o dia a dia na comunidade é marcado pelo trabalho que se configura nas relações sociais como o elo que liga e fortalece o vínculo entre os membros do grupo doméstico e das unidades familiares entre si, entre as gerações e entre os sexos (ACEVEDO e CASTRO, 2004; WOORTMANN E., 1995). Foi a partir do trabalho que percebi as marcações de gênero e entre as gerações que coabitam em Narcisa.

A respeito das imbricações entre gênero e geração Scott (2010, p. 16) afirma que “são termos relacionados que implicam em hierarquias e reciprocidades horizontais que são constituídas como relação de poder entre pessoas de sexos e idades diferentes”. E ainda prossegue o autor “seja qual for o seu local de residência ou de trabalho, cada pessoa vive um mundo permeado por culturas edificadas por simbolizações que atribuem, diferencial e dinamicamente, a homens e mulheres, e a crianças, jovens, adultos e idosos, certas características”.

A leitura que fiz dessa prática social informava a maneira como os agentes sociais constroem e representam os papéis socialmente delimitados para homens e mulheres e a seus grupos etários. Acevedo e Castro (1998, p. 164) ressaltam a complementaridade homem-mulher na distribuição de tarefas no processo produtivo na roça:

[...]. A produção é, sobretudo potencializada pelas complementações estabelecidas entre homens e mulheres. [...]. De forma prática, traduzem-se na realização das jornadas de trabalho, marcadas mais pela complementaridade entre homem e mulher do que por uma divisão rígida de papéis na produção. Não identifica-se, de forma marcante na produção, grande seccionamento entre trabalho masculino e trabalho feminino, embora o trabalho doméstico seja realizado basicamente por mulheres e as tarefas de derrubada da mata para plantio, por homens.

Essa situação de complementaridade de gênero (e de geração) na unidade de produção pode ser observada no que informou Dona Benedita quando o marido ainda era vivo e assumia a “responsabilidade” pelo trabalho no roçado contando com sua “ajuda” nas etapas seguintes à derrubada:

Quando meu marido era vivo eu trabalhava, mas não era assim muito aforçado pra mim trabalhar. Ele saía, nós ia pra roça, ele saía adiante, eu ficava em casa, ajeitava tudo as coisas e deixava. Nesse tempo o Manel era mais piqueno, ele deixava este (Nenê) com ele, lá ele ficava, quando ele chegava, ele já tinha dado comer pra ele, e eu só dava o leite, dava banho e ele dizia “já comeu mamãe”, eu dizia “já comeu?”, “já”. “O comê já tá pronto tombem”, aí eu ia tomar banho, vinha, nós almoçava. Quando era pra o lado da tarde eu não ia mais, ele dizia “agora de tarde tu não vai, vai só eu”. Eu dizia “não, eu vou”. Ele dizia “não, eu vou só, vou depressa porque ainda vou andar pro mato”. “Então vai”, que ele gostava de caçar e sempre quando ele ia pro mato ele matava. Eu trabalhava num ficava em casa (Entrevista, 04/10/2013).

Ela informa das estratégias que desenvolvia com os filhos para executar o trabalho no roçado e garantir o sustento da família na ausência do marido, após seu falecimento:

Olha, logo quando meu marido morreu ele deixou muita malva pra nós cortar e nós cortava. Quando uma ia trabalhar outra ficava com este [Nenê], quando era eu a Raimunda que ficava, quando não, era o Chagas. O Manel já tava rapazinho, tava

assim que nem, mais baixo que ele porque ele não é muito alto, que nem o Jedinho (filho caçula de Seu Teotônio e dona Faustina de 17 anos), mas ele já garantia. Quando era pra amarrar, nós amarrava e quando era pra conduzir pra água eu fazia aquele feixão assim (abrindo os braços para indicar o tamanho do feixe), botava na minha cabeça e botava esse Nenê no colo e vinha embora. Deixava a malva n'água e ia buscar de novo outra caminhada. Minha mãe dizia “ah piquena tu vai morrer desse jeito, tu carrega malva, carrega filho no colo”. Eu dizia “mas, eu vou deixar com quem? Os outros também me ajudam”. Aí nós carreguemo tudinho, aí ele afogava, nós tirava e era assim (Entrevista, 04/10/2013).

Ao analisar as relações de trabalho na comunidade de Santo Antônio, no interior do Pará, Costa (2008) enfocando as identificações e diferenciações de gênero, se aproxima da forma de análise de Acevedo e Castro, na medida em que “de um modo geral, é comum que as atividades agrícolas sejam exercidas por homens e mulheres; algumas delas são exercidas de forma equilibrada, enquanto outras com predomínio de um deles” (COSTA, 2008, p. 106). Na análise de tais etnografias observa-se a recorrência do apoio mútuo entre os sexos, porém há nos discursos dos agentes sociais a tendência em relacionar características biológicas a comportamentos sociais, como o desempenho em tarefas no cotidiano da comunidade.

O trabalho é claramente dividido em produtivo e doméstico. Na divisão do trabalho, no primeiro se observa o uso de todos os membros da família sob a gerência do “chefe da família” em algumas das várias etapas que seguem o trabalho na roça, por exemplo. Já o trabalho doméstico é associado ao sexo feminino, embora se verifique que os homens executam num e outro momento tais tarefas. Contudo, são as mulheres, sejam mães, esposas, filhas ou irmãs aquelas que executam com mais frequência o trabalho no âmbito doméstico.

Maués (1993), ao analisar as atribuições dadas a homens e mulheres na comunidade de Itapuá, localizada no interior do Pará, enfatiza que desde a infância as pessoas são treinadas a executar atividades baseadas nas diferenças biológicas entre os sexos. Para esta autora, a biologia serve de referência para distinções que se dão no âmbito social. De acordo com ela, as diferenças nas atribuições de tarefas são percebidas desde o início da inserção de meninos e meninas no trabalho, pois estas são levadas muito mais cedo a desempenhar as tarefas seguindo o esquema de atribuições condizentes com o seu sexo.

O treinamento da menina visa, acima de tudo, a prepará-la bem para seu futuro papel de esposa, mãe e dona de casa, mas, ao mesmo tempo, essa preparação, uma vez que possui um caráter eminentemente prático, assume um outro objetivo que é bastante importante dentro de cada grupo doméstico, já que as meninas, ao se prepararem para suas funções, substituem em parte as mães nas tarefas domésticas, liberando-as, de certa forma, para que se dediquem mais aos serviços das roças (MAUÉS, 1993, p. 62).

Em Narcisa não observei uma divisão rígida entre trabalho de homem e trabalho de mulher, porém verifiquei que as atribuições femininas se voltam tanto para o trabalho na roça quanto para as funções domésticas, nas quais atuam com preponderância em relação aos homens. No âmbito do que consideram ideal, as funções masculinas são àquelas associadas à função de pai de família, provedor da casa, enquanto as funções do sexo feminino ligam-se as de dona de casa. Essas associações só tem sentido em termos ideais, pois as mulheres colaboram decisivamente no sustento da casa, mesmo no que se refere à alimentação, uma atribuição idealmente masculina (MAUÉS, 1993).

Essa autora discute que embora os frutos do trabalho feminino sejam importantes para o consumo doméstico estes não são valorizados. Em casos como o analisado por ela e por outras pesquisas que enfatizam as relações sociais de gênero em ambientes rurais (MANESCHY, 2013) o modelo ideal que determina papéis sociais associados às características biológicas “informa e reflete a própria situação social de que participam homens e mulheres, na qual as atividades ligadas ao desempenho feminino [...] são tidas como secundárias, ou meramente de apoio àquelas desenvolvidas pelo homem” (MAUÉS, 1993, p. 68).

Analisando as pesquisas que examinaram a divisão do trabalho por sexo na agricultura, Brumer (2004, p. 210) conclui “que as mulheres (e, de um modo geral, também as crianças e os jovens) ocupam uma posição subordinada e seu trabalho geralmente aparece como “ajuda”, mesmo quando elas trabalham tanto quanto os homens ou executam as mesmas atividades que eles”. Para ela, a invisibilidade do trabalho feminino no âmbito produtivo está relacionada à associação que os agentes sociais fazem entre trabalho “pesado” e o sexo masculino e trabalho “leve” e o sexo feminino. Para Paulilo (1987), a relação entre essas noções de trabalho refere-se à posição ocupada na hierarquia familiar de quem executa tal atividade.

De acordo com que observei em Narcisa, as diferenças entre trabalho de homem e de mulher no que se refere ao sustento da unidade familiar são igualmente necessários, pois embora apareça nos relatos a noção de papel ideal entre os sexos, no dia a dia vê-se homens e mulheres juntos executando tarefas variadas coletivamente. Aliás, o fato de as atividades serem executadas de forma coletiva, torna a percepção dessa diferença bem mais difícil de ser observada e delimitada da forma como fomos treinados a olhar as relações de gênero e geracionais em comunidades camponesas.

Observei que a mulher domina as técnicas de produção na atividade agrícola, e na ausência do marido, ela e os filhos assumem as tarefas que garantem a sobrevivência da



família. Dona Maria Alcântara, por exemplo, quando ficou viúva contava com o apoio do irmão Durval apenas na etapa da derruba, mas nas etapas seguintes como a coivara, o plantio, a capina e a colheita ela e as filhas se “garantiam”.

Dona Benedita relata a rotina de trabalho dela e da irmã Maria Euzébia após a morte do pai Vitor Lucas dos Santos e que retrata a realidade de famílias que convivem/conviviam com ausência da figura masculina paterna:

Era só eu e a comadre Maria que fazia farinha. Ela era mais piquena e aí nós carregava lá pra onde essa gente moro, saindo daí do Jenipapeiro (próximo do Pimenteira num lugar chamado Cajueiro) pra lá e subindo ladeira e era carregando assim no panelo, nós colocava folha pra forrar e carregava a mandioca. Só nós torrava duas fornadas de farinha. Nós aproveitava o dia que a mãe do compadre Teotônio (Dona Domingas) ia botar, aí nós botava a nossa, ela botava a dela. E eles torravam uma fornada, nós torrava outra. Aí nós torrava a farinha e vinha embora. Eu já trabalhei muito, trabalhei mesmo, eu já tava me formando e já tava trabalhando mesmo. Na época que meu pai morreu eu que ia pra roça com ela, eu cortava arroz, tinha o arroz também (Entrevista, 04/10/2013).

Esses relatos demonstram que o trabalho em Narcisa, não pode ser interpretado apenas como uma “ajuda” das mulheres no processo produtivo, uma vez que elas dominam, ensinam e executam sozinhas ou com os maridos, quando casadas, as atividades agrícolas que garantem o sustento da família. Ignorar a atuação feminina no trabalho é cegar para realidades que saltam aos “olhos” de quem quer que observe as relações sociais em comunidades rurais sobre o viés de gênero, que neste caso não se desvincula da categoria geração. Pois é o trabalho da família, relacionado ao seu ciclo de vida que tangencia as relações de trabalho em Narcisa.

Dessa forma, as relações de gênero em comunidades tradicionais podem ser analisadas a partir da oposição individualismo-holismo, segundo Dumont (1992). Este autor observa que há duas configurações que se opõem – as sociedades contemporâneas em que o indivíduo está no centro da organização social e é o sujeito normativo das instituições e as sociedades do tipo tradicional, que são organizadas a partir de um princípio hierárquico em que cada entidade social tem um valor. Nesse caso, as posições que homens e mulheres ocupam na sociedade podem ser analisadas como diferentes, complementares e hierárquicas, sendo englobados pelo coletivo (HELBORN, 1992). Portanto, ao contrário das sociedades modernas em que se utiliza a ideia de desigualdade, nas sociedades tradicionais podemos considerar que há uma assimetria de gênero quando há uma valorização diferenciada do trabalho realizado pelas mulheres e pelos homens. A interpretação do trabalho das mulheres como “ajuda” pelos agentes sociais de Narcisa assemelha-se a essa perspectiva hierárquica.

A partir do questionamento “invisibilidade social das mulheres ou cegueiras metodológicas nas ciências sociais” Neves e Maués (2013) repensam as análises fundamentadas no dualismo metodológico “dominação/subordinação” e “invisibilidade/valor da posição social” que, segundo elas, acabam por reduzir as possibilidades de interpretação de situações sociais diversas e heterogêneas que se apresentam no universo camponês. Estas autoras advogam em favor de estudos empíricos balizados por epistemologias mais processualistas, em que o material de análise possa permitir “o reconhecimento das diversidades dos quadros de possibilidades de inserção familiar e socioeconômica [...] atribuída e assumida por parte das mulheres” em contextos rurais.

Repensar seus quadros referenciais a partir dos quais empreende interpretações acerca das relações sociais de gênero e geração contribui para o pesquisador do mundo social buscar em outros paradigmas “o entendimento sociológico das relações e representações que articulam mulheres em unidades familiares, de trabalho e comunitárias” (NEVES e MAUÉS, 2013, p. 30).

Nesse sentido, penso que a perspectiva analítica proposta por Strathern (2007) vem ao encontro da forma como observei as relações estabelecidas entre homens e mulheres e entre as gerações em Narcisa, na medida em que essa autora questiona a universalidade da dominação masculina e subordinação feminina a partir do material empírico coletado entre os Melanésios. De acordo com a autora:

Não é que os agentes “criem” a assimetria; eles a encenam. Resumindo: ser ativo e ser passivo são posições relativas e transitórias; na medida em que as categorias relevantes de atores são “masculina” e “feminina”, cada sexo pode ser tido como causa dos atos do outro; e a condição se manifesta na possibilidade perpétua de um ser vulnerável à exploração do outro ou de ser capaz de englobar o outro. A conclusão deve ser a de que essas construções não implicam relações de dominação permanente (STRATHERN, 2007, p. 478).

Para ela, os estudos feministas, apesar dos avanços em suas abordagens e de suas divergências de perspectivas, a base comum de suas divagações se centra na ideia de que em todas as sociedades a mulher é oprimida e que existe uma relação de dominação, onde o homem domina e a mulher é submissa. A autora aduz que tal interpretação não se aplica a realidade das sociedades melanésias por ela observadas, existem outros fatores que explicam a relação entre feminino e masculino que não se pauta na dominação/subordinação.

As abordagens antropológicas que seguem esse esquema explicativo, segundo ela, cometem equívocos ao tentar buscar no outro as soluções para os problemas de sua própria

sociedade. Como solução para essa questão Strathern (2007) propõe ao pesquisador adentrar na cosmologia do “nativo” para tentar entender suas próprias noções explicativas e assim evitar cair no erro de aplicar conceitos e problemas ocidentais a sociedades que desconhecem ou simplesmente não os tem como fundamental.

Na perspectiva de análise proposta pela autora o cerne da relação entre homem e mulher se funda na troca. Porém, faz questão de refutar a noção ocidental de troca apenas baseada na relação mercantil, a troca a qual se refere são a trocas conjugais entre a mulher e seu cônjuge. Enfim, salienta que não se podem aplicar as mesmas explicações a distintas realidades, pois cada uma possui seus próprios valores.

Desta feita, procuro a partir de tais noções, vislumbrar e descrever as práticas de trabalho desenvolvidas em Narcisa fazendo incursões em suas maneiras particulares de realizá-las, pautada em suas representações e encenações acerca dos papéis sociais de gênero e geração.

Em Narcisa verifiquei a presença de dois tipos de trabalho, aquele que é realizado para satisfação das necessidades materiais (alimentação, estudo, vestimenta, etc.) das famílias e aquele voltado para as atividades recreativas, como as festas de aniversário, as celebrações religiosas e a festa de Nossa Senhora do Livramento. Há também duas modalidades quanto ao uso da mão de obra, ou seja, o trabalho realizado pelos membros das unidades familiares e o trabalho em mutirão envolvendo outros núcleos domésticos.

As famílias trabalham com as chamadas roças<sup>72</sup>, locais onde realizam a plantação consorciada de mandioca, arroz, feijão, milho, macaxeira, jerimum, melancia e maxixe. Almeida (2006, p. 51) entende a categoria roça como uma designação polissêmica que incorpora vários significados tratando-se de “uma referência essencial que sedimenta as relações intrafamiliares e entre os diferentes grupos familiares”, além disso, consiste “num traço invariante e no símbolo exponencial da conquista de autonomia e, em decorrência, da identidade” dos grupos negros rurais. O autor afirma, tal como observei em Narcisa, que “não há unidade familiar que não se estruture a partir das atividades essenciais” referidas as

---

<sup>72</sup> Roça para Almeida (2006, p. 51) expressa uma designação polissêmica, pois se refere tanto “aos tratos culturais ou, num sentido restrito, ao plantio de mandioca e, ainda, a uma divisão sexual e etária do trabalho”; quanto pode expressar “uma certa maneira de viver e ser”, na medida em que “compreende um estilo de vida que vai desde a definição do lugar dos povoados, passando pela escolha do terrenos agriculturáveis, e dos locais de coleta, de caça e de pesca, até os rituais de passagem que asseguram a coesão em festas religiosas [...], em funerais e batizados”. O tamanho das roças, até onde pude observar, está relacionado ao ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico quando se trata das unidades familiares em particular e do grupo de parentesco, na sua totalidade. De acordo com os moradores, o tamanho da roça não ultrapassa duas tarefas, ou seja, uma área quadrangular de 25X25 braças.

chamadas roças, pois estas são imprescindíveis tanto para assegurar o autoconsumo quanto para gerar recursos para aquisição de bens e produtos disponíveis nos mercados locais.

Para o preparo da área, recorrem ao método tradicional que consiste nas seguintes etapas: broca e/ou derrubada, queima, coivara, plantio, capina e colheita. De acordo com os moradores, atualmente quase não realizam mais a derrubada devido a não presença de mata, o que fazem é a broca da capoeira e a reutilização da área plantada. Após o cultivo, costumam deixar a terra em descanso (pousio) para que possa recuperar sua fertilidade.

A primeira etapa do preparo do terreno – broca e derrubada – é realizada pelos homens, a mulher participa a partir da coivara. Durante o plantio é mais comum a participação de todas as pessoas da família, inclusive as crianças. Seu Teotônio explicita esse processo:

Era o homem e a mulher no plantio. Os homens trabalhavam na broca e na derrubada que era só os homens, agora a partir de plantar e capinar as mulher também estavam compartilhando com a gente. Não brocavam porque era mais pesado o trabalho. Na broca as mulheres só iam pra fazer o almoço, almoçava vinha embora. Agora o plantio não, quando queimava a roça todos os bichinhos (crianças) iam pra dentro da roça plantar, criança, os adultos, tudo iam. Era rápido que plantava. O plantio já era um trabalho mais leve. O serviço mais pesado que eu achei foi a derrubada (Entrevista, 27/07/2013).

Os moradores plantam as roças de acordo com as estações do inverno e verão. Para as chamadas roças de inverno começam a preparar o terreno no mês de setembro com a broca e a derrubada. Aproximadamente duas semanas após a derrubada, há a queimada da área, seguida da coivara que consiste na retirada de restos de madeira e galhos que tenham resistido ao fogo. Esses restos de madeira, localmente denominados de lenha, são utilizados para fazer o carvão ou para colocar fogo nos fornos de torrar farinha. Nas cozinhas das donas de casa são usados nos fogões de lenha quando falta o carvão.

Após essa etapa, o terreno está pronto para o plantio que, segundo Seu Teotônio: “pode ser plantado muito tipo de plantação. Na roça vai o milho, vai o feijão, vai a maniva, vai o arroz, se quiser fazer uma horta dentro da roça faz também, planta jerimum, quiabo, maxixe”<sup>73</sup>.

O tempo de maturação das culturas plantadas é distinto, sendo que a mandioca leva um ano, após o plantio, para ser colhida. Para garantir que as famílias sempre disponham da mandioca para fazer a farinha, principal fonte de alimentação (e renda), os autodenominados agricultores cultivam também as chamadas roças de verão. Por volta do mês de junho, iniciam a broca e a derrubada, em julho realizam a queimada e no mês seguinte fazem o plantio.

---

<sup>73</sup>Entrevista, 27/07/2013.

Para manter as roças limpas, os moradores realizam três capinas já previstas no calendário agrícola. Para as roças de inverno, as capinas são realizadas nos meses de janeiro, maio e setembro. E nas roças de verão são realizadas nos meses de novembro, março e julho. A capina do mês em que a roça completa um ano e já está pronta para ser colhida, é realizada para facilitar a retirada da mandioca e o replantio da área. Nas imagens a seguir os moradores de Narcisa exercendo o trabalho no roçado.

**Fotografia 11:** Roça no quintal de uma casa



Fotografia: Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal Autora.

**Fotografia 12:** Dona Dica na roça de milho da família



Fotografia: Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal Autora.

**Fotografias 13 e 14:** O casal Antônio e Arlete (casa E) capinando a roça da família.





Fotografias: Raimunda Conceição Sodré, outubro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

A comunidade não dispõe de máquinas para realizar o plantio em nenhuma das etapas do cultivo, sendo assim, a mão de obra familiar é a mais utilizada. Para o plantio, os homens, munidos de enxadas, vão à frente abrindo as chamadas covas, enquanto as mulheres e as crianças munidas dos chamados paneiros com alças, depositam os paus de maniva<sup>74</sup> (ou grãos de feijão, arroz, milho, etc.) nas incisões abertas na terra. Dona Faustina recorda-se da época em que realizava o serviço na roça:

“De arroz pra cima nós plantava de enxada, arroz, feijão, tudo nós plantava de enxada. Uns fazendo cova na frente e outro ia e plantava a maniva e depois ia e plantava o arroz. (...). Até meio dia nós plantava maniva, do meio dia pra tarde nós plantava arroz. Nós tirava primeiro o arroz e depois nós tirava a mandioca”<sup>75</sup>.

Na atualidade, as roças são plantadas próximas das casas, mas no passado eram colocadas a uma distância aproximada de dois a três quilômetros em locais denominados de Centro. Nesses locais também eram construídas as casas de beneficiamento da mandioca,

---

<sup>74</sup> Maués (1993, p. 59) observou distinções entre os termos “maniva” e “mandioca”. “O primeiro termo designa a parte da planta que fica para fora da terra e o segundo é usado apenas para a batata que se forma na raiz e que é utilizada na fabricação da farinha e de outros alimentos”

<sup>75</sup> Entrevista, 27/07/2013.

como descreve Dona Dica: “Aí nós morava aqui na Beira do Rio no Muruteuazinho, mas nossa roça era pro Centro, sabe? Aí nós botava Retiro lá pro Centro, tudo era lá pro Centro. Nós botava mandioca lá pro Centro”<sup>76</sup>.

Para realizar as várias etapas do trabalho na roça são acionadas todas as pessoas da família, porém, quando não dispõem de mão de obra suficiente, recorrem ao mutirão e a troca de dias entre os parentes. Em casos como o de Dona Dica e Arlete, os parentes que participam das atividades vêm de outras comunidades como Muruteuazinho e Pimenteira.

O mutirão é uma prática tradicional de ajuda mútua, cultivado pelo grupo ao longo de sua trajetória. Recorrem ao mesmo para realizar várias atividades, inclusive aquelas relacionadas às festas, como a da padroeira. O mutirão é convocado pelos parentes para a broca e a derrubada, etapas consideradas mais pesadas. E também para a capina. Atualmente, o mais comum é a troca de dias. Essa modalidade é mais recorrente entre pessoas que mantêm relações sociais próximas, como entre parentes do mesmo grupo doméstico, compadres/comadres e amigos/amigas. A troca de dias consiste na doação e retribuição de dias de trabalho entre duas pessoas ou famílias que estabelecem uma espécie de contrato verbal em que, por exemplo, num dia realiza-se a capina na roça de um e, no dia seguinte, na roça do outro e vice-versa.

Outra prática bastante recorrente é a “ajuda” espontânea de pessoas do grupo de parentesco que costumam participar das atividades que estão sendo realizadas pelos parentes nas roças ou no Retiro, sem, no entanto caracterizar-se como trabalhadores alugados. Poucas famílias recorrem ao trabalhador alugado, ou seja, pessoas que trabalham em troca de uma diária. Contudo, quando ocorre, essa prática se dá entre iguais e é igualmente entendida como “ajuda”, reafirmando com isso a reciprocidade que norteia as relações de trabalho existentes na comunidade.

Woortmann K. (1987/1990, p. 32) observa que dentro do Sítio a “troca de tempo”, pensada como “ajuda” entre iguais e que será retribuída é uma das maneiras acionadas pelos camponeses para satisfazer as necessidades de mão de obra. Para ele, entre os camponeses essa troca caracteriza-se como “[...] uma atividade descrita mais como festa que como labuta [...]”. E completa: “no interior do Sítio, a *troca de tempo*, além de responder a uma necessidade prática, possui também um significado simbólico: não se está apenas produzindo um roçado; está-se reproduzindo uma comunidade”.

---

<sup>76</sup> Entrevista, 04/10/2013.



**Fotografia 15:** Mutirão para limpeza da área central da comunidade em torno da Capela.



Fotografia: Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 16:** Meninas capinando quintal juntamente com Dona Dica.



Fotografia: Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 17:** Parentes ajudando a família de Dica e Doca na fabricação da farinha.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

Os produtos advindos das roças são destinados para o autoconsumo e também para o comércio do excedente igualmente necessário para a subsistência das famílias. A mandioca é o último produto a ser colhido, após um ano. Ela fica depositada na roça, sendo retirada aos poucos, de acordo com a necessidade das famílias. Nesse sentido, adquire status de poupança, ou seja, quando a família precisa para alguma necessidade como doença, a mandioca madura é retirada, beneficiada (farinha) e depois vendida.

A mandioca, após ser colhida, passa por um processo de beneficiamento no espaço social denominado Retiro, local em que é transformada em vários produtos alimentícios, como farinha, tucupi, goma e beiju. As folhas da maniva também são utilizadas para o preparo da maniçoba<sup>77</sup>. Seus galhos são cortados e replantados. A maniva ou maniveira, localmente chamada, é aproveitada de várias maneiras pelos agentes sociais.

A farinha é fabricada tanto para o consumo como para a venda. Quando é para a venda seu processo de fabricação é denominado de farinhada<sup>78</sup>, momento em que é fabricada uma

---

<sup>77</sup> Prato típico da culinária paraense feito da folha da maniva moída e cozida durante mais ou menos sete dias com os mesmos ingredientes da feijoada, daí porque também é conhecido como feijoada paraense.

<sup>78</sup> Almeida (2006, p. 25) observou que nas comunidades quilombolas do Município de Alcântara os agentes sociais denominam também de farinhada “o conjunto das atividades finais de transformação e beneficiamento da mandioca”. Nas chamadas casas de forno as famílias trabalham “sob a forma de cooperação simples, desmanchando juntas a mandioca e produzindo a farinha e demais derivados”.

quantidade maior do produto, destinada para o mercado local. Seu Teotônio explica que a farinha é o produto mais vendido, pois tem mais valor de mercado:

“O milho é muito barato, pra vender pra fazer real mesmo só a mandioca. Porque a mandioca você planta ela e vai colher dentro de um ano ela tá dando preço. Vamo supor que hoje ela tá dando 200 reais o saco, aí você faz a farinha dentro de três dias já tem um trocadinho, mil pau mais ou menos”<sup>79</sup>.

Durante a farinhada<sup>80</sup>, há um aglomerado maior de pessoas oriundas tanto da família doméstica quanto de outros núcleos familiares, o que depende do vínculo social criado na comunidade através do compadrio e da amizade. O mais recorrente é a fabricação da farinha no mesmo período pelas unidades familiares, momento em que uma ajuda a outra. No entanto, cada família detém a posse do seu produto.

A farinha, embora seja enfatizada como a principal fonte de renda das famílias, ou o produto que tem mais valor de mercado, não é o único meio de sobrevivência, uma vez que sua produção reduzida é insuficiente para a manutenção das unidades familiares. Sua produção é associada a outros meios de sobrevivência, como a venda de pequenos excedentes de milho, frutos sazonais colhidos nos igapós (locais em que há concentração de árvores frutíferas), açaí e malva. Há, nesse sentido, uma variedade de atividades que possibilitam a sobrevivência das famílias como descreve Arlete: “aqui nós vende farinha, milho, [...], feijão. A gente também vende açaí quando tem, negócio de vassoura, paneiro”<sup>81</sup>.

No tempo de Marcedônio havia o cultivo de tabaco. João, um de seus enteados, conta que a produção do tabaco pelo padraço era a única forma de conseguir dinheiro:

Ele fazia muito tabacal. Porque na época que nós chegou pra lá assim a redor da casa dele tinha um bocado de cordinha de folha de tabaco, ele trançava, botava pra secar. Quando dava quatro horas da madrugada ele levantava e ia fazer aqueles moles lá. As vezes ele ficava enrolando aquele negocio ate nove horas da noite. E aquilo ali ele vendia, vendia meio mole. Rapaz, ele vendia no capitão poço ai. Era com que ele ganhava dinheiro naquele tempo porque depois mesmo que a gente foi morar lá com ele, ele num vendia farinha, ninguém vendia farinha não. Nessa época era ruim de dinheiro. Era bom de alimentação, mas era ruim de dinheiro (Entrevista, 05/10/2013)

---

<sup>79</sup> Entrevista, 27/07/2013.

<sup>80</sup> A farinhada, da forma como é descrita pelos herdeiros, é fruto mais de suas memórias em que reunidos com os parentes no Retiro produziam farinha tanto para o consumo como para a venda, do que uma descrição do momento atual. O que se observa é um retorno constante a um passado idealizado em que “tudo era melhor”. Atualmente, a farinhada, tal como era realizada no passado e idealizada no presente, sobrevive na memória coletiva atualizada através das encenações “teatrais” para ser apresentada para os de “fora” em eventos quando são convidados e em algumas festas da santa.

<sup>81</sup> Entrevista, 04/07/2013.

Também já criaram porcos, carneiros e frangos de granja através de projetos do Programa Raízes. Mas nenhuma dessas atividades se desenvolveu bem e menos ainda se manteve, em razão de problemas variados como: inadaptabilidade dos animais ao local, dificuldade de braços para ajudar com a manutenção e manejo dos mesmos, já que a maioria se dedicava ao trabalho na roça e não sobrava tempo para os cuidados que os animais criados em cativeiro necessitavam, acostumados que estavam a criar os “bichos soltos”.

A família de Dona Dica e Seu Doca fabricam utensílios utilitários de guarumã como abanos, paneiros, peneiras e tupés, tanto para o uso quanto para a venda na própria comunidade ou para produtores agrícolas de sua rede de contato. Antônio e Arlete tecem vassouras de cipó, vendidas no local e nas comunidades com as quais se comunicam.

**Fotografia 18:** Seu Teotônio carregando a malva para por de molho no rio Guamá.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, julho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 19:** Homens da comunidade ajudando Keia (Casa B) a tirar a fibra da malva.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, julho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

**Fotografia 20:** Antônio tecendo vassoura de cipó.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

**Fotografia 21:** Coleta e preparo do açaí realizado coletivamente.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Outubro/2013.  
Acervo Pessoal Autora.

**Fotografia 22:** Dona Dica mostrando o tupé de guarumã fabricado por ela.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, abril/2013.  
Acervo Pessoal da autora.

Outra fonte de renda são as aposentadorias<sup>82</sup>, a bolsa família<sup>83</sup>, o trabalho nas fazendas locais e a criação de animais domésticos.

Todas as mulheres donas de casa (Arlete, Faustina, Tonca, Dica, Marcilene) recebiam bolsa família. No dia em que iam receber o benefício, utilizavam o ônibus escolar para ir até o centro urbano de Capitão Poço e voltavam com a “feira”, ou seja, cesta básica composta basicamente de produtos alimentícios. Era o dia em que se observavam crianças circularem de um lado para outro com pratinhos, saquinhos e panelas contendo produtos comprados na cidade e compartilhados pelas famílias.

Woortmann K (1987/1990, p. 58-9) analisa que a comida é um dos elementos centrais que envolve a prática da troca entre as comunidades camponesas. O seu valor social, no contexto da reciprocidade, para ele “é por seu valor de uso que ela [a comida] tem valor de troca”. E para, além disso, “o valor de uso da comida não se limita às suas qualidades alimentícias; ele envolve também suas qualidades como linguagem, uma linguagem que fala do *pai*, da *família*, do *trabalho*, da *honra* e da *hierarquia*”. Ou então, no contexto que estou considerando da obrigação moral que um parente tem com outro, não permitindo que passe algum tipo de privação, especialmente no que concerne o alimento.

O funcionalismo público é responsável por três salários injetados parcialmente na economia doméstica local. Francisca e Francilene são professoras da escola que funciona no espaço da igreja, mantida pelo município, denominada de “Marcedônio Lucas dos Santos”. Ambas são casadas, moram no Pimenteira e passam a semana em Narcisa. Sendo assim, são responsáveis em parte pelas “despesas” da casa dos pais, colaboram com a manutenção da ARCOQUIN e com as atividades festivas. Socorro recebe um salário pela função de serviços gerais – faxineira e merendeira, com o qual colabora com as atividades que requerem dinheiro na comunidade.

Os homens intercalam as atividades agrícolas com atividades assalariadas nas fazendas locais. Trabalham como diaristas ou na “empreita” que consiste em acertar um serviço por um valor e prazo determinado. Em Narcisa, os homens afirmam que preferem “empreitar”, pois esta é mais vantajosa em relação à diária, mas é igualmente desvantajosa quando contabilizam a razão entre custos e lucros. Saem para trabalhar na broca de “juquirá”, arrumação de cercas

---

<sup>82</sup>No rápido censo que realizei, verifiquei que quatro pessoas estavam aposentadas no período do trabalho de campo e duas pessoas estavam em processo de avaliação pelo INSS. Das pessoas aposentadas, duas eram mulheres aposentadas por idade, um homem estava aposentado por problemas de saúde (benefício) e uma criança com deficiência.

<sup>83</sup> Programa do Governo Federal que concede uma quantia em dinheiro as famílias em condições de vulnerabilidade para manterem os filhos na escola.

e na colheita de pimenta do reino após o plantio das roças, nos intervalos entre uma capina e outra.

A roça, nesse sentido, permanece a atividade principal para os agentes sociais, mesmo quando não supre suas necessidades básicas. O dinheiro adquirido com as diárias ou a “empreita” colabora para o sustento da família por um período de espera de amadurecimento da mandioca, como informa Seu Teotônio: “ela [a roça] fica parada uns dias, o caboco só deve de ir trabalhar poucos dias, negócio de uma semana, duas semanas, é assim. O fato é que quando aquela roça tá esperando é que ele tá pra culá”<sup>84</sup>.

Na sequência da entrevista, perguntei sobre o significado de ter roça, ao que me respondeu enfático “o significado de ter roça é que se a gente não tiver roça a gente passa mal”. A roça é, sobretudo, para garantir o sustento da família, sem roça “o caboco fica chateado” e por essa razão tem que “se esforçar pra botar roça”. A roça “dá o ano todo”, já o “serviço” nas fazendas obedece à sazonalidade das culturas perenes, como a pimenta do reino. Nesse sentido, ter mandioca madura é a garantia de que o alimento não vai faltar.

Há também a criação de animais domésticos, como porcos e galinhas, que são utilizados tanto para o consumo quanto para a venda. De acordo com eles, criavam porco em grande quantidade, tanto para o consumo quanto para servir na festa da santa. Porém, devido à redução da área, esse tipo de criação foi quase extinto, prejudicando no fornecimento de comida para os devotos e participantes no dia da festa.

No passado, os porcos eram criados soltos no quintal e as roças eram colocadas distante das casas nos chamados “Centros”. Porém, devido a exiguidade territorial, as famílias que continuam criando esses animais o fazem em chiqueiros, ou seja, espaços cercados com varas nos quais os porcos são colocados e engordados com mandioca, incluindo a casca, milho e restos de alimento. As galinhas são criadas em maior quantidade e servem basicamente para o alimento das famílias e como reserva alimentar para os dias de festa, como missas para batizados, dia das mães ou dos pais e também para receber visitas.

Esses animais são vistos também como reservas para momentos de privação e dificuldades, ou seja, espécie de poupança depositada nos quintais e engordada com as espigas de milho cultivadas nas roças. Quando têm a necessidade de dinheiro para alguma urgência, vendem o porco inteiro ou matam e vendem em quilos. O dinheiro adquirido com a venda desses animais pertence à dona de casa, mas é utilizado para suprir as necessidades de toda a família, como indica Seu Teotônio: “a criação de porco, de galinha é a mulher que

---

<sup>84</sup>Entrevista, 27/07/2013.



vende, mas o dinheiro a gente come tudo. Ela vende, ela que cuida dos bichos, mas aí na hora que vender a gente compra negócio de comer”<sup>85</sup>.

Em Narcisa, para atender ao consumo familiar e garantir a reprodução social os agentes sociais conjugam uma série de estratégias aliando produção agrícola, pesca, caça e coleta. Faz parte de suas estratégias de sobrevivência o uso da mão de obra familiar, situação em que o trabalho feminino e infantil é acionado em várias etapas do trabalho produtivo e principal responsável pelas tarefas domésticas. Na situação social observada, as relações de trabalho expressam as relações de gênero e as relações intergeracionais.

As mulheres assumem papéis essenciais nas estratégias de sobrevivência dos autodenominados agricultores, porém, quando sua mão de obra está referida ao trabalho produtivo, como o cultivo de roças, é entendido pelos agentes sociais como “ajuda”, embora participe igualmente nas várias etapas do roçado, excetuando a broca e derrubada, atribuída aos homens. Mas, ainda nesta etapa, o trabalho feminino é importante, pois as mulheres são responsáveis pela comida servida durante essas etapas. A diferenciação de gênero é expressa, por exemplo, na venda da farinha fabricada pela unidade familiar destinada ao comércio. Neste caso, embora a mulher tenha efetiva participação no processo de beneficiamento da mandioca, cabe ao homem, “o chefe” a venda do produto e a destinação da renda, como explica Seu Teotônio: “aqui na casa quem vende é o dono, o chefe mesmo. Eu que vou vender, aí eu compro a feira, o que sobrar eu dou a ponta pra quem trabalhou naquela farinhada”<sup>86</sup>.

Como afirmei acima, a farinha é fabricada tanto para venda quanto para o consumo, neste último caso cabe às mulheres o beneficiamento da mandioca. Neste caso, a presença dos homens (entende-se marido) no Retiro é entendida como “ajuda”, pois são as mulheres, juntamente com os filhos, as principais responsáveis pelo produto que servirá de alimentação para a família. Quando a mulher não possui filhos grandes o suficiente para ajudá-la (a partir dos dez anos, pelos menos) recorre a sua rede familiar (mãe, irmãos), amizade e compadrio. Estas pessoas recebem, em troca da “ajuda”, um punhado da farinha fabricada.

---

<sup>85</sup> Entrevista, 27/07/2013.

<sup>86</sup> Entrevista, 27/07/2013.

**Fotografia 23:** Dona Benedita descascando mandioca para fazer a farinha para o consumo doméstico



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Julho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 24:** Arlete e os filhos Darlene e Alex descascando a mandioca para a farinha da família.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, julho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 25:** Dona Dica amassando a mandioca para fazer a farinha do consumo da família.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

Na comunidade há duas casas de farinha, uma de uso coletivo, construída pelo Programa Raízes, e outra de uso da família de Chagas e Marcilene. Esta última é parte integrante da casa da família. Ambas são compostas por forno de cobre, dois cochos, caixa de madeira em que é acoplado o motor, itens necessários para transformar a mandioca em produtos alimentícios, como a farinha, a goma e o tucupi. A casa de uso coletivo é feita em alvenaria e coberta de telha de cerâmica vermelha, possui, no seu exterior, o tanque para mergulhar a mandioca e a prensa.

Neste espaço de trabalho também se realizam relações de sociabilidade, aprendizagem, trocas e alianças. É o local que abriga relações de parentesco entre as várias unidades familiares, relações de gênero e entre as várias gerações que coabitam na comunidade. É o espaço em que os adultos trabalham, as crianças ajudam, aprendem e brincam e os agentes sociais reforçam a reciprocidade através do apoio mútuo na fabricação da farinha.

**Fotografia 26:** Retiro – Casa de farinha de uso coletivo.



Fotografias: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

Não acompanhei a fabricação da farinha denominada de farinhada em que o produto é destinado para a venda. Pude acompanhar, no entanto, a fabricação destinada para o consumo familiar que segue o mesmo padrão de produção, apenas variando a quantidade. Nos meses em que realizei o trabalho de campo: abril, julho e setembro/outubro, os agricultores estavam dedicando-se a capina, broca, derrubada, queima e a coleta de insumos sazonais, como o milho, a malva e o açaí, respectivamente.

Nesse período, a família de Dona Dica foi a que mais utilizou a casa de farinha. Em uma das ocasiões em que foi fazer a farinha me convidou para acompanhá-la. A rotina de trabalho desta dona de casa inicia ainda pela madrugada, por volta das cinco horas da manhã, como ela mesma relata.

Olhe, eu vou fazer 51 anos, eu não amanheço o dia das cinco horas da manhã, seis horas eu tiver deitada na rede, ou meu marido tiver batendo na rede “Maria, Maria vai fazer o café que eu já vou sair pra tal canto”. Nunca ele me acordou, nunca. (...). Aí quando dá quatro e meia eu pulo da minha rede e vou fazer meu fogo, aí faço meu café, boto na garrafa, aí quando não só faço esquentar que já tem feito. Aí eu vou pego a vassoura e vou varrer, aí depois vou encher minha água, vou lavar minhas louças, aí quando eu vou pra minha roça fazer meu serviço, eu já fiz as coisas da casa. Todo tempo eu fui desse jeito (Entrevista, 24/07/2013).

Seu relato encerra uma construção comum quanto ao papel desempenhado pelas mulheres em Narcisa e observado em outras comunidades rurais (MAUÉS, 1993; COSTA, 2008; MANESCHY, 2013). O trabalho das mulheres vai da casa ao roçado e vice versa, tendo

participação importante na produção familiar. Em outra narrativa, Dona Dica conta que, desde muito nova, trabalhava no roçado e, mesmo após casar e com os filhos pequenos, fazia farinha sozinha para o consumo doméstico:

Desde nova eu faço sozinha. Eu fazia. Quando eu tinha só o Teófilo de filho, era maiorzinho assim que nem esse Alessandro da Arlete ele já me acompanhava. Aí nós morava aqui na beira do rio no Muruteuazinho, mas nossa roça era pro centro, tudo era lá pro centro. Aí cedinho eu preparava o comer do menino, botava dentro de uma latinha, um pouco de farinha, preparava ele, botava ele colo porque ele não andava bem e ia me embora, chegava lá botava ele na beira do pubeiro e eu ia tirar mandioca. O pai dele ficava assim era pro mato andando caçando, era trabalhando, assim numa capina, alguma coisa. O dia que ele dizia que não me ajudava, nesse dia ele não me ajudava mesmo. Aí eu ia só, chegava lá tirava a mandioca todinha, vinha pro amasseiro, aprontava tudo. Só que não era esse negócio de prensa, era no tipiti, aí eu espremia toda as três fornadas, botava empalhado nos paneiros. Eu sempre fazia meus paneiros e faço. Empalhava, botava todinha a massa espremida, terminava eu coava todinha aquela massa, botava dentro do paneiro, quando não botava dentro da bacia. Aí eu ia tocar fogo no forno. Botava fogo, tirava lenha todinha, fazia aquele monte, aí tocava fogo no forno, aí era só tirando uma fornada e colocando outra. Torrava toda as três, esfriava, botava no saco, botava na cabeça, botava ele no colo e vinha me embora do centro pra casa. Isso aí dava mais de dois quilômetros de distância com a farinha na cabeça e o menino no colo. Era cansativo pra mim, porque a farinha era quente (Entrevista, 24/07/2013).

Vários aspectos da dinâmica social são expostos pela herdeira, desde as mudanças no processo de beneficiamento da mandioca até as indicações sobre os aspectos relacionados ao ciclo de vida da família conjugal. Na narrativa observa-se que ela só tinha um filho e estava com cerca de dois anos, ou seja, não podia contar com sua “ajuda”, seu esposo também não a ajudava, pois estava envolvido em outras atividades, talvez consideradas mais importantes naquele momento, como a capina e a caça, igualmente necessárias para a sobrevivência da família. Atualmente, a realidade dessa agricultora é bem diferente, ou seja, seus filhos já estão criados, podendo contar com a ajuda dos filhos solteiros – Teófilo e Junior – para fazer a farinha e também com o apoio das filhas para fazer os serviços domésticos e ajudá-la no retiro, especialmente na fase de descascar a mandioca.

No dia em que fui convidada a acompanhá-la, estava com o filho Júnior. Nessa ocasião, a farinha seria feita da mistura da mandioca d'água com a mandioca ralada com uso de motor. Como era só para o consumo, três dias antes arrancou uma quantidade pequena de mandioca e a colocou para amolecer num barril de plástico localizado em seu quintal. No dia em que foi fazer a farinha, sua rotina iniciou por volta de seis horas da manhã quando foi ao roçado, juntamente com Júnior, arrancar a mandioca que, depois, foi carregada em paneiros até a casa de farinha. Já no Retiro, contou com a ajuda da sobrinha Tonca para descascar. Doca, seu esposo, depois que encerrou o trabalho que realizava no preparo do terreno para

iniciar o próximo roçado, juntou-se à rodinha formada pela esposa, o filho, as duas filhas e Tonca para tirar a casca da mandioca.

Após tirar a casca, a mandioca é lavada e cevada no motor. Em seguida a esse processo, é misturada a que estava de molho. Só depois de muito bem amassada num dos cochos, é colocada num saco de tecido e levada à prensa, onde será espremida até que seja extraído todo o líquido que, quando aparado e cozido, é denominado de tucupi. Nessa ocasião, esse procedimento não foi realizado. Enquanto a massa era espremida na prensa, Dona Dica e Júnior foram até a capoeira catar pedaços de madeira e varas secas para utilizar como lenha no forno e torrar a farinha.

Era muito comum, quando uma família estava usando o Retiro, os outros moradores se reunirem no espaço para conversar, contar causos, sociabilizar e também realizar as tarefas desenvolvidas. Esse ajuntamento transformava o Retiro num espaço que congregava tanto o trabalho quanto o lazer, traduzido pelas brincadeiras, gozações, piadas, rememoração de eventos do passado e atualização das demandas do presente.

A massa, já seca, é retirada da prensa e depois peneirada em uma peneira feita de guarumã, ocasião em que Dona Dica (casa A) contou com a ajuda do sobrinho Antônio (casa E). Enquanto eles peneiravam a massa, Seu Doca e Junior (casa A) acendiam o fogo do forno. Um irmão de Doca, que estava de passeio pela comunidade, se encarregou de limpar o forno de cobre que, sem uso, enferruja. Com o forno bem aquecido, Dona Dica ia jogando a massa e Seu Doca ia mexendo com o rodo. Havia um revezamento entre os homens presentes na hora de torrar a farinha. Foram duas fornadas.

A farinha torrada é colocada sobre um dos cochos onde permanece esfriando e, depois, é armazenada em latas ou sacos. Dona Dica (casa A) tirou uma vasilha e mandou Derilene (casa A) levar para Tonca (casa F), a sobrinha, que a ajudou e outra foi levada para Dona Faustina (casa C), em retribuição a alimentos recebidos em outra ocasião.

**Fotografia 27:** Senhor Doca e o filho Junior manuseando a prensa, instrumento utilizado para espremer a massa de mandioca.



Fotografias: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 28:** A família de Doca e Dica descascando a mandioca com a ajuda da sobrinha Tonca.



Fotografias: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 29:** Dona Dica carregando o feixe de lenha para acender o forno de torrar farinha.



Fotografias: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

A descrição da fabricação da farinha com o ajuntamento de um grupo de moradores traduz praticamente todas as atividades realizadas na comunidade, pois mesmo que o trabalho seja considerado de uma família, os outros ajudam, sem considerar tarefas executadas em trabalho, mas como momento de lazer. Essas movimentações denotam o caráter coletivo das atividades realizadas na comunidade, seja o trabalho destinado para a satisfação das necessidades alimentares das famílias, seja o trabalho para as atividades de cunho religioso e comemorativo, como será descrito nas páginas que seguem.

### **2.3 - Momentos rituais, lazer e sociabilidade**

Solidariedade e reciprocidade orientam as relações sociais observadas desde o início da formação dos negros de Narcisa que, ao longo de sua trajetória, compartilham a vida, a terra, as dificuldades, o sofrimento, os filhos, o trabalho, o lazer, as crenças e as festas. Suas vivências, em torno de um grupo unido pelo parentesco, construído sobre um território



material e simbólico, são evocadas pelas ações cotidianas orientadas pelo aprendizado do passado, pelas demandas do presente e pela memória coletiva.

A memória dos negros de Narcisa, que se faz presente pela repetição dos fatos narrados, insistentemente traz à tona suas tradições, ou seja, suas marcas culturais, como “as festas”, através das quais se construíram e se constroem como grupo étnico específico.

As festas são vividas em Narcisa como momento de sociabilidade, confraternização, resgate do passado, reforço da identidade e reverência a seus ancestrais. Manter as festas é manter sua história atualizada, ano a ano, e lembrada pelas lembranças do tempo vivido no espaço de convívio coletivo. De acordo com Plínio dos Santos (2010, p. 215), as relações sociais estabelecidas por grupos camponeses são baseadas, além de dádivas e contra-dádivas, em ritos como as festas. Tais ritos refletem a identidade do grupo e favorecem a apreensão da maneira como expressa e constrói contrastivamente sua identidade étnica.

Moura (2010, p. 02) considera que as festas e os rituais religiosos nas comunidades negras rurais são formas de resistência e persistência dos negros na luta por seus direitos. Para esta autora, esses ritos são formas de reafirmar e transmitir os valores cultivados pelo grupo e de manter a coesão social. As práticas religiosas, inseparáveis das festas, revelam os vários aspectos da dinâmica cultural que estruturam a organização social observada nas comunidades negras rurais. Esses ritos são modos de “apresentar para si mesmas [e para os de fora] sua organização social, como ela [se monta], se desmonta e se remonta ciclicamente” (MOURA, 1998, p. 01) ou, como afirma Geertz (1973, p. 448) sobre a briga de galos em Bali, “é uma história que eles contam a eles próprios, sobre eles mesmos”.

A festa de Nossa Senhora do Livramento tem esse efeito de aglutinar, num só evento – a festa da padroeira e, num só espaço, – a terra ancestral – os descendentes dos casais fundadores, dispersos pela paisagem territorial formada pelos vários espaços praticados pelos negros de Narcisa e as várias pessoas de fora da comunidade.

Em Narcisa ocorre todo mês de setembro a festa da padroeira, Nossa Senhora do Livramento, é a festa da “tradição”, celebrada anualmente desde os mais antigos. Mas, também ocorrem outros eventos menores ao longo do ano, como os batizados e os aniversários. Esses eventos, embora sejam de proporção menor, aglutinam diversas pessoas, entre parentes e não parentes, e alteram a rotina na comunidade. Ambos distinguem-se dos eventos sociais do cotidiano repetitivos e rotineiros, constituindo-se no que DaMatta (1997, p. 47) classifica de evento “extraordinário”, construído “pela e para a sociedade” em interação com os de “fora”. Estes são distintos do cotidiano e, por isso mesmo, de “caráter aglutinador de pessoas, grupos e categorias sociais”. São previsíveis, pois fazem parte do calendário local.

Durante o trabalho de campo acompanhei no mês de abril a missa para batizado, no mês de junho o aniversário de 60 anos de Teotônio e Faustina e no mês de setembro a festa da padroeira.

Esses eventos possuem em comum a alteração na rotina de trabalho dos moradores, a cooperação de todas as pessoas e o ajuntamento de pessoas, tanto de “dentro” quanto de “fora” do grupo de parentesco. Nessas ocasiões é revelado o alcance das relações sociais dos negros de Narcisa com a sociedade envolvente e também o prestígio que goza o grupo naquele contexto de relações intersocietárias.

Para explorar essas minúcias da realidade etnográfica observada procuro realizar aquilo que Geertz (1989) propõe como “descrição densa” com o intuito de compreender, no fluxo da vida cotidiana, os elementos ordenadores da vida social. Em outras palavras, perceber a maneira como os negros de Narcisa se constroem e se reconstroem como grupo étnico, acionando as festas como marcas de coesão da identidade coletiva.

As famílias se organizam para preparar a comunidade para receber os convidados. Durante os preparativos desse eventos, os núcleos familiares se misturam, são formados grupos de trabalho que misturam sexo, idade e localidades diferentes. Na festa da santa, por exemplo, parentes e não parentes, moradores e não moradores, se reúnem para organizar o evento. Nesses momentos, é a comunidade que será vista e avaliada pelos de fora. Portanto, as diferenças e os conflitos do dia a dia se anulam nesse momento em que todos se unem em prol do bem comum: o prestígio da comunidade de Narcisa.

Os preparativos para a missa de batizados iniciou uma semana antes do evento, sábado 13 de abril, com a reforma da Igreja. Essa função foi destinada aos homens auxiliados por um pedreiro morador da vizinhança. O trabalho foi concluído nos dias que antecederam a missa, quinta e sexta. Preparar a comunidade consistiu em reformar a igreja (fazer o piso, trocar as janelas, pintar), capinar e limpar o terreiro no seu entorno, lavar a igreja, matar e preparar os animais (porcos e galinhas), providenciar cadeiras, louças, toalhas de mesa e os objetos referentes ao rito do batizado (bacias, castiçais, velas).

**Fotografia 30:** Homens trabalhando na reforma da Capela.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, abril/2013  
Acervo pessoal da autora.

Na quinta-feira foi organizado o grupo da “capinação” composto por mulheres, homens, adultos e crianças. Na sexta-feira, o dia iniciou com fogos, era o anúncio que estava próximo o evento extraordinário. Foi um dia totalmente dedicado para preparar a missa com o envolvimento de todos. Aqueles que não se envolvem sofrem a sanção coletiva, são alvos de comentários e olhares de censura e vistos como preguiçosos e desinteressados.

Por volta de oito horas da manhã, Socorro, o marido e o filho (segunda Casa) chegaram para limpar o terreno em torno da Igreja que havia sido capinado no dia anterior. Neto (casa H) e Jedinho (casa D) foram terminar de pintar a igreja. Outro grupo se encarregou de lavar a igreja, arrumar as cadeiras e mesas e também organizar as louças e as bebidas. Francilene e Valdilene (casa H) foram tratar as galinhas que seriam servidas no almoço, logo após a missa. Seu Chagas (casa H) e o sobrinho Zeca (casa F) foram matar o porco. Um grupo de crianças (casas A, E, e F) juntavam os taperebás caídos no quintal para fazer o suco. E, assim, todos se envolviam nas tarefas referentes à missa, exceto Dona Benedita (casa G), já dispensada dos serviços pela idade avançada. Contudo, ela não ficava parada, estava sempre observando, orientando, contando como era no seu tempo.

**Fotografia 31:** Limpeza da igreja para a missa de batizados



Fotografias: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 32:** Meninas carregando água para lavar a igreja.



Fotografias: Raimunda Concei o Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 33:** Homens limpando a carne de porco.



Fotografias: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

No dia marcado, por volta das cinco horas da manhã, mais fogos foram soltos com intuito de comunicar mais um dia de festa na comunidade de Narcisa. Na igreja tudo arrumado. As cadeiras limpas e ordenadas em quatro filas de cada lado. Ao centro, uma mesa-altar coberta de toalha branca com as iniciais da Padroeira (NSL), em cima duas taças viradas ao contrário, eram os castiçais. Encostada na parede, atrás da mesa central havia uma mesa coberta de toalha branca na qual estava a imagem de Nossa Senhora do Livramento e uma bacia de plástico que seria utilizada como a pia batismal. Nesta ocasião, a imagem da Santa não estava numa posição de destaque, diferente do dia da festa em sua homenagem, em que ocupa a mesa central.

As pessoas começaram a chegar por volta das sete e meia da manhã. Chegavam de moto e a pé. Uma moto fazia várias viagens para transportar quem já estava no caminho, “adiantando a viagem”.

Nesse dia havia muitas pessoas da vizinhança. As mulheres “rezadeiras” da comunidade São Pedro, localizada no ramal que leva ao Narcisa, eram as encarregadas de “puxar os cânticos”. Chegaram cedo e foram para a igreja ensaiá-los.

Os parentes que participaram foram àqueles vinculados as famílias residentes em Narcisa, como a filha de Seu Chagas que mora em Capitão Poço, os irmãos de Arlete que seriam os padrinhos da filha Darlene (moradores do Muruteuazinho), Seu Amândio, a

presidente da Associação quilombola Pimenteira (Dona Domingas) e Dona Maria Euzébia (moradora do Jenipapeiro). Vizinhos da redondeza compareceram em grande número.

A missa para batizados, quando ocorre reúne um número grande de pessoas de várias localidades, pois são os raros momentos que podem contar com presença de um padre na região. São eventos em que os parentes, ou seja, “gente da gente” não comparecem em grande quantidade, os que vão são os que moram pelas “redondezas”. Três crianças do Narcisa foram batizadas na ocasião, apenas uma criança era de fora.

Os que chegavam eram recebidos com festa. A mangueira era o ponto de chegada, lá se cumprimentavam e se abraçavam, os mais novos tomavam bênção<sup>87</sup> dos mais velhos, era um momento de confraternização. Parentes e vizinhos próximos, como Dona Stella, chamada pelos moradores de Narcisa de tia Stella, iam de casa em casa e depois se dirigiram para a igreja.

Para os homens, a chegada de mulheres jovens e solteiras era motivo de muitos comentários: “agora limpou a minha vista”. Essas reuniões também são espaços de confraternização e de encontros entre os jovens solteiros da região.

---

<sup>87</sup> Pedir bênção, para Woortmann K (1987, p. 147), “constitui, evidentemente, um rito social que exprime respeito a quem abençoa; é um reconhecimento simbólico de status e mesmo de obediência”. Para ele “geralmente pede-se bênção ao pai, a mãe ou padrinho, mas crianças frequentemente pedem a bênção a qualquer adulto percebido como pertencendo a um grupo de status ou de poder mais alto, ou de um sacerdote representando, seja a Igreja, seja uma casa de culto não católico, como é o caso das mães ou pais de santo”. Como observou o autor, as crianças costumam tomar bênção de pessoas de status mais alto, como exemplo aquelas percebidas como da mesma faixa etária de pessoas do círculo social de quem tomam bênção como pais, mães, avós, tios, padrinhos/madrinhas e/ou amigos/amigas. Não era raro, as crianças tomarem bênção de mim, o que associa ao fato de me relacionarem ao mesmo status de suas mães por associação a proximidade etária.

**Fotografia 34:** Igreja organizada para a missa de batizados



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 35:** Pessoas aguardando embaixo da mangueira o início da missa



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 36:** Mulheres da Comunidade São Pedro ensaiando os cânticos da celebração.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

**Fotografia 37:** Os irmãos Neto, Francilene e Francisca reforçando os laços de parentesco através do compadrio.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

No final da missa fui convidada a almoçar na casa de Seu Chagas onde foi servida a ceia principal. Na mesa, apenas o padre, a freira e eu. A mesa estava farta: carne de porco,



galinha caipira e de granja, farofa, arroz, macarrão, sucos e água gelada. Os donos da casa ficaram em pé o tempo todo, prontos a atender alguma solicitação. Os outros parentes foram almoçar nas casas de mais proximidade de parentesco. Os vizinhos que ficaram também foram servidos, pois logo em seguida teria o bingo de uma rede. O dinheiro arrecadado seria destinado para preparar a festa da santa.

Em junho fui convidada a participar da festa de aniversário de sessenta anos de Faustina e Teotônio (casa C). Nesse período não estava em trabalho de campo, fui apenas para o evento, atendendo ao convite que me foi feito em abril quando estive pela primeira vez em Narcisa.

A festa de aniversário, embora tenha contado com a participação dos demais moradores da comunidade, foi organizada pelos herdeiros do casal, responsáveis pelo financiamento e os preparativos. Cada filho, juntamente com sua família, ficou responsável por uma quantia que somou 500 reais.

Socorro Pinon (casa D), a nora e a filha do casal, Socorro (segunda Casa), se encarregaram de arrecadar o dinheiro, comprar as mercadorias e fazer os convites para os membros do grupo de parentesco e para os amigos residentes ou não na vizinhança. Os filhos que moram fora da comunidade chegaram à véspera para ajudar os demais nos preparativos que consistiu de preparar a comida, limpar o terreno embaixo da mangueira onde seria realizado o evento, arrumar o boteco e o som.

Cheguei à comunidade no dia da festa, por volta de sete horas da manhã. Embora não tenha participado desde a véspera, pude observar que os parentes reunidos no local tinham passado a noite acordados trabalhando e, ao mesmo tempo, se divertindo, tomando cerveja e celebrando o encontro.

**Fotografia 38:** Parentes confraternizando em frente à casa dos aniversariantes.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Junho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

A organização do trabalho era visivelmente dividida entre os membros do grupo doméstico do casal, por sexo e por idade. As noras, Socorro e Ivanilde, fizeram os espetinhos de carne de gado e confeitaram os bolos, distinguidos pelas velas, uma de cor azul e outra de cor rosa. Lucinda cuidou das panelas de maniçoba e vatapá que estavam sendo cozidos no puxadinho, local em que fica o fogão a lenha. Seu Teôtonio e os filhos Jedinho e Junior montaram a tenda onde seria vendida a bebida e depois, ajudados pelos primos e sobrinhos, carregaram as caixas de cerveja para serem colocadas no freezer. Como não há energia elétrica na comunidade, a solução é comprar gelo e encomendar o freezer para conservar a bebida gelada.

As crianças circulavam de um lado para outro, mas se concentraram na cozinha onde estava sendo preparado o bolo, com cobertura de chantilly e anilina. Observavam curiosas e algumas não se contiveram e enfiaram o dedo para saber o gosto da cobertura. Ao final, para alegria delas, puderam comer o que sobrou da cobertura.

Os sobrinhos do casal, que chegaram à véspera, formaram uma rodinha na frente da casa onde bebiam e conversavam alto. Outros moradores circulavam entre a cozinha, o puxadinho, a frente da casa e embaixo da mangueira onde organizaram o espaço para receber os convidados.

Estes iam chegando aos poucos, de várias maneiras, principalmente a pé, de bicicleta e motos. Compareceram principalmente os parentes dos aniversariantes: irmãos, filhos, sobrinhos, netos, tios, amigos e vizinhos. Vieram de Paragominas (filhos e netos), Capitão Poço (irmã, sobrinhos, filhos, netos, noras, cunhados), Santa Izabel (irmão, cunhada, sobrinhos), Aldeia São Pedro (irmão, sobrinhos, cunhada), Jenipapeiro, Muruteauzinho e Pimenteira. Os que vieram de longe, em sua maioria, eram membros do grupo doméstico do casal, ou seja, pessoas com as quais mantém relações de proximidade consanguínea e afim.

As pessoas consideradas “gente da gente” somavam a maioria dos convidados. Porém, em relação à festa da Padroeira, pode ser considerado um evento de proporções medianas por alguns fatores, como o não envolvimento da totalidade da comunidade em sua organização, uma vez que mobilizou uma família do conjunto de famílias residentes e os membros restritos a família do casal de aniversariantes, não se ampliando para as demais famílias do grupo de parentesco. Outro fator foi a presença de uma pequena parcela dos parentes ligados diretamente ao grupo doméstico do casal – filhos, netos, cunhadas, genros, sobrinhos, irmãos, tios.

Embaixo da mangueira, o cenário foi preparado com tenda onde a bebida (a cerveja em lata, da cervejaria Schin, e os refrigerantes) foi vendida. A comida foi doada, mas a bebida foi vendida como meio de arrecadar dinheiro para a festa em homenagem a Nossa Senhora do Livramento.

**Fotografia 39:** Lucinda no puxadinho preparando a comida.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Junho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

**Fotografia 40:** As noras do casal preparando a carne para o churrasco.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Junho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

**Fotografia 41:** Senhor Teotônio arrumando as bebidas no freezer atentamente observado pelos netos.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Junho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

Uma mesa grande, formada de quatro mesas pequenas unidas, coberta com uma toalha, foi arrumada caprichosamente para colocar a comida: vatapá, maniçoba, arroz, farofa,

feijoada e churrasco. As mesas foram espalhadas, acompanhando a sombra da mangueira, por onde os convidados chegavam e se sentavam em grupos variados. O som ligado convidava os presentes a dançar os ritmos da moda: tecnobrega, melody e arrocha. Os preferidos eram aqueles embalados pelo ritmo das aparelhagens como “O Búfalo do Marajó”, Rubi Light e Super Pop.

Em pouco tempo, a sombra da mangueira estava tomada pelos convidados. Estavam num clima de confraternização, dançando, bebendo, conversando uns com os outros. Por volta do meio dia, Pinon e Socorro trouxeram os bolos e anunciaram que era a hora de cantar os parabéns. O som foi desligado e Seu Teotônio, visivelmente emocionado, fez um discurso agradecendo a presença de todos e, principalmente, a iniciativa dos filhos em lhes proporcionar a festa de aniversário. As pessoas, comovidas com a ocasião e as palavras do aniversariante, não contiveram as lágrimas, choravam e se abraçavam. Observando a cena fiquei imaginando que o choro possuía vários significados, pois demonstrava a alegria, a saudade e a felicidade pela reunião, ainda que momentânea, de uma parcela dos parentes dispersos por várias áreas de circulação.

Percebi que naquele momento viera à tona o sentimento de pertencimento ao grupo e reativou a memória compartilhada coletivamente dos tempos pretéritos em que todos estavam reunidos no território em que estabeleceram seus laços afetivos.

**Fotografia 42:** O casal de aniversariantes Teotônio e Faustina



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Junho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

**Fotografia 43:** Confraternização com os parentes em torno da mesa fartamente servida.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Junho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

**Fotografia 44:** A confraternização dos parentes embaixo da frondosa mangueira.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Junho/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

O clima de emoção, pouco a pouco, foi cedendo espaço à reunião em volta da mesa fartamente servida com o banquete preparado para celebrar a vida e o encontro. A mesa farta e a satisfação dos convidados alimentam a forma como as famílias se veem e constroem seu prestígio frente às outras famílias e a vizinhança. As festas, embora sejam

espaços de confraternização, são também momentos de tensão e disputas por prestígio entre as famílias e as pessoas. Quando quis fotografar duas irmãs, uma se recusou a tirar a fotografia, justificada posteriormente: “ela estava tão arrumadinha e eu fiquei com vergonha de tirar foto com ela”.

A atitude da mulher demonstrou, em certo sentido, as desigualdades internas entre as famílias e as disputas por prestígio social. As festas de aniversário, por exemplo, constituem-se nesses espaços em que as desigualdades internas entre as famílias e entre o grupo de parentesco são mais perceptíveis, principalmente nos comentários que tecem de uns sobre os outros. Observei uma preocupação excessiva com a organização do evento: a quantidade e qualidade da comida, a limpeza do terreno e das casas, as roupas e acessórios dos aniversariantes. Dona Faustina pintou o cabelo, usou as bijuterias e a roupa comprada especialmente para a ocasião.

A demonstração do prestígio da família se dá, nesse sentido, pela organização perfeita da festa, pela quantidade de pessoas presentes e pela quantidade de presentes dados aos aniversariantes. Várias pessoas comentavam a quantidade de presentes que o casal ganhou (toalhas de banho, perfumes, loções, conjuntos de xícaras, copos, sandálias, rede, lençóis). A festa, que iniciou um dia antes e só finalizou altas horas, onde todos comeram e beberam fartamente, dançaram, se divertiram e bem comentada pelos presentes, foi avaliada pelos organizadores como um sucesso. Durante a festa de aniversário as falhas foram atribuídas aos de “fora” do núcleo familiar que não esperaram o momento certo para felicitar os aniversariantes, causando um tumulto e alterando o que estava programado.

Se nos aniversários é o prestígio da família que está em jogo, na festa da santa é a comunidade de Narcisa que será avaliada, tanto pelos de “dentro” quanto pelos de “fora”, por isso, empenham-se em sua organização. Observei que se reúnem devotos que incluem os de “dentro” e os de “fora” e os vizinhos que residem na mesma área de circulação, além do envolvimento dos membros das famílias locais e dos parentes que moram em outras vilas e cidades.

A solidariedade de grupo e de vizinhança é potencializada pelos vínculos criados com a padroeira do grupo. A santa une, num momento específico, pessoas e grupos que cotidianamente vivem separados e dispersos. A esse respeito, Pereira Júnior (2012, p. 71) afirma que festas em homenagem a santos de devoção em comunidades negras rurais, “[são] momentos cruciais para se perceber os diversos tipos de relações existentes entre as pessoas e a santa” e entre as diversas categorias sociais que se encontram nesse espaço de confraternização e tensão.

A festa da santa ou da “tradição” reúne os herdeiros de Narcisa, seus vizinhos, devotos e não devotos, há mais de duzentos anos. Momento de lazer e reforçar da solidariedade, potencializadora e mobilizadora de vínculos afetivos entre o grupo de parentesco, no espaço de convívio coletivo, por várias gerações. Porta de entrada para qualquer assunto, com qualquer herdeiro. O vínculo mantido e reforçado pela festa torna-se importante, como observei, não só porque possibilita o ajuntamento de ano a ano, mas também porque é através da memória que tem sobre ela que os herdeiros lembram a vida em Narcisa, o trabalho, as brincadeiras, os mutirões, os parentes das várias gerações, vivos e falecidos.

Durante o ano são organizados eventos como bingos, rifas, torneios de futebol com objetivo de formar o fundo cerimonial da festa da santa. Compõem este fundo cerimonial as doações dos devotos membros da companhia. Esta é composta pelos mordomos que fazem doações em dinheiro que somado ao lucro da festa anterior e aos ganhos auferidos com bingos e rifas de objetos doados por famílias da comunidade ou pessoas de fora possibilitam os recursos para organizar o evento. Os devotos que tiveram promessas alcançadas também fazem doações de acordo com o que prometeram como pagamento da graça alcançada. Essas doações são em dinheiro ou alimentos (porcos, galinhas, farinha, açúcar, café, bolos, etc.).

De acordo com seu Teotônio, houve ano em que eles receberam doações do CEDENPA e do Programa Raízes e de personalidades políticas da região. Contudo, são “ajudas” esporádicas que não vem todo ano. Seu Chagas observou que o número de mordomos diminui a cada ano. Essa redução dificulta a organização da festa, pautada na doação farta de comidas aos participantes. Para Dona Benedita, a falta de cumprimento das promessas também contribui para a redução da “grandeza” da festa e, até mesmo, na dificuldade de mantê-la como uma tradição do grupo, tal como era realizada pelos mais “velhos”: “tem muito juiz de promessa, mas não tão cumprindo a promessa certa. É só juiz de promessa mesmo, só no nome que é juiz de promessa, mas não ajuda”. Essa moradora relata como era a festa no tempo do tio Marcedônio:

A festa era na casa dele. Na semana da festa o pessoal se ajuntava tudinho, os homens que tinham suas mulheres iam fazer aqueles barraquinhos pra amarrar corda de rede. Ninguém amarrava rede dentro do quarto da casa dele. Faziam barraquinho pra se acomodar. Lá nós só fazia comer, lá nós dava comer pra filho, lá nós mudava roupa, lá dormia e pronto. Quando era no outro dia cada um procurava sua casa. Era dois dia de festa. Era com música, faziam a festa, matavam porco, tinha a janta, no outro dia mesmo que era a festa grande. Teve um ano que foi morto nove porco e ficou um ainda (Entrevista, 04/10/2013).



As narrativas indicam que a festa mudou muito em relação àquela organizada pelos antigos do lugar em razão da diminuição da oferta de comida ao público. Em uma delas Dona Maria Raimunda narra que no passado a comida servida era a carne de porco criado em grande quantidade nas largas faixas de terras que possuíam. Ela tem clareza que a redução da área de circulação tradicional afetou a vida dos herdeiros, inclusive alterando suas tradições, como a festa da Padroeira:

[...] Quando eu conheci aquela festa ali ela é de companhia como a mamãe acabou de falar, eu conheci uma lista de 48 sócios da festa, gente que ajudava com dinheiro e tudo que era dali. Só que eles compravam praquela festa era açúcar, negócio de tempero pra temperar a comida, porque o porco eles criavam, arroz era de lá, farinha, ainda mais que todo mundo tinha muita farinha né. Aí então quando chegava o dia daquela festa era uma coisa muito animada. Matavam muito porco. O criador de porco era o marido dela (Marcedônio). Nunca, nunca, nunca compraram porco, ele criava [...] (Entrevista, 09/10/2015).

De acordo com Trindade (1995, p. 86), a organização e realização de festas religiosas em comunidades negras rurais, como a de Nossa Senhora do Livramento em Narcisa, e a de São Joaquim, em Curiaú, são momentos em que se estruturam deveres, direitos e obrigações dos organizadores e participantes e, além disso, definem-se posições e hierarquias.

Em Narcisa a organização da festa é transmitida de geração a geração por uma linha sucessória masculina. Os atuais moradores constroem sua memória da festa tendo como ancestral mais remoto o senhor Marcedônio Lucas dos Santos. Era esse morador que, mesmo sozinho na área de origem, mantinha o grupo unido por várias gerações através da festa que se realizava anualmente:

[...] o primeiro dono da festa que eu conheci era o Marcedônio. Conheci muito. A primeira festa que finado Marcedônio fazia era festa, era festa, era porco, matava porco. Eu ainda era meninazinha quando finado Marcedônio mexia com essa festa, depois passou pra esse aqui (Raimundo Mendonça) (Maria Raimunda, entrevista, 09/10/2013).

As gerações com as quais dialoguei se referem a ele como o personagem central na manutenção da “tradição” dos herdeiros de Narcisa. Dona Maria Raimunda recorda-se, com lágrimas nos olhos, como o tio Marcedônio, como é designado este personagem, organizava a festa:

Porque assim quando era esse velho e o finado que já morreu que mexia com essa festa, o dia que essa festa terminava eles anotavam tudinho o que era gasto e o saldo. Pagava tudinho o que devia, aí aquele saldo que ficava meu pai guardava e quando

chegava uns seis mês antes da outra aí ele já ia começando reunir os mordomo. Fazia uma reunião e apresentava o saldo e dizia “agora vamo ver o que nós vamo fazer pra ir juntando e inteirando”. Eles já ficavam criando o porco. Aí o juiz dava um porco daqui, outro dava de lá. E era os promessantes que fazia promessa de doença grave que ficava bom dava outro porco, outro promessante de outro canto já dava outro porco e ai ia ajuntando, ia ajuntando. E quando tinha gosto de dar alguma coisa dava também. Aí daquele dinheiro eles ajuntavam e compravam a despesa, era arroz, os tempero tudo, os negócios da festa. Aí o finado reunia aquele povo todinho e dizia “tal dia eu quero reunir todinho pra fazer a limpeza” e aí todo mundo já sabia. Todo mundo ia. Aí quando era no dia meu pai ia buscar o buteco e começava matar porco desde a sexta-feira. [...]. Quando era no sábado o som arrojava de umas três horas pra frente até no outro dia. Era gente demais, era comida que todo mundo comia. A comida era servida umas nove horas da noite depois da ladainha. Aí fazia aquela mesada grande e chamava primeiro os mordomos todinho pra comer, aí depois que os outros que iam mesmo pra se divertir iam comer, todo mundo comia aquela comida (Entrevista, 09/10/2013).

Na linha sucessória que tracei a partir de Marcedônio, a função de organizador foi transmitida ao sobrinho Raimundo Mendonça, que transmitiu ao filho Oswaldo. Atualmente, essa tradição é mantida por Chagas e Teotônio. A transmissão da função é realizada através do aprendizado, desde a mais tenra infância, dos valores afetivos em que a festa é envolta. É da narrativa de Chagas que chego a esta conclusão, quando ele afirma que tudo que sabe é porque seu tio, que ele considera avô, lhe ensinou, “eu desde moleque andava com ele, ele sempre me mostrava as coisa”. Sua referência de ancestralidade e valor do patrimônio do grupo é o tio. Seu exemplo de vida, de nunca ter saído do lugar de origem, é o ponto que alicerça sua conduta enquanto liderança política do grupo.

Enquanto a função de organizador da festa é transmitida por uma linha sucessória masculina, a função de guardiã da santa é feminina. Dona Benedita recorda-se como a imagem atual chegou à comunidade:

De onde veio? Ah, foi um pedido que foi feito, veio parece de Belém. De primeiro era de uma tia, de uma velhinha. Aí a velhinha foi embora, era até a tia da minha mãe. Ela foi embora e levou a santa dela. Aí começou o festejo com essa santa, foi feito promessa pra essa que ela levou. Aí como ela levou, meu tio (Marcedônio) fez pedido dessa santa, aí vieram deixar, foi até um homenzinho de lá do Igarapé Açu que trouxe. (Entrevista, 04/10/2013).

A imagem da santa atual foi comprada pelos moradores, em substituição a primeira imagem, levada por sua primeira dona e guardiã. Galvão (1955) denomina de “donos do santo” ou “protetores” as pessoas que ocupam a função de zeladores do santo. De acordo com esse autor, que toma como referência a comunidade de Itá, ao indivíduo que herdou o santo é permitido que leve consigo a imagem em caso de mudança, situação que ocorreu em Narcisa, o que obrigou os devotos a comprar nova imagem em substituição a anterior. Desta feita, a

função de zeladora da imagem atual é designada a Dona Benedita que herdou a função da mãe, após sua morte.

Outras funções desempenhadas são a de juiz ou juíza da festa e juiz ou juíza da santa. O juiz/juíza pode ser de “dentro” ou de “fora”, uma pessoa, ou uma família. Essa função pode ser exercida através de sorteio ou de promessa. Sua responsabilidade é doar mantimentos, como alimentos e fogos, e participar das atividades realizadas na comunidade por ocasião da festa. A função de juiz/juíza da santa é exercida através de promessa e o número pode variar ano após ano. O promesseiro ou promessante, como é denominado localmente, também faz doações para formar o fundo cerimonial da festa.

Embora haja cargos definidos, há o envolvimento de todos os membros do grupo de parentesco e dos devotos na organização da festa, como observei em setembro de 2013 quando acompanhei sua realização durante os dias que a antecederam e a procederam. Antes da festa, há uma última reunião onde são definidos os papéis desempenhados por cada um durante o evento:

O trabalho mesmo aqui é dividido por sócio. Eu (Nenê), o Chagas, o Teotônio, nós tudo que mora aqui nós divide o trabalho. Nós tira a palha pra rodear tudinho de palha, nós tudinho faz isso, só não as mulheres. No dia da festa o camarada já sabe o que vai mexer, por exemplo, esse aqui vai trabalhar no buteco, ele vai dá o jeito dele e segurar o tempo dele direto no buteco, que esse vai tomar de conta do torneio, tem que tá ativo, né. O outro já vai mexer com outro negócio pra poder acolher o pessoal que vem. Das mulher é só preparar a comida. Começa sexta-feira a noite pra no sábado tá tudo mais ou menos, é só isso (Nenê, entrevista, 20/06/2013).

A origem da festa é relacionada à atividade agrícola desempenhada pelos negros de Narcisa há gerações. De acordo com os herdeiros, iniciou com os mutirões para a derrubada. A devoção à santa é posterior, inserida por ocasião da morte do senhor Felipe, um dos fundadores do lugar:

A festa começou de derruba de roça. Tava no roçado, tavam derrubando aí pau matou o Filipe, aí caiu pau na cabeça dele e matou. Aí eles ainda não tinham acabado o roçado, aí ficaram tudo assombrado. Aí se pegaram com nossa senhora, que desse dia em diante eles terminasse o roçado e num acontecesse mais nada, eles iam rezar a ladainha (Nilda, entrevista, 04/10/2013).

Ainda sobre esse assunto relata dona Benedita:

Quando era no dia que terminavam o roçado rezava a ladainha. Aí era bonito, quando chegava o dono do roçado, no dia que terminava a mulherada estavam tudo lá. E era as crianças, as mulher, tudo lá ajudando, que quando já iam lá pra beira do rio e era

viola, era tambor. O dono do roçado vinha todo empalhado de folha, era aquela folharada, ao redor vinham cantando. Aí quando a gente escutava, já vinha o pessoal, aí eles ficavam lá e faziam aquela marujada. Lá rezavam a ladainha, tinha comer, comiam. Aí depois teve a dança, mas de primeiro era só ladainha (Entrevista, 04/10/2013).

A devoção e a realização da festa em sua homenagem iniciaram a partir do pedido de proteção dos agricultores, durante a derrubada, etapa do processo agrícola considerada mais perigosa para seus realizadores. Para Galvão (1955, p. 42), “os santos, podem ser considerados como divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e os infortúnios”. A relação entre eles “baseia-se num contrato mútuo, a promessa” como observa este autor. Das memórias de Dona Nilda, tem-se acesso aos primeiros que realizaram o contrato com a Santa em troca de proteção durante a feitura do roçado:

[A festa] começou porque começaram a trabalhar com derruba de roçado. Trabalhar de roçado é uma coisa muito perigosa, aí meu avô, meu pai, meus tios se juntaram e fizeram essa companhia, aí foram indo. Na companhia primeira ainda entrou finado Benedito, finado Chico Braz, finado Egídio. Aí eles se juntaram um bocado e fizeram a companhia e aí começaram a trabalhar para fazer a festa da santa (Entrevista, 09/10/2013).

A devoção à santa quase sempre é narrada por uma relação de troca entre ela e o devoto. Este último, numa situação extrema de sofrimento, firma um pacto (uma promessa) e caso tenha seu pedido alcançado, se compromete em pagar sua dívida. Pereira Junior (2012) descreve que essa relação de troca e confiança entre uma santa e seus devotos nem sempre é tranquila, uma vez que há uma tensão constante, especialmente em ocasiões em que o promesseiro não cumpre o prometido:

[Em Itamatatiua] promessa é um contrato celebrado entre uma pessoa e a Santa, as pessoas pedem alguma graça ou interseção de Santa Teresa. Quando é socorrido ele paga a promessa. A promessa pode ser o estabelecimento de laços de compadrio, dinheiro, serviços, jóia, feitura de festa, ladainha, novena e outros. Segundo os moradores a Santa é muito milagrosa e não custa atender os pedidos dos devotos. Quando estes não cumprem o prometido, ela vem pessoalmente cobrar, há uma infinidade de relatos em que ela aparece para cobrar o combinado, seja pessoalmente ou através do sonho (PEREIRA JUNIOR, 2012, p. 45, NR. 81).

A promessa, como evidencia Pereira Junior (2012), não se rompe nem com a morte do promesseiro. Esta é feita de diversas maneiras, há casos em que a pessoa faz para si mesma, para outros cumprirem e até mesmo para a comunidade toda. Dona Benedita é, desde pequena, a juíza da santa em pagamento de uma promessa realizada por um primo que, num

momento de desespero e desamparo, recorreu à santa para curar a prima que fora dada como morta:

Eu é de promessa de todo ano, desde criancinha. Eu era verdinha, aí tava na semana da santa, da festa, aí eu agarrei, eu adoeci, me deu doença de criança, aí eu adoeci e tava chegando perto da festa e aí quando foi de véspera eu ruim, só tava mesmo me acompanhando, só faltava butar a vela na minha mão. Aí o avô da comadre Faustina ensinou, mandou tirar caxinguba, o leite de um pau que nós chama caxinguba. Aí foram meu primo e o avô desta Marcilene tirar o leite do pau de noite. Aí fez a promessa, deu um golpe no pau e aí disse “oh minha nossa senhora do Livramento se vós fazer aquela minha prima ficar boa até o dia da sua ladainha ela vai ficar de promessa todo ano durante ela ser viva. Ela dar o que ela puder, o tempo que dá pra ela ajudar ela ajuda, o tempo que não dá ela não ajuda, mas ela tem que ficar de promessa todo ano”. E trouxeram o leite. Aí chegaram, ele agarrou preparou o leite e me deu. Aí eu tomei. Aí foi melhorando. No dia da festa eu já tava melhor grande. Aí ele foi falou pra minha mãe e pro meu pai “olha ela vai ficar de juíza de promessa, que foi eu que fiz a promessa pra ela, mas este ano vocês não pagam, só quando for para o ano” (Entrevista, 04/10/2013).

De acordo com a herdeira, eram seus pais que faziam as doações para a festa da santa, até o momento em que ela pode assumir o compromisso:

Eles faziam as despesas. Depois que eu me entendi aí ele falou “olha, agora tu já tá entendida, tu já sabe, tu é a promessa de todo ano tu fazer”. Todo ano eu dava, eu dava porco, comprava a minha pistola, dava farinha, dava açúcar, dava café, dava uma caixa de vela, dava tudo, tempero, eu dava (Entrevista, 04/10/2013).

Na atualidade de luta jurídica pela posse da terra, a festa tomou o significado de marca cultural que unifica o grupo e o representa frente aos sujeitos políticos com os quais dialogam na arena das definições sociais, políticas e conceituais. Como evento apropriado simbolicamente, representa a coesão social dos negros de Narcisa em meio às tensas relações vivenciadas cotidianamente. Compõe o que Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 117) definem de “repertório das identidades” acionadas por grupos sociais em “situações pluriétnicas” através dos quais se identificam e diferenciam no “jogo das relações étnicas”.

De acordo com seu Chagas, foi retomada e reelaborada a partir do contato com os membros do CEDENPA que incentivaram o grupo a continuá-la. Pontuada por outros significados, mantém sua função social de reunir, num mesmo espaço e evento, os herdeiros de Narcisa. Na atualidade, tornou-se marca de distintividade étnica, uma vez que é acionada pelo grupo como elemento de distinção e diferenciação da identidade dos negros de Narcisa. A festa da tradição, como é denominada pelos herdeiros é, ao mesmo tempo, “substância

constituente” da história engendrada pelos agentes sociais e prática construída situacionalmente, com vistas, inclusive no futuro, como salienta Grūnewald (2003, p. 145).

**Fotografia 45:** Primeira Festa de Nossa Senhora do Livramento após a auto declaração, com participação dos membros do CEDENPA.



Acervo: Arquivo da família de Lucinda e João, setembro/2000.

Acompanhei os preparativos da festa em homenagem a Padroeira em setembro de 2013.

Cheguei por volta das quinze horas e ao me aproximar da comunidade, avistei as primeiras casas. Na casa de Ribeiro e Pinon (casa D), ele trabalhava arrumando a cerca. Em frente à casa de Dica e Doca (casa A), a família estava reunida no quintal de onde acenaram para mim. Quando adentrei no grande círculo onde está disposto o maior número de casas não avistei ninguém. A casa que sempre fico estava fechada (casa D). Fiquei até assustada achando que a festa poderia ter sido cancelada por algum motivo, mas para meu alívio, em seguida dona Faustina veio me receber. Abraçou-me e exclamou: “chegou minha filha”. Entramos e ela foi mostrar o lugar para guardar minhas coisas. No quarto da casa em que me alojo quando estou em trabalho de campo estava cheio de redes atadas e uma mesa com várias bolsas: sinais de que os parentes estavam chegando.

Convidou-me para almoçar. Enquanto almoçávamos outras pessoas começaram a aparecer, principalmente as crianças, curiosas para saber quem chegou. Dona Faustina me informou que estavam tomando vinho e convidou-me para participar. Chamou o filho caçula e pediu que fosse buscar mais vinho que estava gelando na casa de Socorro (casa D). Depois que almocei, fui conversar com Lucinda que me apresentou aos filhos e outros parentes. Não

demorou chegou Dona Benedita (casa G) que me abraçou e exclamou: “olha, ela veio mesmo, nós achava que não vinha mais”, esperamos que vinha ontem”.

Era constante o barulho de motos que iam e vinham trazendo os parentes. Dona Maria Euzébia foi uma dos que chegaram com as duas netas e o filho Dimar. Pararam na casa de Dona Faustina. Distribuíram benção para os presentes e seguiram para a casa da irmã Benedita.

Fui dar uma volta e tirar umas fotografias. Quando cheguei à casa de Marcilene (casa H), entendi o porquê do silêncio, estavam tratando o boi que seria servido aos convidados. Embaixo de uma mangueira, no fundo do quintal, estava uma mesa comprida e estreita cheia de carne, os quartos do boi amarrados em cordas pendurados em árvores. Os homens estavam com grandes facas cortando e separando a carne. Rodeados de vários curiosos: homens, mulheres e crianças, parentes e não parentes que ficavam olhando, conversando e sorrindo.

O trabalho de matar, cortar e limpar superficialmente o gado é realizado pelos homens. As mulheres, nesta ocasião, ficaram em pé ou de cócoras apenas observando. Os homens estavam numa posição central. Enquanto limpavam a carne, colocaram uma churrasqueira, acenderam o fogo e começaram a assar carne, temperada com sal e limão. Comiam com farinha e bebiam cachaça. Todos comiam, sem distinção.

Depois de cortar e separar a carne em pedaços menores os homens colocaram em bacias que posteriormente foram entregues para as mulheres adultas, que a partir daí assumem a função que lhes é determinada na ocasião.

**Fotografia 46:** Abate do gado pelos homens, observado pelas mulheres, crianças e outros curiosos.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 47:** Corte e limpeza da carne pelos homens.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

Verifiquei que no trabalho de organização da festa as etapas são visivelmente orientadas pelas noções de gênero. Homens e mulheres, embora estejam no mesmo espaço, executando as tarefas relacionadas à festa, o fazem seguindo os papéis socialmente delimitados naquele contexto para os sexos feminino e masculino. Pois, matar, cortar e



separar a carne são atribuições masculinas, enquanto temperar, cozinhar e servir são tarefas atribuídas às mulheres, que fazem no barracão do mutirão.

O barracão já estava limpo e preparado para esta etapa. A mesa na qual as mulheres iam preparar os temperos e colocar os mantimentos foi levada para o barracão pelos homens. Seu Amândio e Antônio cavaram o buraco onde foi feito o fogo. Ribeiro e Jedinho, auxiliados por outros homens, colocaram o gerador de energia para iluminar o local onde Irisneide, Tonca, Maria Raimunda, Terezinha e Faustina passariam a noite cozinhando.

O trabalho delas iniciou pela limpeza da carne. Cortaram em pedaços menores, lavaram e a colocaram em uma bacia com água e vinagre para higienizar. Em outra bacia, fizeram o tempero: colorau, sal, alho, cebola, pimenta cheirosa e pimenta do reino. Após temperarem colocaram em grandes panelas, levadas ao fogo após as onze horas da noite.

O trabalho foi regado por bebidas (vinhos e cachaça), conversas e risos. Os assuntos eram variados, falavam sobre filhos, maridos, relacionamentos delas e dos outros. As brincadeiras eram constantes, tocavam umas nas outras nas partes íntimas e falavam alguma coisa sobre o “bicho” da outra. Jogavam xaveco para as outras mulheres que chegavam e ficavam apenas olhando “pra olhar não queremos, mas pra ajudar sim”.

**Fotografia 48:** Dona Maria Raimunda, moradora do Muruteuazinho, pronta para cozinhar.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia: 49:** Mulheres cozinhando no Barracão do Mutirão.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 50:** Preparo do porco pelos homens e limpeza dos pés do boi pelas mulheres.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

Neste dia acompanhei os preparativos da festa até por volta das onze e meia da noite, em seguida fui dormir, pois o dia seguinte seria de muito trabalho, afinal era o dia da festa da santa, a data mais esperada e comemorada pelos moradores de Narcisa.

O dia começou cedo no sábado. Acordei com fogos, por volta das quatro horas da manhã. Em seguida, ouvi várias vozes, uma delas foi a de dona Faustina que falava e sorria alto. Estava “amanhecida”. Passou a noite cozinhando e bebendo com dona Maria Raimunda.

Levantei, tomei o café preparado por Seu Teotônio e fui observar o que estava acontecendo. Eram idas e vindas, para lá e para cá. Os homens reunidos soltavam fogos, carregavam as bebidas, limpavam o terreno. Na casa de dona Marcilene estavam todos acordados no maior movimento. Ela lavava louça, cuidava de Maysa (a neta) e olhava as panelas de comida que ferviam no fogão a gás e no de carvão. Dona Brígida, já idosa e dispensada das tarefas mantinha-se sentada no Retiro conversando com dona Maria Euzébia, lembrando sobre a festa no tempo do velho Marcedônio. Francisca e Francilene arrumavam a capela para a ladainha. No barracão do mutirão, onde as mulheres passaram a noite cozinhando, Irisneide e Terezinha fizeram os últimos retoques. A comida estava pronta, apenas organizavam as panelas e mantimentos utilizados em sua preparação que, em seguida, foram lavadas no rio Guamá, quando as cozinheiras também aproveitaram para tomar banho.

Carros, motos e bicicletas chegavam a quantidades cada vez maiores trazendo “gente da gente”, gente de “fora” e notícias. A festa da santa é dividida em etapas: pela manhã a ladainha<sup>88</sup> seguida pelo almoço. Pela parte da tarde, ocorre o jogo de futebol disputado entre os times convidados de vilas com as quais os moradores de Narcisa mantêm relações sociais. E, por fim, ao anoitecer se inicia a festa dançante com a aparelhagem. É nesta ocasião que se concentra o maior número de pessoas que fogem ao controle dos agentes sociais. Concorrem para o evento pessoas de procedência diversas.

Ainda pela manhã, Neto e Ribeiro foram buscar o “São Benedito”<sup>89</sup> para rezar a ladainha da “santa”. Nesta ocasião poucas pessoas estavam na capela. A ladainha iniciou com a chegada dos rezadores que entraram na igreja, seguidos pelos devotos. Eles se posicionaram de costas para a assembleia e de frente para a santa, segurada por Terezinha, esposa do juiz da festa, um dos mordomos sorteados no ano anterior. Sentada em uma cadeira em frente ao altar (uma mesa coberta de toalha branca com as iniciais da santa), com a mão direita segurava uma vela e com a mão esquerda a imagem da santa. Do lado esquerdo, Dona Benedita, em pé, segurava as fitas da santa e acompanhava toda a ladainha com os olhos cheios de lágrimas.

---

<sup>88</sup>A ladainha passou a ser realizada pela manhã com a reestruturação da festa, no passado era à noite e tinha uma duração mais longa e era rezada em latim como relatado por Dona Maria Raimunda.

<sup>89</sup>São Benedito é como são chamados os rezadores da Paróquia de São Benedito, localizada na sede do município de Ourém.

Os participantes se acomodavam nas cadeiras ordenadas em quatro filas, outros ficavam em pé. Aqueles que tinham alguma promessa a cumprir mantiveram-se em pé com uma vela acesa na mão. Os rezadores, seguindo o ritual, retiraram os bonés e começaram a entoar Pais Nossos e Ave Marias em português, cantados mansamente num tom quase meditativo, seguidos de gestos feitos em cruz na face.

Foram rezadas duas ladainhas, a primeira para a santa e a outra para o juiz da festa, ou seja, o mordomo sorteado para fornecer os alimentos para os devotos. Quando terminou Francilene realizou a prestação de contas com os mordomos e fez o sorteio dos juízes da festa do ano seguinte. O casal Ribeiro e Pinon foram os sorteados para o cargo.

Seu encerramento foi procedido pelo almoço servido no barracão do mutirão: carne, arroz, macarrão, farinha e água gelada. Antes de servir a comida os rezadores, em volta da mesa, realizaram uma oração denominada de “oração de agradecimento” pelo banquete servido fartamente. Eles como responsáveis pela execução do momento sagrado da festa foram os primeiros a serem servidos, seguidos pelos demais que se organizavam em fila.

**Fotografia 51:** Chegada do “São Benedito” para iniciar a Ladainha



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 52:** Terezinha, a esposa do Juiz da Festa e Dona Benedita, a Juíza da Santa.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 53:** Oração de agradecimento pela comida servida pelos “donos da festa”.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

Por volta de três horas da tarde, já era grande o movimento em Narcisa. Embaixo da mangueira estava tomado pelas pessoas que chegavam. As casas, os campos, o rio, o igarapé, tudo estava tomado de gente. Fui para o bar e sentei ao lado de Creuza, irmã de Pinon, e Nenê. Este se encarregou de me apresentar aos parentes que chegavam, indicando o grau de parentesco com cada família residente na comunidade e o local de onde vieram ou para onde foram em processos migratórios<sup>90</sup>. À medida que foi entardecendo, mais gente chegava. Cervejas, vinhos e refrigerantes começaram a ser consumidos. A essa altura, o terreno, em frente e ao lado da casa de Teotônio, estava tomado de carros, ônibus, caminhões e motos.

Os jogadores dos times que disputariam o torneio<sup>91</sup> chegavam em grupos ou sozinhos. Entre os convidados, as cores das camisas distinguiam a localidade que cada time representava: Carrapatinho, Frasqueira, Pimenteira, Cabeceira, Caxinguiua, Aldeia Posto, Narcisa.

**Fotografia 54:** O jogo de futebol, segundo momento da festa.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

---

<sup>90</sup> Parentes de municípios e vilas estavam presentes: Aldeia São Pedro, Aldeia Posto, Aldeia Itwassu, Paragominas, Capitão Poço, Nova Colônia, Pimenteira, Santa Luzia, Jenipapeiro, Areia Branca, Belém, Ipixuna, Mãe do Rio, entre outros. Chegaram de ônibus, caminhões e vans fretados, em motos e carros particulares.

<sup>91</sup> O torneio iniciou por volta das três horas da tarde. Cada partida teve a duração de 10 minutos e se, durante esse tempo, nenhum time fizesse gol, o ganhador era definido nos pênaltis. Ao final, a aldeia Frasqueira venceu o campeonato, o prêmio foi uma grade de cerveja e um porco.

**Fotografia 55:** Pessoas aguardando para entrar no salão de festa.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 56:** Espaço organizado embaixo da mangueira para a festa dançante.



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Setembro/2013.  
Acervo Pessoal da Autora

A festa dançante iniciou por volta das sete horas da noite. Os chegantes se aglomeravam do lado de fora do círculo, enquanto o Disc Jockey - DJ da aparelhagem convidava as pessoas que estavam dentro a se retirarem para pagar o ingresso e, só então, retornar ao salão de festa.

A festa, tal como observei é um misto de festividade, afetividade, encontros, desencontros e reencontros. É um momento de rever os parentes e atualizar os laços afetivos

que ligam os agentes sociais ao grupo de parentesco e ao território social. E, além de uma celebração, lugar de reencontro dos familiares, também é um espaço onde os agentes sociais estabelecem seus vínculos afetivo-sexuais. Lugar de flertar, ficar, namorar, fugir, estabelecer uma ligação afetiva que pode ser momentânea, ou seja, durar apenas uma noite, a noite da festa, ou estabelecer namoros duradouros que culminam em uniões conjugais. É o lugar das fugas consentidas, responsáveis pela consumação da maioria das uniões conjugais observadas em Narcisa, como explorarei no próximo capítulo.



### Capítulo 3: Pensando as uniões conjugais no Narcisa: regras, práticas, estratégias, perfis

**Fotografia 57:** Família constituída de primos em primeiro grau - Dica e Doca (casa A)



Fotografia: Raimunda Conceição Sodré, Abril/2013.  
Acervo Pessoal da Autora.

**Fotografia 58:** Família constituída entre primos “distantes” (casa H).



Acervo: Arquivo da família de Pinon e Ribeiro (casa D), 2013.

### 3.1 – “Um nó difícil de desatar”: Parentes/não parentes/“chegados”/distantes

“Aqui é uma parentesa só” respondia dona Benedita a minha insistência em fazê-la elencar numa linha ascendente e descendente, a partir do seu grupo familiar, o vínculo de parentesco com os fundadores (míticos) da comunidade e as famílias residentes. Essa assertiva foi se tornando quase uma verdade “absoluta”, à medida que ia me inserindo em campo, pois, em Narcisa, não há morador que não seja parente um do outro.

Minha preocupação em campo, desde o primeiro momento, era tentar entender a intrincada rede de parentesco que eu observava quando questionava a respeito do grau de parentesco entre um e outro morador. Comecei montando quadros de parentesco, tomando como referência as unidades familiares, nos quais pudesse visualizar a distância/proximidade destes com os casais fundadores, entre tais unidades e depois entre os cônjuges. Os quadros foram me revelando emaranhados de relações familiares difíceis de decifrar, o que levou Nenê, diante de minha insistência para ele precisar a qualidade da relação de parentesco descrita, a dizer num tom enfático, colocando ponto final na conversa “isso é um nó difícil de desatar”. Dando um claro sinal de que era melhor desistir, pois se nem ele mesmo conseguia identificar a qualidade da relação e a via simbólico-ideológica que construiu tal relação (consanguínea ou afim), tampouco eu, alguém de fora, conseguiria tal intento.

Debrucei-me por algumas noites a montar quadros e diagramas, com auxílio de seu Teotônio que, com muita paciência, ia indicando as pessoas que compunham seu grupo familiar, contudo, a dúvida era quase certa quando tentávamos montar a genealogia, numa linha ascendente, remontando aos casais fundadores. Quando a dúvida pairava, ele apenas sorria e finalizava a conversa dizendo “aqui todo mundo é parente”. Aliás, essa foi a frase que mais ouvi em minha tentativa de montar um quadro no qual eu pudesse visualizar o vínculo entre herdeiros e destes com os fundadores.

Leitão (2013), quando em pesquisa na Ilha de Paquetá, a definiu como um “bairro de famílias”, tal definição foi elaborada a partir da memória dos moradores e do entendimento que eles tinham dos vínculos de parentesco que os interligavam em uma complexa rede de relações familiares, além de suas experiências pessoais enquanto alguém de “dentro”. Descreveu que as dúvidas de um morador a encaminhavam para outras famílias com intuito de complementar as informações que fugiam do domínio do entrevistado. Assim, a autora foi se inserindo nas casas e nas histórias contadas pelos paquetaenses, o que a levou a afirmar que “praticamente não há morador, e de certa forma, veranista, de Paquetá que, de alguma maneira, não tenha parentes na ilha” (LEITÃO, 2013, p. 83).

Leitão (2013, P. 85), a partir de seus dados não teve dúvida de que estava diante de uma complexa rede de parentesco à medida que ia percebendo “uma expressiva ocorrência de casamentos entre membros de famílias conhecidas entre si, vizinhos ou parentes próximos”. Porém, ao construir seus quadros e diagramas de parentesco, concluiu que as famílias de Paquetá têm origens diversas e por esta razão “a genealogia geral da ilha apresenta-se mais como um intrincado mosaico, e não no formato de uma linha de descendência de origem comum, como acontece em muitos grupos sociais [...]” (p. 87).

A autora salienta aspectos importantes na pesquisa em locais em que o parentesco se destaca como um princípio de organização social. Ela chama atenção que não deve ser negligenciado como parâmetro de análise, mesmo que tenham que ser realizadas adequações das interpretações e atualizações dos quadros conceituais e teóricos. Adequação por ela realizada para analisar a estrutura de parentesco em Paquetá, um bairro da cidade do Rio de Janeiro, no qual, por definição, as relações sociais são mais difusas.

A expressão “aqui todo mundo é parente”, pronunciada insistentemente por meus interlocutores, colocou-me diante de “um nó difícil de desatar”, da forma que pensava conduzir a pesquisa. Continuei realizando entrevistas com as famílias, enfocando seus vínculos com os outros moradores e, a partir desses dados, elaborei um quadro que revelou a expressiva ocorrência de casamentos entre os parentes, levando-me a perceber que a frase repetida como um mantra fazia sentido, na medida em que os dados mostravam que invariavelmente todos eram parentes.

Esses dados iniciais revelavam a prevalência de casamentos dentro do grupo de parentesco, mostrando que em Narcisa, as relações matrimoniais, para além de criar novos laços de parentesco, reforçavam os já existentes criados pelo princípio da consanguinidade. Sangue e casamento foram as categorias centrais acionadas para definir os vínculos que unem os parentes na comunidade.

Ao encerrar o primeiro período de campo, diante desses dados, minha preocupação maior era como empreender uma análise sociológica, ou melhor, como submeter o objeto que foi sendo delineado em campo a uma abordagem prática como sugere Bourdieu (2005), sem correr o risco (sempre presente) de subverter o significado atribuído pelo grupo as suas práticas sociais. Sobre tal paradoxo Bourdieu (2005, p. 20) observa que é necessário ter em conta uma relação de análise simétrica entre teoria e prática para “saber converter problemas muito abstratos em operações científicas inteiramente práticas”.

Fora de campo (e ao mesmo tempo ainda nele imersa) busquei na literatura etnográfica o entendimento de categorias teoricamente construídas para formar algumas noções sobre

parentesco, identidade e gênero. Não buscava, contudo, modelos explicativos, mas tão somente conceitos referenciais que me permitissem, ao modo de Geertz (2002), observar, descrever e interpretar as relações de parentesco em Narcisa.

Pautei-me, para esta análise, nas etnografias realizadas em comunidades quilombolas que, embora não tivessem como foco central o parentesco, ressaltam as redes de parentesco sobre as quais os agentes sociais tecem suas relações e definem o cônjuge preferencial.

Em se tratar de uma comunidade negra rural, que tem a terra como elemento central em suas articulações e organiza-se socialmente com base em um *habitus* camponês, combinando descendência, regras matrimoniais e transmissão de herança, recorro aos trabalhos de Ellen e Klaas Woortmann. Deste último, além de seus trabalhos sobre a “campesinidade”, lanço mão da pesquisa realizada em uma invasão na cidade de Salvador na década de 1980, a qual resultou no livro “A família das mulheres”.

Com intuito de realizar uma discussão mais geral sobre parentesco utilizo as reflexões de Marc Augé (2003) na obra “Domínios do parentesco” na qual elenca e define alguns conceitos como aliança matrimonial, casamento, residência e filiação.

Para Augé (2003, p. 19) “(...) o parentesco não é apenas um princípio de classificação e de organização, é também um código, uma linguagem mais ou menos ideológica e mais ou menos manipulada”. Woortmann K (1987, p. 14-5) define parentesco como um organizador, uma instituição social e também como uma construção e uma categoria puramente ideológica, “unidade cultural carregada de valor”, embora não constitua a “espinha dorsal” da sociedade. Ademais, de acordo com Woortmann E (1995), o parentesco não é uma coisa em si mesma, mas sim uma linguagem que fala do uso e da posse da terra, definição apropriada para analisar a rede de parentesco em Narcisa, situação em que parentesco e territorialidade estão amplamente conectados.

Para estes autores (AUGÉ, 2003; WOORTMANN K. 1987; WOORTMANN E. 1995) o parentesco, enquanto construção ideológica e passível de manipulação deve ser analisado no interior das relações que preside e com precaução, “considerando suas múltiplas possibilidades”. De acordo com Augé (2003, p. 19) “é preciso, portanto, confrontar de cada vez o estudo do parentesco com a análise das situações concretas [...] nas quais está implicado”.

A consanguinidade é a forma mais comum de enredar pessoas ao grupo de parentesco, contudo, esta forma mais geral de definição, se imbrica as outras categorias igualmente simbólicas, como as relações de afinidade ou de aliança criadas pelo casamento, assim como o compadrio, as relações de amizade e vizinhança. De acordo com Woortmann K (1987, p.

154), “sangue” e casamento se imbricam no contexto do parentesco para diferenciar parentes de não parentes, “isto é, consanguíneos e afins de estranhos”.

Família<sup>92</sup>, parente<sup>93</sup> e aparentado<sup>94</sup> são as categorias identificadas pelo autor como definidores de relações de reciprocidade no interior da rede de parentesco, como analiso os vínculos entre parentes observados em Narcisa. Essas três categorias ideológicas, num contexto mais amplo, opõem-se ao “outro”, definido como “estranho” e, num contexto mais restrito (interno), estabelecem graus de solidariedade entre os “parentes”.

A família, nessa rede, torna-se a categoria mais importante, “pois é entre seus membros que se realiza a maior parte das relações de parentesco e é ela que define o mais alto grau de “obrigação”” (WOORTMANN K. 1987, p. 159).

O parentesco em Narcisa, a partir do que observei, é definido pela consanguinidade e pelas alianças matrimoniais. Contudo, como já referi, a categoria sangue prevalece, uma vez que o cônjuge, na maioria dos casos, é também um parente consanguíneo, característica que define, inclusive, o casamento preferencial. O parente, incorporado ao grupo através do casamento, é pensado também como um consanguíneo, ou melhor, sua relação é mediada pela categoria sangue, visto que o outro que entrou na família é parente de alguém que já está vinculado, seja por filiação ou por afinidade. Para Augé (2003, p. 13), a filiação do indivíduo ao grupo de parentesco se constrói sobre bases reais e/ou fictícias, ou seja:

Neste caso, o parentesco entre os dois indivíduos – quer seja real (quer dizer, que o laço social que estabelece assenta num laço biológico de consanguinidade) ou fictício (dizem-se parentes, consideram-se comportam-se como tal mesmo se, de facto, nenhum laço de consanguinidade existe entre um e outro) – é determinado pelo facto de provirem – ou afirmarem provir – de uma mesma filiação”.

A semelhança dos “pobres” da periferia de Salvador, em Narcisa o casamento, esse “complexo de normas sociais que sancionam as relações sexuais entre um homem e uma mulher e que os liga por um sistema de obrigações e direitos mútuos” (AUGÈ, 1999, p. 39) não é pensado independente do princípio da consanguinidade, na medida em que “alguém é meu afim ou porque é consanguíneo de alguém que é casado comigo ou porque é casado com um consanguíneo meu” (WOORTMANN, 1987, p. 155).

---

<sup>92</sup>“É uma categoria de consanguíneos no interior da categoria parentes” (WOORTMANN K., 1987, p. 165).

<sup>93</sup>“Por parentes, entende-se, num plano mais geral, qualquer relação de parentesco; uma categoria que engloba todas as outras. Mas, num plano mais específico parente refere-se aos consanguíneos não muito afastados cuja conexão genealógica com Ego é conhecida” (WOORTMANN K., 1987, p. 165).

<sup>94</sup>“Engloba aqueles que se presume serem consanguíneos, mas cuja relação exata é desconhecida, aqueles que se sabe consanguíneos, mas num grau de parentesco mais remoto, assim como também são afins” (WOORTMANN K., 1987, p. 165).

A ideia de que todo mundo é parente perpassa a organização social em Narcisa, onde a solidariedade alicerça as relações de parentesco. O grau de parentesco é também pensado pela obrigação que um parente tem com o outro. Verifiquei que, para o grupo, a troca se dá mais densamente entre os membros de um mesmo grupo familiar e depois entre os grupos.

Porém, é preciso relativizar, em se tratando de relações de parentesco, como a observada em Narcisa, pois não se baseiam apenas em laços de sangue, mas em relações sociais construídas. O que é prescrito como norma, nem sempre se confirma na realidade vivida e praticada, na medida em que outros fatores como a distância/proximidade, a amizade e o compadrio são importantes mobilizadores de parentesco, enredando-se também na rede de solidariedade acionada pelos negros de Narcisa como mecanismo de sobrevivência física, social e simbólica.

O parentesco, quando não existe por vias pensadas como “naturais”, é “construído” por outras vias, como exemplo o hábito de “passar fogueira” durante as festas juninas. O compadrio, além de reforçar laços já existentes, funciona como instituição inclusiva de pessoas com as quais eles têm algum vínculo social e amizade e querem inserir nas relações do grupo de parentes. A esse respeito, Woortmann E (1995, p. 63) afirma que todo parentesco é “ritual”. Nessa perspectiva, casamento, afinidade, descendência e compadrio são interpretados como sendo da mesma ordem, pois são construídos ritualmente. De acordo com a autora:

[...] todo parentesco é uma ficção, na medida em que é um construto cultural arbitrário dos próprios nativos, e na medida em que os antropólogos projetam sobre outras culturas uma categoria como “parentesco” para dar conta de categorias classificatórias que podem nada ter a ver com parentesco (WOORTMANN E., 1995, p. 63).

E, ainda segundo essa autora, as relações sociais em comunidades rurais são instituídas pelo parentesco, uma linguagem que exprime um “valor” e é justamente a ideia que as pessoas têm de pertencerem a um grupo com as quais compartilham um “sangue” comum que cria as condições para a produção de um “nós” que se opõe aos outros, os “estranhos”. Essa relação entre sangue e pertencimento ao grupo de parentesco pode ser observada a partir das categorias nativas de “dentro” e de “fora” operadas pelos agentes sociais para estabelecer limites entre os que pertencem a “família” e os que não pertencem.

Seu Teotônio, ao elencar os casais formados em sua geração, diferenciou os que casaram com parentes e aqueles que casaram com pessoas de “fora”, sendo estas àquelas que “nada tem a ver com a família, não tem raça da família”.

O sentido de família descrito pelo herdeiro denota que os parentes, na acepção nativa, são aqueles que têm uma origem comum, ou que afirmam descender de um mesmo ancestral, como define Augé (2003). O de “fora” é aquele com o qual não foi construído nenhum vínculo, nem real e nem fictício, ou seja, é de “outra família de gente”. Ser “outra gente” é viver e trabalhar fora da comunidade, possuir outros valores, ser de outra “raça”<sup>95</sup>, é também alguém com quem não se pode contar em momentos de privação.

A distância social e geográfica são princípios que perpassam a definição de fronteiras entre os negros de Narcisa e os de “fora”. Ao colocar em um quadro a proximidade de parentesco entre os cônjuges, observei que houve, em vários momentos da trajetória do grupo, a inclusão de pessoas de “fora” através de alianças matrimoniais, porém essas pessoas não foram elencadas como de “fora”, mas como “gente da gente”. Essa questão me instigou a questionar o que faz com determinadas pessoas sejam consideradas de “dentro” e outras de “fora”? Woortmann K (1987, p. 156) aponta que a distância é um princípio que opera no sentido de relativizar a importância da categoria “sangue” como princípio de inclusão/exclusão mais geral ao grupo de parentesco.

Seu Teotônio elencou três relações conjugais consideradas com de “fora” – a de Amândio, Ribeiro e Socorro. Amândio, tio de Teotônio, é casado com Dona Luísa, agricultora, filha de agricultores estabelecidos nas fronteiras das terras de Narcisa. Ribeiro, filho de Teotônio, é casado com Socorro Pinon, artesã, moradora de Belém. Socorro, filha de Teotônio, casada com Mundinho, agricultor, caseiro e filho de antigos moradores de área vizinha ao Narcisa.

Dona Luísa, embora seja antiga conhecida dos moradores de Narcisa, não frequenta a comunidade com assiduidade, não participa da associação quilombola e não se envolve com atividades que exigem apoio mútuo, em outras palavras, embora geograficamente próxima, social e afetivamente mantém-se distante, não compartilhando, os mesmos interesses. Socorro Pinon, casada com um morador, embora more na comunidade, tenha construído casa e se envolva nas atividades locais, é vista como alguém de “fora”, ou seja, não foi incorporada ao grupo de parentesco, pois não trabalha no lugar, não é considerada negra e não vive de acordo com o modo de vida local, fazendo com que os moradores de Narcisa não a reconheçam como um de “nós”. Socorro Pinon, embora geograficamente próxima, mantém-se socialmente distante. Já Mundinho, embora seja filho de agricultores, atualmente não vive de “roça”, seu

---

<sup>95</sup> Este termo, da forma como foi descrito pelo herdeiro, pode ser interpretado como sinônimo de família. Porém, em outros contextos, também é utilizado no sentido racial, para diferenciar as características étnicas e raciais entre eles e pessoas de “cor” diferente da sua.

sustento é obtido através do trabalho que realiza como caseiro na fazenda de Nazaré, uma vizinha local. Não trabalhar na terra e não se envolver em atividades desenvolvidas na comunidade, como as reuniões relacionadas à associação quilombola, isto faz de Mundinho, alguém considerado de fora.

Se levarmos em consideração que os laços de parentesco são construídos e fortalecidos na relação cotidiana, na troca recíproca de trabalho, objetos, instalações e apoio mútuo, pode-se observar que um ou outro elemento se faz ausente na relação construída com essas pessoas consideradas de “fora”. De acordo com Woortmann K. (1987, p. 156), os laços são mais fortes entre parentes “que vivem próximos um do outro e que mantêm contato constantemente; que se encontra, ademais, na mesma situação de classe e participam de interesses comuns”.

O de “fora”, portanto, não é apenas um estranho distante, mas um estranho próximo, casado com alguém de dentro, porém distante afetiva e socialmente, é alguém com quem as fronteiras sociais e étnicas não foram rompidas completamente, mantendo-os distantes ao não serem incorporados ao conjunto de normas, princípios, ideias e valores compartilhados pelo grupo.

O não parente também são pessoas que mantêm algum tipo de relação com a comunidade, porém, não compartilham dos mesmos valores e princípios, assim são descritos na categoria geral de “conhecidos”, como expõe dona Dica: “que não é parente é assim que nem a senhora, nós considera assim que seja de fora, que nem a Socorro, né, que nem assim essa irmã dela (Creusa). A gente diz assim, eu digo que é assim, que não é parente, mas já é conhecida da gente”<sup>96</sup>

Desse modo, o não parente, é o que “não é da geração da gente” como enfatiza essa interlocutora. Ou seja, não é da mesma família. Minhas características étnicas similares aquelas observadas pelo conjunto de “parentes” em Narcisa, não me torna, na observação de dona Dica, uma igual, pois eu não nasci no lugar, não trabalho no lugar e não me vínculo ao grupo por nenhuma via reconhecida como mobilizadora de parentesco.

Por outro lado, parentes são todos aqueles enredados na teia que enlaça numa descendência comum os herdeiros de Narcisa como descreve essa herdeira:

Parente que nós considera assim, é os primo, filhos da nossa tia são nossos parentes. Que nem olha lá pra Pimenteira o cumpadre Mané Juvenal que é o marido da cumadre Rosa, ele é filho duma tia minha que já morreu. Lá na Pimenteira são um bocado de

---

<sup>96</sup> Entrevista, outubro de 2013.



irmão, são tudo meus parentes porque são filho da minha tia. Aqui no Muruteauzinho é os irmã dele (Doca) aí são tudo meus cunhados, são tudo irmão dele, filhos da minha tia que já morreu, aí eu considero assim meus cunhados. Tudo eu considero que é meu parente. (Entrevista, outubro, 2013).

Oliveira (2005) observou que, para os “Benvindos” do território negro de Retiro, a expressão “todos nós aqui somos uma mesma família” expressa a ideia de uma descendência comum, através da qual os herdeiros traçavam suas fronteiras entre parentes e não parentes. De acordo com o autor:

No plano das relações entre as unidades domésticas, consideram que cada um deles tem sua família. Todavia, ao se definirem como uma totalidade em relação aos de fora, dizem que constituem uma grande família. [...]. A expressão – todos nós aqui somos uma mesma família – refere-se à origem comum que afirmam existir entre os integrantes do grupo (OLIVEIRA, 2005, p. 113).

Em Narcisa, a categoria família também é manipulada pelos agentes sociais a maneira dos herdeiros de Benvindo, como observou Oliveira (2005). Ou seja, no que concernem as relações internas, cada parente possui sua família (conjugal e/ou extensa), mas no plano geral em suas relações com os de “fora” se apresentam como uma única família descendente de um ancestral comum. Tal como entre os Benvindos, a “afirmação baseia-se no critério de descendência, mas, também, nas alianças estabelecidas através das uniões conjugais, tanto com os internos (entre membros do grupo) quanto com os externos” (p. 113).

Ao nível da norma, a solidariedade é mais forte entre os membros do grupo de parentesco, ou seja, entre as pessoas consideradas “gente da gente”, contudo, ainda dentro desse grupo maior de parentes, a distância como princípio, opera e define as relações de reciprocidade dadas no desenrolar da vida cotidiana. Como salienta Woortmann K. (1987) é dentro da família que se estabelecem os graus de “obrigação” moral que um parente tem com o outro. A família, nesse sentido, opera como um princípio moral no modo como os negros pensam e vivem suas relações sociais e familiares. Essa categoria norteia as relações de reciprocidade no grupo, uma vez que a troca se dá ao nível da família e não ao nível do indivíduo como se observa no que informa Socorro sobre sua inserção nas atividades na comunidade: “é porque eu sou descendente né, no caso, é porque eu sou filha da Narcisa”.

Na observação de Woortmann K. (1987) a obrigação de prestar auxílio a um parente vai se afrouxando à medida que este vai se distanciando do grupo de parentesco. Na tradução de seus interlocutores, à medida que o sangue ia “aguando”, as obrigações entre os parentes iam se reduzindo e até desaparecendo. Para o autor, “o contato com parentes depende de uma

combinação de fatores genealógicos, geográficos e sociais, todos referidos ao fator distância, assim como a fatores puramente idiossincráticos” (p. 174).

Em Narcisa, as famílias<sup>97</sup>, os grupos sociais que compreendem, “no mínimo, um homem e uma mulher, unidos pelos laços socialmente reconhecidos e mais ou menos duradouros do casamento, e um ou vários filhos nascidos desta união ou adotados” (AUGÉ, 2003, p. 44), ou seja, o conjunto de consanguíneos e afins formado no interior da categoria parentes (WOORTMANN K., 1987, p. 165) estabelecem suas próprias regras de reciprocidade. O que está relacionado tanto a alianças consanguíneas, afins, compadrio e amizade como a “distância geográfica”.

Verifiquei que é dentro dessa unidade de parentesco que os agentes sociais estabelecem normas e maneiras particulares de reciprocidade. A obrigação de apoio mútuo se dá mais densamente entre os parentes genealógicamente muito próximos, como entre pais e filhos e entre irmãos, na medida em que “a extensão colateral da família é uma extensão dos princípios de filiação e de irmandade, ou melhor, de uma combinação de ambos” (WOORTMANN K., 1987, P. 161).

Essa obrigação moral de auxiliar um parente próximo permanece mesmo quando a pessoa não mora na mesma casa ou nem mesmo na comunidade, pois “família, ao contrário de grupo doméstico, não implica necessariamente a coabitação”. Os laços, independentemente do lugar onde estejam, permanecem e, em muitos casos, são reforçados, o vínculo “continua a existir mesmo que os seus membros residam separadamente” (AUGÉ, 2003, p. 44).

Essa assertiva se elucida a partir das relações estabelecidas no cotidiano da comunidade quando a troca ocorre de várias maneiras, perpassando a relação entre os membros de um mesmo grupo familiar e entre as unidades familiares da parentela. O trabalho no roçado é realizado pelos membros do grupo familiar. Esposos e esposas se “ajudam” mutuamente, complementando um o trabalho do outro nas atividades produtivas, como a produção de roças e fabricação de farinha.

---

<sup>97</sup> Verifiquei que apenas uma unidade residencial era formada por mãe viúva e filhos solteiros e uma composta de marido e esposa sem filhos. Dessa forma, uso tal definição baseada no que observei para a comunidade de forma geral. É preciso esclarecer, portanto, que a composição das unidades familiares indica o ciclo de vida de cada uma em sua trajetória. Outra definição de família é dada por Pina-Cabral (2003, p. 120) “uma família é um grande grupo de pessoas que se sentem associadas umas as outras por terem participado conjuntamente, em momentos geracionais anteriores, no processo de reprodução social” e acrescenta o autor “pois não é geralmente possível estabelecer qual o número preciso de pessoas que compõem uma família, nem podemos afirmar que elas partilhem da mesma definição”.

A maioria de tudo eu faço, ajudo ele fazer, às vezes faço só, quando não dá pra ele ir eu vou só. Só não farinha que eu não faço só, mas arrancar mandioca às vezes arranco só, quando ele tá ocupado trabalhando com alguém eu me meto pra fazer e faço só. Mas, a maioria das coisas, faço junto com ele, ele não deixa eu trabalhar só, aí eu faço junto com ele (Arlete, entrevista, 04/07/2013).

O casal recém-formado depende do apoio de suas famílias de origem para se estruturar enquanto família. Arlete, por exemplo, aciona tanto a rede familiar do marido quanto a sua para desenvolver suas atividades enquanto agricultora, mãe e dona de casa. Casada com Antônio, filho de Teotônio e Faustina, construiu a casa estrategicamente próxima da casa da sogra. Quando precisa ir para o roçado junto com o esposo ou sozinha, como relata, conta com o apoio da tia e sogra para “olhar” seus filhos que, ainda pequenos, não podem ajudá-la em suas tarefas domésticas: “tem dia que eu digo tia dá uma olhada no Alessandro pra mim, a Darlene ainda é criancinha. Eu deixo as coisas feitas pra eles quando eu vou sair, negócio de fogo eu não gosto que mexam com fogo”<sup>98</sup>.

Não é raro a mãe e um irmão solteiro de Arlete que moram em outra comunidade, denominada de Muruteuazinho, estarem em Narcisa prestando algum auxílio à parenta. Do mesmo modo, Arlete costuma ir ajudar a mãe, viúva, em seu local de residência. A distância geográfica, neste caso, não implica na diminuição da obrigação prescrita pela proximidade genealógica entre membros de uma mesma família.

Entre os parentes que migraram para áreas urbanas, como descrevi no capítulo anterior, longe de romper os laços com os parentes que ficaram, são elos estratégicos para o acesso a bens e serviços só disponíveis nas cidades.

Genealógicamente falando, os laços entre pais e filhos e entre irmãos equivalem-se, são da mesma ordem, porém, tanto Woortmann K. (1987) quanto Sarti (2009) reconhecem que o mais alto grau de obrigação ocorre na relação entre pais e filhos. O autor observou que entre os pobres da periferia de Salvador a relação mãe-filho é central, enquanto Sarti verificou que, para os pobres da periferia de São Paulo, embora a mãe tenha papel crucial na rede de parentesco, não se pode excluir o papel complementar masculino, muito embora ocorra um deslocamento do papel social do pai para outros homens da família, considerando a fragilidade das uniões conjugais.

Em relação ao Narcisa, a análise de Sarti (2009) é mais adequada, uma vez que na comunidade a filiação é lida como cognática, ou seja, é transmitida por duas linhas distintas,

---

<sup>98</sup>Arlete, entrevista, julho de 2013.

tanto pelo pai quanto pela mãe. Em outras palavras, esse tipo de filiação também denominada de filiação bilateral prescreve que “em princípio, todo o individuo tem direitos e obrigações, deveres e privilégios idênticos para com os seus parentes maternos e paternos” (AUGÉ, 2003, p. 22-3).

Os filhos tem a obrigação de ajudar seus pais em qualquer momento da vida. De acordo com o costume local, um filho ou uma filha deve cuidar dos pais quando já estão velhos e sem condições para o trabalho na roça. Abandonar os pais é moralmente recriminado na comunidade. Os filhos já casados devem ficar morando próximo dos pais para prestar-lhes auxílio quando necessário. Seu Teotônio informa que retornou para o Sítio Narcisa para não deixar os pais, já idosos sozinhos, “depois que me casei aí pra não deixar os velhos só pra cá nós viemos. Eles vieram na minha frente, e nós viemos mais atrás”. Situação vivida por Dona Dica após casar com Seu Doca:

Nós ainda moramos no Muruteauzinho perto da mãe dele depois nós moramos lá pro Pimenteira pra perto da minha mãe, aí depois que nós tivemos nosso primeiro filho nós fomo morar perto da mamãe, aí depois nós viemos pra perto do pai dele. O pai dele queria que nós morasse perto dele, aí nós viemos morar perto do pai dele (Entrevista, julho, 2013).

Em Narcisa, a relação de troca imbrica distância genealógica e geográfica. A dádiva e a contra dádiva entre os parentes próximos que moram na comunidade e trocam diariamente serviços, informações, alimentos, ajudas, cuidados, constitui-se numa obrigação muito mais intensa do que entre os parentes que moram longe e não se comunicam com os que ficaram ou aqueles que se encontram na categoria geral de aparentados.

No plano interno, os agentes sociais estabelecem diferenças entre o parente próximo e o parente distante e ainda entre parente e aparentado. O parente próximo (“chegado”), no plano genealógico são os descendentes dos casais fundadores, incluindo-se aí tanto consanguíneos quanto afins (incluídos na categoria de “dentro”). Já o parente distante, se distancia do grupo à medida que o sangue vai “aguando”, ou seja, vai se misturando com “outra família de gente”, pois, “parentes são mais próximos quando o “sangue” é o mesmo e mais remotos quando “existe muita mistura” (WOORTMANN K., 4987, p. 152).

Porém, essa diferença se manifesta mais na prática, nas relações cotidianas entre os que moram e trabalham no lugar e os que não moram e nem trabalham no lugar<sup>99</sup>. Nesse

---

<sup>99</sup> Como observou Oliveira (2005, p. 120), para os Benvindo, “trabalhar fora é encontrar-se fora das estratégias de reprodução do grupo como uma unidade camponesa sobre uma terra indivisa e é deixar de ser de dentro, apesar de continuarem parentes”.

sentido, a distância geográfica, é a mais acionada pelos agentes sociais como elemento que define o “distante” e o “próximo” (“chegado”). O “distante” não deixa de ser parente, nem herdeiro, porém, é alguém com quem não se tem muito contato porque moram longe um do outro, não se visitam com regularidade, custa “ter entrosamento”, como dizia seu Teotônio. É alguém que incorporou outro estilo de vida que não compartilha mais dos mesmos princípios e interesses em comum, porque foi embora para outro lugar, porque casou com “outra família de gente”, como expôs seu Teotônio em relação ao filho Raimundinho, que foi para São Paulo trabalhar na construção civil: “[...] agora o Raimundinho tá pra São Paulo e se ele casar lá, se ele casar pra lá aí pronto vai ficar difícil ele ver a família dele. Só se ele trazer a família dele pra gente ver porque a gente mesmo por lá a gente não vai”.

A categoria “aparentado” de acordo com Woortmann K. (1987, p. 165) “engloba aqueles que se presume serem consanguíneos, mas cuja relação exata é desconhecida, aqueles que se sabe consanguíneos, mas num grau de parentesco mais remoto, assim como também são (alguns) afins” (ou seja, parentes de parentes inseridos na rede de parentesco via alianças matrimoniais). Um aparentando, na leitura nativa, é um ente da família, mesmo que não seja “encostadinho”, mas por se presumir algum vínculo com a rede de parentes, considera-se como “sendo da família também”.

Enfim, em Narcisa, num primeiro plano, não se observam diferenças qualitativas entre os membros do grupo autodesignados como uma única e grande família, porém é nas relações cotidianas que as formas de classificação e diferenciação entre os membros da grande família e entre as unidades familiares vão se mostrando, momento em que o pesquisador se vê diante de uma complexa rede de parentesco. É nestes momentos, por exemplo, que se revela a forma particular de manipulação que os nativos acionam para diferenciar e classificar pessoas aparentemente “iguais” em categorias que exprimem distâncias e proximidades genealógicas, sociais, geográficas e afetivas, diferenciando parentes de estranhos no plano das relações externas e no plano das relações internas diferenciam parentes próximos de parentes distantes.

Dessa forma, o tamanho do universo de parentesco pode depender, inclusive, dos diferentes significados atribuídos a essa forma de classificação pelos diversos grupos sociais e das múltiplas possibilidades que os agentes sociais acionam para manipular e controlar a genealogia, quando esta é significativa para determinar o pertencimento ao grupo social e estabelecer regras efetivas para o vínculo conjugal.

### 3.2.– “Do gosto dos pais”: definindo as regras do casamento

*[...] Depois que eu me casei ainda fiquei por ainda uns cinco anos (morando com papai). (P – casou com uma pessoa de lá mesmo?) foi, senhora, com conhecido nosso. (P – primo da senhora?) foi primo, mas assim de longe já, quase meu tio, mas bem de longe, a mãe dele já era segunda tia da mamãe já, e aí nós ficamos tudo junto, andamos nas festas, e aquele amor foi que se agradou, se entranhou, até que se casamos, ele mandou me pedir e nós casamos e estamos vivendo até hoje graças a Deus<sup>100</sup>*

*A endogamia, ademais, reduzia os riscos envolvidos na aliança e facilitava os cálculos, pois tratava-se sempre, não só de fazer alianças, mas de evitar a méssalliance. Além disso, nas regiões de herança igualitária, era a solução para manter a terra no interior da família. De fato, se a herança igualitária fragmentava a propriedade, o casamento consanguíneo, e no lugar, reaglutinava as terras<sup>101</sup>*

O processo de formação e de reorganização social dos negros de Narcisa se iniciou, segundo suas narrativas, com as uniões conjugais estabelecidas entre os descendentes dos casais fundadores (Nunes/Marcela e Filipe/Suzana), ou seja, pessoas que tinham em comum a origem africana e a experiência do cativo e liberdade que, ao que tudo indica, ocorreu ainda no período de vigência da escravidão e permaneceu no período de pós-abolição<sup>102</sup> como pude constatar em minhas conversas com os herdeiros de Narcisa.

O casamento entre iguais – irmãos de origem (africana) e/ou de uma experiência comum de cativo e liberdade construiu a terra patrimônio e, ao mesmo tempo, manteve sua indivisibilidade por gerações. Em Narcisa, terra e casamento (e eu diria também identidade étnica) estão imbricados em seu processo de territorialização, uma vez que, em comunidades rurais, as regras de casamento são definidas para preservar o patrimônio, como afirmam Woortmann e Woortmann (1993, p. 90). De acordo com os autores:

Em muitas sociedades camponesas, o casamento é uma prática estreitamente vinculada aos padrões de herança, e estes se voltam para a preservação do patrimônio. Como disse Bourdieu (1980), o verdadeiro sujeito das trocas matrimoniais é a terra. [...]. Em várias dessas sociedades, a terra, mais do que uma propriedade individual, é um patrimônio familiar que deve ser mantido indiviso.

<sup>100</sup>Dona Otília falando de suas histórias de “amor”. Entrevista: 15/03/2000. In: TRINDADE e NOGUEIRA, maio de 2000, p. 69.

<sup>101</sup>Woortmann e Woortmann, 1990, p. 21.

<sup>102</sup>O historiador Robert Slenes (2011, p. 17-8) apresenta uma importante contribuição para o estudo da família negra escravizada no Sudeste Brasileiro, o que possibilita pensar o sistema simbólico do outro a partir de seus próprios valores e representações. O autor objetivou mostrar com o texto resultante da pesquisa realizada em Campinas, no Oeste Paulista, “a significativa presença da família escrava – sobretudo a conjugal, mas também a extensa e a intergeracional – nas fazendas e propriedades medianas das áreas de *plantation* do Sudeste, desde o final do século XVIII até a abolição” e também “recuperar (...) os significados da família e do parentesco – metaforicamente, a flor na senzala – para os próprios escravos”.

De acordo com Leach (*apud* COSTA FILHO, 2008, p.148) as regras de transmissão de herança devem ser analisadas no contexto do sistema de parentesco de cada sociedade, pois para ele as “regras de parentesco são altamente flexíveis e são constantemente adaptadas aos fatos físicos imutáveis da agricultura e do sistema de irrigação”. Nessa mesma linha, Costa Filho (2008, p. 141) analisou entre os gurutubanos a relação entre territorialização e casamento ressaltando “como o parentesco exprime padrões de comportamento específicos em um sistema “agonístico”, adaptando regras e papéis ao contexto de “pobreza material””.

Entre os gurutubanos, a regra matrimonial que prevalece é o casamento preferencial entre primos, “só parente com parente”. De acordo com o autor, “a endogamia (de lugar, de sangue) é bastante comum neste contexto e normalmente está associada ao casamento entre primos, sejam eles matri ou patrilaterais” (COSTA FILHO, 2008, 144).

No território negro de Retiro, Oliveira (2005) observou uma relativa frequência de casamentos entre descendentes de africanos escravizados interpretados pelos nativos como sendo derivado de seu passado histórico. Em Retiro, herança, identidade étnica e descendência se alinham à posse coletiva da terra. A esse respeito, afirma o autor:

Mais do que determinados pelos entraves e barreiras colocadas pelo preconceito de cor e pela discriminação dos brancos em realizar uniões conjugais mistas com os negros, como se verifica na análise de Monteiro (1985) e Baiochi (1983), considero que as uniões conjugais internas em Retiro são relações de alianças que se estabelecem associadas à indivisibilidade e a não fragmentação da terra. Tais uniões constituem, também, uma das dimensões do processo de territorialização ou de reorganização social (OLIVEIRA, 2005, p. 111).

Oliveira (2005) ressalta também que a família é a instituição central em torno da qual as alianças matrimoniais são estabelecidas. Inspirado em Lévi-Strauss (1983) afirma que “são as famílias (em Retiro) que estimulam o casamento para se aliarem umas às outras” (OLIVEIRA, 2005, p. 111). Em outro contexto, ainda pensando na relação entre a categoria família e os vínculos conjugais, Aguiar (2009) verificou que entre os cearenses migrantes residentes em Santarém, no interior do Pará, o casamento preferencial, num plano interno, dava-se entre primos e, num plano externo, entre o grupo de origem, os cearenses. Para entender como o mercado de casamento estabelecia-se e perpetuava-se entre esse grupo, a autora se inspirou no conceito de “família como um valor” de Sarti (2009), ou seja, buscou compreender no “fluxo da vida cotidiana” qual o significado dado pelos agentes sociais a tal categoria. O sentido de família idealizado pelos cearenses, em contexto migratório, de acordo com Aguiar (2009, p. 58):

É utilizado para garantir a integração ao grupo, estabelecendo a socialização entre as gerações, garantindo o processo de iniciação no trabalho, no namoro, nos negócios, no clube ou mesmo na vida política. Assim, ser reconhecido e reconhecer-se como “sendo da família” atribui a essas pessoas a identidade necessária para circular no grupo e usufruir das redes de apoio social ou financeira.

As etnografias citadas revelam que os agentes sociais em contextos diversos (rurais ou urbanos) aliam suas escolhas matrimoniais aos interesses relativos ao grupo de parentesco (de origem, no caso dos cearenses), sociais e étnicos. A categoria família, nesses contextos, é central como mobilizadora de alianças matrimoniais entre as unidades familiares. A regra que prevalece, nesse sentido, é a endogamia, seja de grupo, de sangue, de lugar ou étnica, pois, como sugere Oliveira (2005, p. 113), “os casamentos endogâmicos são, também, aqueles preferenciais ou prescritos socialmente entre os membros de uma mesma etnia, uma mesma religião ou classe social”.

Esses autores, entre outras coisas, informam que a escolha do cônjuge preferencial dá-se ao nível da norma prescrita, aceita, praticada e reconhecida socialmente pelos agentes sociais, mesmo que seja descrito como resultante do encontro entre duas pessoas enamoradas.

Em comunidades rurais, em que as regras se aliam à preservação do patrimônio do grupo (a terra), tais regras são, sobretudo, para garantir a reprodução do grupo na sua totalidade, ou seja, tanto em sua materialidade quanto em seus valores. Nesses contextos, de acordo com Woortmann e Woortmann (1993, p. 92) a família (“pessoa moral”) expressa uma totalidade que subordina as preferências individuais às necessidades da reprodução camponesa.

Em Narcisa, observei que ocorrem certas semelhanças com as etnografias citadas, no que concerne a endogamia como regra que define as relações conjugais verificadas.

As histórias de “amor” contadas por homens e mulheres de Narcisa, especialmente por estas últimas que, entre uma tarefa e outra, iam revelando particularidades de suas vivências conjugais ressaltavam a endogamia como regra matrimonial. E, para, além disso, suas histórias de vida particulares diziam muito de seu grupo de origem, em especial das regras que orientavam socialmente as escolhas de seus parceiros afetivo-sexuais. Suas histórias falavam de um certo costume local de parente casar com parente. “Aqui o nosso costume é de primo casar com primo. A gente cresce tudo junto, aí quando vê um já tá casando com outro e é assim”, dizia dona Dica numa das várias vezes em que estive em sua casa conversando sobre essas histórias.

Conversei mais detidamente sobre casamento e relações familiares com as mulheres, embora tenha tocado neste assunto com os homens. Poucos falavam de suas experiências



conjugais comigo, apenas Seu Teotônio me relatou longamente como conheceu a esposa e consumou o casamento. Durante minha estada em campo não me dei conta deste fato, só em casa, analisando as entrevistas, percebi por que as mulheres ficavam mais a vontade para tratar deste assunto comigo.

Na comunidade há assuntos tidos como “coisa de mulher” e outros tidos como “coisa de homem”, da mesma forma, há certos assuntos que só devem ser tratados entre pessoas do mesmo sexo e que compartilhem experiências em comum. Falar de casamento (de “amor”) é coisa de mulher, ademais de mulher casada. Falar sobre isso soava como assunto “entre comadres” para utilizar uma expressão local.

Assim, as noções de gênero que orientam perfis e papéis de homens e mulheres e o status civil (reconhecido socialmente) pelo grupo mediou meus movimentos em campo.

Ainda em campo, percebi que o espaço social se organizava em dois polos generificados, em outras palavras, havia espaços de domínio masculino e espaços de domínio feminino e, mais ainda, de casados e de solteiros. Estes espaços marcam a posição da pessoa e suas práticas. A circulação em um dos espaços interdita ou ao menos dificulta o acesso ao outro.

Diante disso, me vi numa situação, no mínimo embaraçosa, quando cheguei ao Narcisa e não me aliei a nenhum dos espaços socialmente delimitados, circulava entre homens e mulheres, casados (as) e solteiros (as). E como circulava pela comunidade com os filhos solteiros do casal que me hospedou, despertei algumas dúvidas sobre meu status afetivo sexual. Depois fui observando a forma como era vista pelas pessoas com as quais eu interagira ou tentava interagir. Percebi (penso eu) que para os homens era vista como uma mulher solteira, portanto, uma possível parceira para estabelecer vínculo conjugal. Para as mulheres solteiras era como uma amiga com quem podiam dividir suas expectativas, dúvidas e sonhos. Entre as mulheres casadas não tive muito acesso, apenas conversávamos quando estavam todos reunidos nos quintais. Havia uma curiosidade sobre a minha vida, as perguntas eram direcionadas para o meu status conjugal. Perguntavam-me sobre filhos, se era casada, se meu marido/namorado não se incomodava porque eu estava longe.

Saber que eu era/sou casada me possibilitou o acesso às casas das mulheres casadas e suas histórias de “amor”, seus “dramas” e “traumas” (WOORTMANN e WOORTMANN, 1993).

Benedita, Dica, Faustina, Arlete, Marcilene, Nilda, a partir de suas experiências conjugais, revelaram-me uma recorrência de casamento entre parentes, o que me levou a pensar que em Narcisa a endogamia de lugar e sangue (e étnica) prevalece como regra

matrimonial. Meus dados me levaram a perceber um padrão de conjugalidade para o grupo que, se não corresponde ao modelo dominante, revela-se como um modelo (alternativo?) entre os vários modelos em jogo<sup>103</sup>.

Fonseca (2006, p. 21), a partir da análise da recorrência de circulação de crianças em camadas populares, propõe uma abordagem que relativize esses modelos de família e ponha em suspensão a comparação com os modelos dominantes. Para esta autora, “O que se constata é um enorme leque de práticas de organização doméstica e social, dando prova da criatividade dos humanos para inventar formas culturais conforme o contexto em que vivem”. Mas, como sugere Woortmann e Woortmann (1993, p. 119) sobre a fuga, é preciso acautelar-se, pois nesse jogo de trocas matrimoniais há limites socialmente admissíveis dados pelas regras socialmente postas (impostas).

Assim, verifiquei que o casamento do “gosto dos pais” (e porque não dizer do grupo de parentesco) é aquele realizado entre primos. De acordo com as narrativas, deve ser entre primos de segundo grau, porém, há expressiva recorrência de casamentos entre primos de primeiro grau<sup>104</sup>. As irmãs Dica e Faustina casaram com primos, ou seja, realizaram casamento “do gosto dos pais”. Dona Dica relata como os pais “induziam” a filha a escolher o parceiro ideal e assim realizar um casamento “do gosto dos pais”:

De primeiro era assim, a mãe e o pai que escolhia. Se tivesse uma filha, ela fosse numa festa e fosse dançar, fosse namorar que não fosse do gosto da mãe nem do pai quando chegava na casa ela prometia era peia e era pra deixar porque não era do gosto dela nem era do gosto dele, aí o que era que a gente fazia deixava aquele um aí. Aí se ela dissesse olha, mas antes tu tivesse dançado, namorado com fulano, aí a gente já sabia que era do gosto dela, aí já ia deixar aquele um que não era do gosto e ficar com aquele que era do gosto (Entrevista, outubro de 2013).

A mãe e o pai se encarregavam de encaminhar os filhos (neste caso as filhas) ao casamento ideal. A mãe deveria cuidar para que a filha escolhesse ou pensasse que estava escolhendo um parceiro de acordo com o gosto do pai. Porém, caso a filha, mesmo sob a orientação da mãe, não se enquadrasse nas normas de comportamento ideal para as moças, sua atitude seria repreendida com uma surra aplicada pelo pai.

O relato dessa interlocutora sugere que os pais exerciam seu poder para garantir que as filhas casassem com parceiros de dentro do grupo de parentesco para assim manter o padrão

---

<sup>103</sup>Para outras abordagens sobre a família como categoria de análise ver Azevedo (1961); Wagley (1977); Corrêa (1982); Durhan, 1983.

de conjugalidade e também o patrimônio do grupo. Mas uma questão ainda me instigava, esse controle se destinava a ambos os sexos ou somente às mulheres?

Certo dia, conversando com Seu Teotônio, ele me disse que “o costume nosso mesmo é de casar só com parente, mas, já agora já casa com de fora, como o Ribeiro e a Socorro, mas é mais o homem, porque é muito difícil as mulheres saírem também, não saem não”. Quando perguntei a Dona Dica se seus pais orientavam também seu irmão sobre a escolha do parceiro ela respondeu assim:

Não, mais era das mulheres, porque era nossas mães que ficava assim falando, nosso pai falava assim. (...). Se fosse uma pessoa de fora não se ajuntava não porque ninguém conhecia, não sabia da onde era, não sabia que nação era, se fosse dos tempos dos primeiro dos antigos nossos não, não se ajuntava não (Entrevista, outubro de 2013).

Essas narrativas sugerem que o controle dos pais se voltava com mais frequência sobre as mulheres, embora tanto homens quanto mulheres fossem afetados pelo padrão de conjugalidade compartilhado pelo grupo, como revelam as expressivas uniões conjugais entre os parentes. Então, a questão seguinte é por que esse controle era mais exacerbado sobre as mulheres? A resposta pode estar no regime de partilha da herança. Em Narcisa, a herança é igualitária, todos herdaram, tanto homens quanto mulheres. Neste caso, a endogamia de lugar e de sangue opera no sentido de manter a indivisibilidade da terra, pois na leitura de Woortmann e Woortmann (1990, p. 21) enquanto a herança igualitária fragmenta a propriedade, o casamento consanguíneo e no lugar possibilita a recomposição da terra dividida.

Em Narcisa, embora a partilha da herança seja igualitária, o costume local, após o casamento, é conduzir a esposa ao sítio do marido, mas em casos em que o marido é de fora e não possui terras, cabe ao pai da noiva ceder um pedaço de chão ao novo casal e garantir a reprodução camponesa. A chegada de um estranho à família poderia/pode causar algum transtorno na comunidade, pois no entendimento dos moradores é mais difícil um homem de fora se adequar aos costumes locais do que uma mulher<sup>105</sup>.

Na interpretação de Van Gennep (1977, p. 121), o casamento, como rito de passagem, presume a incorporação de um “estranho” ao convívio coletivo e, como aliança, envolve para além de dois indivíduos, dois ou mais grupos familiares. De acordo com o autor, sua realização caracteriza-se como uma “perturbação social”, na medida em que o deslocamento

---

<sup>105</sup> Oliveira (2005) e Acevedo e Castro (2004) narram alguns problemas ocasionados por cônjuges masculinos “estranhos” nas comunidades em que realizaram trabalho etnográfico.

dos indivíduos de um grupo para outro determina ou pode determinar “uma ruptura de equilíbrio”.

Casar entre parentes refere-se também ao casamento entre parentes inseridos no grupo de parentesco via alianças matrimoniais. Marcilene, por exemplo, se inseriu no grupo através da união da avó Brígida com o senhor Marcedônio. O rearranjo conjugal entre Brígida e Marcedônio possibilitou outros arranjos conjugais considerados de “dentro”<sup>106</sup>. Marcilene, ao ser incorporada no grupo através da união conjugal da avó, se inseriu no grupo dos cônjuges potenciais para o casamento ideal. Casou com Chagas, filho de Mauro e Benedita, ambos parentes consanguíneos de Marcedônio. Assim, o casal realizou um casamento de acordo com os costumes locais.

O compadrio<sup>107</sup> como mobilizador de parentesco, um parentesco ritual como traduzem os antropólogos, em Narcisa também se encarregou de criar e fortalecer as alianças entre as unidades familiares. Os filhos de um compadre/comadre são considerados como se fossem da família. Em muitos casos são de fato, uma vez que o compadrio apenas reforça vínculos parentais já estabelecidos pela consanguinidade e pelo casamento. Assim, são parceiros potenciais para estabelecer vínculos conjugais com os moradores de Narcisa. Dona Nilda casou com o filho de um compadre de seu pai que morava em área “encostadinha” das terras de seus parentes. Esse compadre também pode ser um vizinho próximo com quem os negros de Narcisa trocam serviços, informações e amizades. Os vínculos, com o passar do tempo, vão se consolidando de tal maneira que, em determinados momentos, já não sabem precisar a qualidade da relação de parentesco, pois vivem como se fossem parentes.

Casar entre parentes é visto pelos moradores de Narcisa como um costume que foi passando de pais para filhos, como diz dona Nilda, “acho que é porque eles vão vendo aí vão fazendo também, né?”. Os herdeiros do território negro de Retiro, que tem práticas conjugais semelhantes as dos negros de Narcisa, interpretam suas uniões conjugais “entre parentes” como uma tradição que tem assegurado a indivisibilidade de suas terras. De acordo com Oliveira (2005, p. 118) “uma das razões que levou a potencialização da concepção de terra em comum associada à tradição dos casamentos entre parentes, herdada dos antepassados, está o fato de o grupo ter aumentado de tamanho, não dando mais para incorporar pessoas de fora”. Neste sentido, as práticas conjugais observadas entre os negros de Narcisa não estão

---

<sup>106</sup> Todos os filhos de Brígida casaram com filhos (as) de herdeiros consanguíneos. Através do casamento se tornaram herdeiros também. Essa estratégia de casamentos internos consciente ou inconscientemente diminuiu a possibilidade de fragmentação da área dos herdeiros.

<sup>107</sup> Sobre a manipulação do compadrio como parentesco ritual em uma comunidade quilombola, ver: Oliveira (2005).

desvinculadas do cálculo camponês que, segundo o autor, “relaciona o tamanho da terra ao número de membros da família”.

Ainda sobre esse tema ele continua:

Os casais de parentes que se uniram pelo casamento alegam que já tornou uma tradição aceita pelos moradores o fato de casarem entre si e afirmam que, pelo fato de terem convivido no mesmo espaço desde a infância, se conhecem muito melhor, se gostam muito mais e que o casamento entre primos é melhor do que com pessoas de fora (OLIVEIRA, 2005, p. 118).

Em Narcisa as alegações são semelhantes, contudo, há vários casos de casamentos com pessoas de fora. Esses casamentos, embora seja o oposto dos casamentos com parentes, não causam, segundo meus interlocutores, transtornos na comunidade, desde que o cônjuge que entrou no grupo incorpore os valores e as normas locais. Um desses valores é manter as alianças entre as unidades familiares, que consiste na troca de bens e serviços nos roçados, na fabricação da farinha, na troca de informações, cuidados com filhos pequenos, idosos e doação de alimentos. Um valor fundamental que deve ser incorporado pelo cônjuge de fora é a impossibilidade de apropriação privada da terra e sua fragmentação.

Pude verificar que a entrada de pessoas “estranhas” na rede de parentesco é recorrente em vários momentos da trajetória do grupo. Os de fora, contudo, vão se tornando como se fossem “de dentro”. Tem-se a impressão, pela análise das narrativas, de que todos os herdeiros descendem de um tronco comum e que não houve mistura com os de fora. Porém, a análise da proximidade de parentesco entre os cônjuges diz o contrário.

Estas pessoas inseridas na rede de parentesco através do casamento fixaram residência, “botaram roça”, estabeleceram laços de solidariedade com os demais e foram se tornando de dentro. Se tornando de “dentro” foram reconhecendo os códigos sociais para ingressar na rede de troca de bens e serviços disponíveis em Narcisa.

A incorporação de valores e princípios compartilhados pelo grupo se tornou em passaporte para a inserção dos cônjuges de “fora”, vistos como “iguais”, relação em que não se observa diferenças entre o consanguíneo e o afim. Observei que essa categoria de cônjuge, numa geração é descrita como de fora e, em outra, aparece como de dentro. Essa situação aponta elementos para afirmar que em Narcisa a identidade social dos cônjuges de “fora” é relacional, ou seja, é um status fluído, diferenciando-se, por exemplo, das situações analisadas

por Godói (1987)<sup>108</sup> e Soares (1987)<sup>109</sup> em que se observa uma fixidez na posição que ocupam na rede de parentesco.

As uniões conjugais internas que causam constrangimentos são aquelas realizadas entre tios(as) e sobrinhos(as). Dona Benedita conta que quando casou com o tio Mauro foi severamente punida pela mãe, embora não tenha sofrido nenhuma sanção coletiva, pois a surra que a mãe lhe aplicou “apagou” a mácula causada por ter violado os limites de interdição ao cônjuge. Outro caso, falado com muita cautela e sigilo por Dona Dica, ocorreu com seus sobrinhos Di (filho de Benedita) e sua sobrinha, filha de seu primo. Em ambos os casos os casais não viveram juntos por muito tempo. Dona Benedita ficou viúva pouco tempo após casar e seu filho logo se separou da esposa. As uniões que romperam os limites socialmente estabelecidos para o casamento dentro do grupo são destinadas a “dar errado”, como diziam os herdeiros. “Não vive não, não sei por que”, dizia Dona Dica quando me contava sobre essas uniões.

Como já me referi, o casamento realizado entre os parentes, caracteriza-se como endogâmico e preferencial. A regra define que o cônjuge preferencial deve ser o parente, embora, como mostram os meus dados de campo, haja muitas uniões com os não parentes. Uma recorrência dessas uniões é com os índios Tembê<sup>110</sup>.

Verifiquei que os casais resultantes dessa união estão morando na aldeia. Estes casamentos ajudam, inclusive, na reprodução social dos negros de Narcisa, uma vez que ao migrarem e tornarem-se herdeiros do território da etnia Tembê, na Reserva Indígena Alto Rio Guamá, liberam as terras para os outros herdeiros se reproduzirem enquanto herdeiros de uma tradição camponesa.

Coelho (2014, p. 154) refletindo sobre a presença de não indígenas nas aldeias em que realizou pesquisa da etnia Tembê, relata no caso específico dos negros de Narcisa que “a permanência de quilombolas e aceitação deles em meio aos Tembê é percebida por, apresentarem semelhanças ao modo de vida Tembê, o que mostra que o espaço da aldeia é

---

<sup>108</sup>Godói (1987), citada por Woortmann E. (1995), concentrou seus estudos em Zabelê, também no Nordeste, e lá observou que o ideal de casamento era entre os parentes. Nesta comunidade, o padrão de casamento era endogâmico e preferencial, mais do que prescritivo. De acordo com Woortmann E. (1995, p. 252), dadas algumas diferenças é certo que “a ideologia do grupo privilegia a endogamia, isto é, o casamento entre primos, desde o ângulo de uma descendência comum [...]. Fica claro, por outro lado, o significado da residência como critério de parentesco, de forma análoga à categoria primo em Lagoa da Mata”.

<sup>109</sup>A comunidade Olhos d'Água, observada por Soares (1987), também citada por Woortmann (1995) como parâmetro de análise se define pelos binarismos forte/fraco, de dentro/de fora. O casamento, nesta última comunidade, é preferencial, ou seja, deve ser realizado por pessoas “de dentro”, descendentes dos ancestrais fundadores.

<sup>110</sup>Sobre a posição social que os cônjuges quilombolas ocupam nas aldeias que compõem a Reserva Indígena Alto Rio Guamá ver Coelho (2014).

negociado”. Essas pessoas “vivem em meio ao grupo gozando de direitos e deveres presentes no contexto das aldeias”, mas, o autor ressalta que estar inserido no grupo não significa ausência de conflitos e divergências internas (COELHO, 2014, p. 152).

Em Narcisa pude constatar que há limites sociais para inclusão de pessoas de fora no grupo via alianças matrimoniais. No relato de dona Dica, é possível perceber que certas categorias sociais não são bem vistas pelos negros de Narcisa, como os genericamente classificados de “maranhenses” e “cearenses”:

Do gosto era assim conhecido, né. Quando era uma pessoa que já sabia, já conhecia a que tempo, já sabia da família que era uma pessoa bom que sabia o que a pessoa era o que não era, que era do gosto. Negócio de maranhense porque de primeiro era assim negócio de maranhense quase nós não conhecia aqui, quando vinha morar maranhense do Maranhão pra cá pro Pará todos nós paraense dizia que vinha corrido de lá e nossa mãe dizia que não queria por causa que todo maranhense que sai do Maranhão pra cá vinha corrido (Entrevista, 03/10/2013).

Quando pergunto se a interdição se voltava apenas para os maranhenses, ela continua:

Não. Era com maranhense, era com aquele outro, como é...cearense, esses assim nera, por causa que da nossa nação, dona Conceição, de gente, era uma gente, sabe como assim, porque ninguém tinha estudo, era uma gente muito, que não conhecia a realidade, não sabia como era as coisas, não conhecia, sei lá, ai ficavam dizendo essas coisas (Entrevista, 03/10/2013)

O “maranhense” e o “cearense” pode ser qualquer estranho, não necessariamente vindo do Estado do Maranhão ou do Ceará, mas um “forasteiro” distante do alcance social dos negros de Narcisa. Estes estranhos são vistos como possíveis causadores de perturbação social e capazes de desequilibrar a ordem social, uma vez que são dotados de outros valores e ideais quanto ao uso da terra, por exemplo.

“Minha mãe cansava de dizer que não gostava de “maranhense”, “cearense” porque não sabia de onde vinha”. Nesta frase da herdeira é possível verificar a importância da categoria família para os negros de Narcisa, pois a origem, a família, é uma credencial para inserir positivamente um novo membro ao grupo de parentesco.

Atualmente, os vínculos conjugais são mais recorrentes com pessoas de “fora” da comunidade (mas, nem tanto, como veremos). Uma das razões indicadas pelos moradores é a redução da população por conta das migrações para outras áreas e também a própria vontade dos jovens que, ao saírem para estudar e trabalhar fora, e terem contato com moças e rapazes de outros lugares não querem mais casar com pessoas de dentro.

Em conversa com os jovens, disseram-me que hoje é muito difícil casar com parente como seus pais (ou os “antigos”), pois não há mais pessoas dentro da comunidade para conhecer, namorar e casar. No meu primeiro período de campo, no mês de abril, havia uma moça solteira e cinco rapazes solteiros. Sendo que a moça era irmã, prima e sobrinha, portanto, muito próxima, como eles diziam, dos laços de “sangue”. No mês de agosto de 2013, Francilene, a única moça solteira, “juntou-se” com um rapaz do Pimenteira reduzindo potencialmente a possibilidade de arranjo conjugal para os primos solteiros.

Uma alternativa, acionada pelos jovens, é o namoro/casamento com parentes que foram embora e estão retornando para namorar/casar com os que ficaram. A união de Arlete e Antônio foi realizada segundo esse critério (casa E).

Observei que das três uniões mais recentes, consideradas pelos moradores de “jovens”, dois cônjuges são “do lugar”, mas não moravam lá; um casal se formou fora da comunidade e só recentemente foi morar no Narcisa (casa F), mas ambos são do lugar. Uma parte expressiva dessas “novas uniões” é de filhos de ex-moradores do Narcisa que migraram para outras localidades e, no momento, estão voltando casados com aqueles que nunca saíram do lugar. Neste sentido, as uniões conjugais demonstram uma endogamia de origem e uma exogamia de lugar, uma vez que um dos cônjuges não mora/morava mais na comunidade, mas não deixou de ser herdeiro.

O padrão endogâmico e preferencial se mantém entre os casais da “nova geração”, embora estejam casando com pessoas do lugar que não moravam e nem trabalhavam ali. Essas uniões, dessa forma, mantêm o equilíbrio territorial da comunidade, na medida em que o cônjuge “de fora” é também um/uma herdeiro(a).

Verifiquei no discurso dos solteiros, o uso de categorias raciais como “cor” da pele e “tipo” de cabelo como critério para definir o cônjuge potencial, “do gosto” dos pais e do grupo. Suas percepções que associam características raciais a cônjuge preferencial pode ser observada no diálogo a seguir que desenvolvi com um dos rapazes solteiros:

- Mas, igual a mamãe. A mamãe casou com um primo dela. Já a minha irmã também casou já com um primo, só que não era primeiro primo, já era segundo primo. Só que já era tudo parente. Já a filha da minha irmã que já casou com um estranho, já da pele branca.
- Como assim pele branca?
- Pele branca? Nós falamos assim que é os brancos.
- Como vocês veem o casamento com pessoas de outra cor?
- Eu acho assim, que nós éramos tudo negro, tinha que tá casando com outro negro. Ficava melhor e não tinha muita mistura na família.
- Mas, e você casaria com uma mulher branca?
- Não, com uma negra.
- Só com uma negra? Por quê?



- É meu sonho casar com uma mulher negra.
- Mas, se acontecesse de você casar com uma mulher branca, o que isso poderia mudar na sua vida?
- Se mudasse seria um problema, não era? (risadas)
- Problema? Para quem?
- Era pra mim, porque eu precisava de uma mulher negra e já casar com uma branca. Aí eu não estou mantendo a minha palavra, como é que se diz, aí eu não estou afirmando minha palavra.
- Qual é o motivo de você só querer casar com uma mulher negra?
- Para não ter mistura na família.
- Poderia ser qualquer negra ou se fosse uma negra aqui do Narcisa?
- Pode ser qualquer negra. Pode ser do Pimenteira, Jacareaquara<sup>111</sup>, de outro lugar (Nenê, entrevista, 25/04/2013).

Sobressai no discurso do herdeiro a origem étnica do cônjuge potencial para o casamento. A regra endogâmica como uma tradição mantida desde os “antigos”, orienta a representação dos herdeiros solteiros na atualidade quando estão diante da escolha de um parceiro/parceira para estabelecer vínculo conjugal e inserir um novo membro no convívio coletivo. Neste sentido, ressaltam a origem racial como elemento importante para constituir “família” que, aliás, se não era um critério expresso nos discursos, talvez fosse auto evidente, uma vez que os herdeiros a acionam constantemente como marcador de diferenças ao proclamarem-se como negros<sup>112</sup>.

Os jovens herdeiros, ao estabelecerem o critério racial/étnico para escolher um/uma parceiro/parceira afetivo(a), para não ter “mistura na família”, como dizem, reproduzem, de certa forma, a lógica endogâmica de casar só com de “dentro”. Ao adaptarem o discurso de “casamento entre parentes” para “casamento entre pessoas da mesma “cor””, acomodam-se às novas configurações políticas e exigências da vida social.

### **3.3 – *Pedida, fugida, junta, casada casada: perfis de uniões conjugais***

---

<sup>111</sup>As comunidades citadas pelo herdeiro são constituídas por ex-moradores de Narcisa, portanto, de seus parentes. A endogamia de grupo e origem étnica permeia a noção de cônjuge preferencial exposta por esse interlocutor. Oliveira (2005, p. 117) interpreta que a recorrência de casamentos entre pessoas de mesma origem étnica (entre os Benvidos), e também penso para os Negros de Narcisa, não está referido a “proibição do casamento com pessoas consideradas brancas, mas dos condicionamentos dos aspectos fenotípicos (cor e aparência física) aos fatores culturais como costumes, hábitos e crenças herdadas do passado que vêm sendo apropriados por diversos integrantes como elemento de diferenciação do grupo”. No caso de Narcisa, acrescento que o contato com o órgão de defesa do negro, CEDENPA, influencia, em parte, o discurso dos herdeiros na forma como se constroem enquanto negros e se diferenciam frente aos “outros” e estabelecem critérios para “tomar” os cônjuges futuros.

<sup>112</sup>De acordo com Cardoso de Oliveira (1976) a “etnia” é um “classificador” acionado por grupos étnicos em situação de contato interétnico para definir, identificar e diferenciar ideologicamente os sujeitos pertencentes a tais grupos sociais.

Categorias nativas, como estas que utilizo para denominar este tópico como nos ensina Guimarães (2003) só tem significado “histórico e específico no mundo prático de um determinado grupo social”, neste sentido, *pedida e fugida, casada casada e junta* só podem ser entendidas no contexto de (re)produção social, material e simbólica dos moradores de Narcisa.

Neste contexto, tais categorias representam perfis e estratégias que conformam o padrão de conjugalidade reconhecido socialmente por homens e mulheres das várias gerações que coexistem na comunidade.

### 3.3.1 – A moça *Pedida* e a moça *Fugida*: estratégias, gênero e geração

No tempo dos antigos, era assim, tinha as moça pedida e as moças que fugia. Minhas irmãs foram pedidas. Ai fazia aquela festa. Mas quando fugia não tinha festa. Mas aí, depois ia se chegando, se chegando até ficar tudo bem”<sup>113</sup>.

O fragmento acima indica duas possíveis estratégias para se consumir a união conjugal em Narcisa. Uma das maneiras é através do pedido. Quando ocorre dessa forma, o rapaz manifesta seu interesse aos pais e estes se encarregam de fazer o pedido aos pais da moça.

Era assim, naquele tempo, o caboco dizia pra ela, pra namorada “olha, tal dia eu vou na tua casa te pedir em casamento”, “vem mesmo?”, “venho!”, “então vou esperar”. Aí quando era certo no dia marcado aí os velhos pai dele ia e chamava o pai dela e a namorada. Assim, falava na presença dos dois velhos e da filha. Aí quando eles falavam elas saiam correndo pro lado da cozinha para não assistir a conversa. Aí depois que acertava tudo, aí o velho chamava ela e dizia “ele veio te pedir em casamento, tu quer casar com ele?”, se ela dissesse sim, aí pronto já tava dada a permissão, aí já podia marcar o casamento, era assim (Teotônio, 27/04/2013).

Uma vez autorizado o casamento, ao noivo cabe trabalhar para assim formar um fundo de reserva que lhe possibilite constituir família. O trabalho na terra para os homens garante a credencial para acessar o mundo do homem, do homem casado, pai de família. Cabe à noiva receber e administrar os recursos advindos do trabalho do noivo e assim formar o enxoval do novo casal. Uma vez constituído o enxoval realiza-se a festa do casamento.

---

<sup>113</sup> Seu Teotônio falando sobre o casamento em Narcisa. Entrevista, 27/04/2013.

Contudo, essa forma descrita de casamento, não é prática recorrente entre os negros de Narcisa. Na sequência da entrevista, quando peço para este interlocutor indicar alguns casais formados segundo esta prática, ele depois de algum tempo pensando, respondeu:

Casar pedido é fazer negócio de banquete, que os velhos falavam, né. É dá comida pro povo. Casar noivo. Agora aqui nessa Narcisa ninguém, outro dia eu estava falando com essa comadre Benedita, esse pessoal daqui nenhum casou pedido, assim com festa. Quando a gente ouvia dizer “ah, fulano vai casar noivo”, isso era uma admiração. Aí não demorava saia o convite para os cidadão da casa, pra ir pro casamento (Teotônio, 27/04/2013).

A forma de casamento descrita por seu Teotônio se coaduna com o modelo ideal que povoa o imaginário da sociedade como um todo. Porém, como reflete Woortmann K. (1987) pessoas em contexto social de privação sócio econômica consciente (ou inconscientemente) manipulam estrategicamente o modelo ideal às suas condições de sobrevivência. Ao analisar a relação entre parentesco e papéis sexuais entre os “pobres” da periferia de Salvador, o autor verificou que tal relação resulta “de uma interação, e frequentemente de uma manipulação consciente, de dois níveis do sistema ideológico: um modelo “ideal” correspondendo de perto à cultura dominante, e um modelo adaptativo, emergente da práxis quotidiana dos pobres” (p. 12).

Em Narcisa, verifiquei que o modelo ideal de casamento também permeia o imaginário dos agentes sociais, contudo, o padrão de conjugalidade local revela outras maneiras de vivenciá-lo.

A exemplo dos interlocutores de Woortmann K. (1987) os negros de Narcisa forjam no cotidiano seu modelo conjugal. Na análise das narrativas a “fuga” aparece como a forma mais recorrente de formalização social da união conjugal como será visto mais adiante

Através das histórias “de amor” contadas por quatro mulheres (Nilda, Dica, Faustina e Benedita) busco percorrer as particularidades do padrão de conjugalidade dos negros de Narcisa, ou seja, a forma como criam em contexto de privação territorial e material suas relações conjugais e forjam alianças com intuito de preservar o patrimônio do grupo.

Vamos às histórias “de amor”, contadas entre risos, lembranças, saudades, constrangimentos.

Dona Nilda, viúva, mora atualmente em Paragominas:

Meu marido chamava Manoel Apolinário. Ele era da Boa Vista. Ele não, o pai dele que se mudou pra lá. Eu conheci (ele) em casa mesmo pelas festas. Aí se namoramos, foi indo, foi indo até que se juntamos. Eu saí de casa e com uns quinze dias que nós

casamos. Eu fugi. Fugi de casa mesmo (riso). Eu fui tomar banho seis horas da tarde. Eu combinei com ele. Tu vais mesmo? Eu digo: vou. Aí eu fui. Só tinha um tio meu que sabia, tio Vitor, pai da comadre Benedita. Quando eu fugi minha mãe foi perguntar, aí ele disse “foi com Manuel do compadre Arsino”. Aí ela foi pra casa e disse para o papai. Aí depois eu fui passei lá oito dias e vim embora pra casa do papai. Papai mandou me chamar pra morar pra lá e eu vim. Moramos com ele lá na Narcisa. Fiquei morando lá até vim pra cá. Eu estava com 19 anos quando eu saí com ele. Aí depois eu casei no católico em Ourém. Foi ele, o papai, o pai dele e uma tia dele. Aí fomos pra Ourém e no outro dia viemos embora. Aí chegamos em casa ele já tinha matado um porquinho, lá arrumaram a mesa, nós comemos, já de noite fomo dormir. Não teve festa, não (Entrevista, outubro de 2013).

Dona Dica, casada com o primo Doca, moram no núcleo central da comunidade:

Nós se conhecemos, assim por causa que nós éramos primos né, a mãe dele era irmã da minha aí eles moravam perto uma da outra, depois eles vieram se embora, vivia tudo junto assim menino quando era pequenino tudo junto e depois crescemos ele cresceu, ele ficou com mãe dele, pai separado morando pra um canto e eu. Eu já fui crescer lá pra Pimenteira, que eu fui crescer. Ele pra cá pro Muruteuzinho aí nós ficamos. Aí em festa, nós ia pra festa nós dançava, porque nós gostávamos que nós éramos primo. Só que namorar ninguém namorava, como eu me casei com ele, mas nós não tivemos namoro nenhum. No dia que ele foi pra mesmo me trazer ele foi falar pra mim se eu queria me ajuntar com ele aí já foi trazendo logo, nós não tivemos namoro nenhum. Nós fugimos numa festa foi de lá da Pimenteira, do mesmo setor da onde eu me formei de lá que ele me trouxe. Eu estava com 17 anos. Ele estava com 24 anos. Ele me trouxe aí pra esse Muruteuzinho pra onde era o setor dele que o pai dele donde ele cresceu. Aí passou oito dias eu fui lá na casa da minha mãe, aí ficamos assim: nós passava uma semana, duas semanas, aí com a mãe dele, aí nós ia pra lá e depois ele comprou uma casa e nós saímos da casa da mãe dele e fomos morar na nossa casa aí nós ficava visitando os dois. Ela não ficou com raiva não, ela ficou foi é muito satisfeita, que ela queria demais que eu casasse era com ele. Nós casamos no Fuzil. É uma comunidade. Nós fomos casar e batizar, foi o tempo que eu tinha meu filho mais velho ele estava com 29 dias de nascido aí eu foi, ia de resguardo fazer preparação lá no Fuzil. Nós ia todo sábado fazer preparação. Quando estava com três preparação que nós fizemos, aí nós fomos casar. Quase o tempo que ele tem de batizado nós tem de casado. De casado casado mesmo nós vamos fazer 33 anos que estamos de casado porque é a idade que ele tem (Entrevista, outubro de 2013).

Dona Faustina, casada com o primo Teotônio, moram no núcleo central da comunidade.

A mãe dela é prima da minha mãe. A minha mãe com a mãe dela são primas legítimas. A gente morava tudo perto, mais ou menos uns mil metros longe do outro. Eles moravam num setor chamado Cajueiro e nós morávamos no Jenipapeiro, onde hoje a Maria (Euzébia) permanece. Eles moravam só a família deles tudo junto entre avôs e tios, morava tudo junto. E nós morávamos mais pra cá, era só nossa família mesmo lá. Aí eu ia por lá e batia um papo e aí até que deu certo de namorar. Desse namoro deu casamento. Aí a velha veio lá e falou para o papai que eu estava namorando com ela, aí papai mandou buscar logo. Aí eu disse “não se preocupe, não”. Aí quando foi uma vez eles estavam até farinhando, aí eu trouxe ela, aí deu certo de nós casar. Eu trouxe e depois com um ano e pouco depois que ela começou produzir o primeiro filho que nós casamos. Quando foi batizar o primeiro filho, o Luiz que nós casamos. Foi lá no Quarenta e Sete que nós casamos. Na Igreja católica, lá desse lugar. Trouxe ela pra casa, pra casa do papai, né. Fomo morar com o papai até uns

quatro meses. Aí eu fiz um barraco lá encostado do papai. Aí o papai foi e se mudou ali pra beira do rio, do outro lado do rio, onde nós tínhamos terra também. Aí eu fiquei na casa dele. Aí passei uns dois anos lá morando só com ela, aí depois eu vim morar pra perto dele. Aí depois atravessamos pra cá pra esse lugar que era origem mesmo, que era do princípio. Aí aqui foi aumentar a família. Ficou bem, não ficou aborrecido não. Ficou tudo tranquilo mesmo. Todo domingo eles iam lá pra casa, a mãe dela gostava demais da minha velha (Entrevista, julho de 2013).

Dona Benedita, viúva, era casada com tio Mauro Tolentino dos Santos, mora em Narcisa.

- Foi nessa festa (Nossa Senhora do Livramento) que a senhora começou namorar?  
- Foi em outra festa. Era negócio de festinha pequena. Foi numa lá no Tamucuoca que eu fui que eu comecei a namorar. Eu já namorava, mas namoro mesmo fechado foi nessa uma. Não teve nem como a velha saber. Ela cismava com um e quando foi no fim foi com outro. Aí a mãe do compadre Teotônio me pediu pra ir pra festa lá no Tamucuoca, aí eu fui. Lá quando chegou o finado Mauro me puxou pra dançar. E lá nós combinamos de fugir. Aí lá em casa quando foi de tarde eu fui para o igarapé e lá ele perguntou se eu não queria fugir com ele. Aí eu fiquei pensando, mas ela me esculhambava, aí eu disse “tu vai ver”. Me esculhambava direto, pequena. Aí quando foi a boca da noite o pessoal se juntaram tudinho lá em casa, as casas eram tudo perto, aí se juntaram lá e foram conversar. Aí ele agarrou e mandou recado por uma prima minha que ele estava me esperando lá no igarapé. Aí eu agoniada porque tinha muita gente, aí nesse tempo o tabaco era de mole, ela fumava cachimbo, aí quando saiu pra procurar o cachimbo, veio me chamar pra procurar pra ela, aí eu disse tá lá pra dentro. Aí quando ela foi lá pra dentro, eu ó, fui me embora (riso). Aí quando ela varou já foi gritando cadê a Benedita, cadê a Benedita? Aí gritou, gritou. Aí só um tio meu que sabia, o tio Dorval. Ele disse “ela fugiu”. “Mas, fugiu com quem?”. Aí depois o finado Dorval levou ela lá pra onde nós estava. Nós fomos lá pra um lugar que chamava Conde. Aí tio Dorval disse “olha eu não quero brutalidade com ela”, mas que nada, ela não quis nem saber, mas depois passou, passou, quando foi com oito dias nós viemos aí. Também nós viemos e não voltamos mais. Mas, ela não brigou mais, não. Nós morávamos no Jenipapeiro de lá que nós fugimos. Eu já estava com 16 anos quando eu fugi. Depois eu casei. Casei foi no mês de junho, dia de Santo Antônio. Eu já estava buchuda do primeiro filho. Num teve festa, foi só o casamento. No mesmo dia casei em todos dois, no católico e no cartório. Foi em Igarapé Açu, uma vila antiga, nós casamos lá na Igreja de Santo Antônio (Entrevista, outubro de 2013).

As narrativas revelam recorrências como as festas das quais fugiam, a regra de residência dominante, a fuga como mecanismo de consumação da união conjugal e a formalização de tal união (no civil e/no religioso) após o nascimento do primeiro filho.

As festas, especialmente as festas tradicionais em homenagem aos santos de devoção das comunidades da rede de contato dos negros de Narcisa aparecem como os espaços privilegiados para os rapazes e moças se conhecerem, estabelecerem os primeiros contatos e empreenderem a fuga para tornarem-se marido e mulher.

Plínio dos Santos (2010, p. 289) interpreta a festa como um “rito de passagem”, pois são locais em que os jovens realizam a passagem do estado de solteiro para o de casado.

Sendo locais em que os jovens conhecem seu futuro cônjuge, são espaços de consolidação das relações de parentesco e fortalecimento da “rede-irmandade” estabelecida entre os sítios formados pelas famílias aparentadas entre si.

Entre os colonos teuto brasileiros localizados no Sul do Brasil as chamadas “Kerb” eram espaços privilegiados para o encontro de jovens e ação dos chamados “casamenteiros”. Nesses eventos rituais em homenagem aos santos no caso dos católicos ou em celebração a data de fundação da igreja local, no caso dos evangélicos, os “casamenteiros”, “parentes práticos” (BOURDIEU, 1977) desenvolviam técnicas e táticas de aproximação entre os jovens em idade casadoira (WOORTMANN e WOORTMANN, 1990).

Em Narcisa, verifiquei a presença do “alcoviteiro”, pessoa encarregada de transmitir recados entre os namorados. Na maioria dos casos o “alcoviteiro” é um primo ou uma prima do casal de namorados ou alguém que compartilha da mesma experiência. Mas, como enfatizou Dona Dica, o papel de “parente prático”, ou seja, do intermediário entre os futuros cônjuges é exercido pela própria mãe da moça que a encaminha para escolher o rapaz do “gosto dos pais”.

Aparece nas narrativas o recurso à fuga como forma tradicional de realizar o casamento passado de geração a geração, tornando-se um “padrão social” reconhecido localmente.

A fuga como prática conjugal em comunidades rurais, se tornou objeto de análise de Woortmann e Woortmann (1993) ao observarem a frequência com que ocorria entre os sítiantes fracos no interior de Sergipe. Os autores analisaram a fuga como uma dimensão do casamento que embora muito frequente entre os camponeses foi pouco analisada pelos pesquisadores como forma de compreender outra dimensão do casamento, da sociedade e de sua reprodução.

A fuga é interpretada como um padrão que se refere à preservação do patrimônio, não se opondo ao casamento ideal, uma vez que ocorre dentro da categoria preferencial, presente em várias gerações. Assim, é vista como um processo pensado como um jogo ou um drama social que envolve diferentes jogadores e atores sociais. A esse respeito afirmam os autores:

À primeira vista, a fuga parece contradizer os padrões matrimoniais. Mas, se tais padrões constituem um modelo, a fuga também o é. O casamento implica, de um lado, aliança e, de outro, núpcias, para chegar à aliança, é preciso realizar as núpcias. A fuga é um modelo que permite realizar a aliança sem passar pelas núpcias. No jogo das trocas matrimoniais há então vários modelos em jogo (WOORTMANN e WOORTMANN, 1993, p. 119).

Neste sentido, a fuga também é um modelo de casamento, que como analisa Costa Filho (2008, p. 147) para a “ponha” como modalidade gurutubana de casamento “além de se evitar gastos impossíveis com o casamento formal, representa um período probatório, em que os cônjuges experimentarão entre si o companheirismo, a disposição e a força de trabalho, a capacidade de satisfação afetivo-sexual, a dedicação”.

Costa Filho (2008, p. 159) interpreta a fuga (“ponha”) - uma instituição associada à dimensão territorial “como um fato conjuntural, resultante das circunstâncias materiais e da fragilidade societária do grupo (gurutubano), sobretudo em decorrência da descontinuidade e precarização territorial”.

No caso dos negros de Narcisa, a fuga, processo ritualizado traduzido pela expressão local “fugir pra casar” é interpretado como uma tradição presente em todas as gerações, aproximando-se das motivações sugeridas por Woortmann e Woortman (1993), ao afirmarem que a fuga é acionada pelas famílias como estratégia de manutenção de sua honra quando não dispõe de condições materiais para realizar a festa do casamento e também como forma de manutenção da propriedade familiar. De acordo com seu Teotônio, a fuga era mais recorrente “porque sabe a pessoa que não tem condição de fazer casamento fugia, porque casamento grande, assim pedido, como festa gastava muito, só casava pedido quem tinha condição, quem num tinha fugia”<sup>114</sup>.

De acordo com Woortmann K. (2009, p. 231), a fuga caracteriza-se como um modelo que permite contornar outro modelo sem, contudo, negá-lo. Em outras palavras, o casamento, no caso das pedidas requer o cumprimento de algumas etiquetas básicas como a festa e o dote<sup>115</sup>, mas quando as famílias não possuem condições de cumprir com tais rituais a estratégia traçada é a fuga com pleno conhecimento dos pais.

Para Woortmann e Woortmann (1993) em locais que a fuga é recorrente é também padronizada tanto no modo de induzi-la quanto no modo de realizá-la. Neste sentido, verifiquei de acordo com as narrativas que a fuga já é esperada quando dois jovens começam a demonstrar interesse um pelo outro. O local escolhido para realizá-la são as festas dos santos, no caso de Narcisa a festa em homenagem a Nossa Senhora do Livramento. Realizar a fuga nesses espaços representa simbolicamente a bênção da santa à união realizada sob seu manto. A Santa, neste sentido, assume função importante, na medida em que se torna

---

<sup>114</sup> Entrevista, julho de 2013.

<sup>115</sup>O dote como item para o casamento enquanto contrato matrimonial ritualizado e formalizado através do juiz e/ou da igreja não aparece nas narrativas de meus entrevistados.

testemunha do novo casal que escolheu seu dia para “casar” e viver sob sua proteção. O novo casal ao ser abençoado por ela legitima sua união diante de suas famílias.

Tradicionalmente o novo casal foge para a casa dos pais do rapaz. O fato de dormirem juntos já é dada como certa a consumação da união. A fuga para a casa dos pais do rapaz segue o padrão de residência patrilocal que é predominante em Narcisa, mas não exclusivo. As irmãs Dica e Faustina que realizaram casamento do “gosto dos pais”, ou seja, com primos, foram morar na casa dos sogros. Porém, nestes casos em que ambos são herdeiros, o casal tanto pode morar no sítio do pai do marido ou no do pai da mulher. No caso de Faustina esta acompanhou o marido nas terras do sogro. Dica após fugir para a casa do pai do marido retornou para perto da mãe. Se o verdadeiro sujeito do casamento é a terra, como afirma Bourdieu (1980), em caso de dupla herança há uma potencialização da reprodução camponesa, uma vez que ao casal é dada a possibilidade de se reproduzir e garantir aos seus herdeiros um casamento preferencial.

Um detalhe importante a ser ressaltado no caso das duas irmãs é o fato de a mãe ser viúva, ou seja, faziam parte de uma família fragmentada pela morte do pai. O papel social do pai foi substituído pelo do irmão, contudo, de acordo com seu Teotônio “era muita mulher, aí já saiu as duas aí já diminuiu a despesa da velha, né”<sup>116</sup>. O casamento entre primos, neste sentido era estimulado pela mãe das duas que, como afirma dona Dica, ficou muito satisfeita com a união das filhas.

Diante disso, é possível interpretar que a aliança através do casamento era estimulada entre duas famílias aparentadas entre si com intuito de fortalecer e consolidar a solidariedade já existente entre os parentes. O ingresso de um cônjuge masculino do grupo de parentesco para além de manter o patrimônio indiviso manteve também a família unida e os laços entre mãe e filha. A mãe, neste caso, não perdeu as filhas, mas ganhou “filhos”, aumentando, suas possibilidades de sobrevivência material e social.

A fuga das duas irmãs, portanto, pode ser interpretada apenas como um ritual de formalização social da união conjugal em consonância com a preferência familiar, pois como observaram Woortmann e Woortmann (1993) “a fuga se dá, evidentemente, porque o rapaz e a moça se gostam”, mas este gostar é estimulado pela família, mesmo que os pais jamais assumam que induziram seus filhos a casar com pessoas de sua preferência.

Embora o padrão de residência predominante seja o patrilocal, há vários arranjos residenciais, como o de Nilda que se configura como matrilocal, situação em que a residência

---

<sup>116</sup> Entrevista, julho de 2013.



do novo casal é alocada nas terras dos pais da mulher. De acordo com sua narrativa após o período de “margem” de aproximadamente uma semana, caracterizado entre a fuga e a aceitação da família da moça, através da intervenção de sua mãe, o pai a convidou para voltar a morar no sítio da família.

Essa volta é traduzida pela permissão ao casal de construir casa e “botar roça”, símbolos de autonomia do novo casal e independência da família conjugal. A casa e o roçado, neste sentido, constituem-se em unidades simbólicas fundamentais que traduzem a autonomia de um pai de família e de uma dona de casa em Narcisa (WOORTMANN e WOORTMANN, 1993).

Embora já seja um ato esperado a fuga é seguida por um desequilíbrio social representado pelo descontentamento da mãe da moça pelo fato desta ter sido “roubada” ou “raptada”. O roubo é interpretado como uma falta de respeito do rapaz em relação à família da moça. Uma vez que o ideal é o pedido, mesmo que este não seja procedido do casamento formal no civil ou no religioso. A “surra ritual” (WOORTMANN e WOORTMANN, 1993) aplicada à moça ocorre com mais frequência em casos de união com cônjuge não preferencial, como no caso de Dona Benedita casada com o tio Mauro. Esse tipo de união causa constrangimento, e encontra-se no campo de assuntos interditos ou pouco comentado pelas pessoas do lugar aos de “fora”.

Uma vez realizada a fuga ocorre um período de “rompimento ritual” entre a família da moça e o novo casal de oito dias aproximadamente até seus pais concederem a benção à união. No caso de Dona Benedita o descontentamento da mãe pode ser interpretado segundo três possibilidades.

Em primeiro lugar observa-se que havia uma vigilância constante da mãe sobre a filha o que pode está associado à ausência de um homem que desse suporte moral para a família. Cabia à mãe garantir a honra<sup>117</sup> da família controlando o comportamento das filhas. Em outro contexto, na periferia de Porto Alegre, Fonseca (2000, p. 78) esclarece que a figura masculina, mesmo quando não assume o papel de provedor principal da casa, é importante para garantir que a casa da família não seja violada por terceiros.

---

<sup>117</sup> Na tradição antropológica há uma perspectiva de análise que atribui certos traços de organização do parentesco e da moral à configuração cultural mediterrânea. Essa região apresentaria, em sua organização social, o sistema honra-vergonha como base simbólica moral. O trabalho organizado por Peristiany (1965) tem sido tomado como base em análises que apontam que este sistema caracteriza a cultura latina. Rodhen (2006) apresenta uma revisão sobre o conceito de honra, enfatizando que os estudos clássicos já apontavam a necessidade de relativizá-lo de acordo com os contextos sociais e marcadores como classe social, posição e idade. A respeito deste assunto ver: PITT-RIVERS, Julian. Honra e posição social. In: PERISTIANY, J. G. (Org.) Honra e Vergonha: Valores da sociedade mediterrânea. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. pp. 11-60.

Essa violação no caso de Narcisa está ligada ao “roubo” da filha sem o “consentimento” da mãe, que esperava que a filha fosse encaminhada para o casamento através do “pedido”.

É possível observar um segundo motivo que tenha causado o descontentamento de sua mãe em relação ao parceiro escolhido. Embora seu esposo fosse do grupo de parentesco, aparentemente um cônjuge ideal, encontrava-se no grupo dos interditos ao casamento dentro da rede de parentes.

Neste caso em que a regra do incesto imposta socialmente foi rompida interpreta-se que o descontentamento da mãe e a surra aplicada à filha por ter violado tal regra social restitui a honra da família e o consentimento coletivo para tal enlace matrimonial.

De acordo com Bandeira (1988, p. 152) na comunidade Vila Bela dos Pretos em Goiás as regras do incesto são adaptadas de forma que tornem toleráveis esses casamentos quando ocorrem e ao mesmo tempo controle sua frequência com intuito de impedir sua disseminação o que poderia implicar, segundo a autora “[n]a quebra da regra, com graves e incontroláveis efeitos dissociativos para a vida comunitária”, tendo em vista que “a relação de parentesco é parte constitutiva essencial do arcabouço da vida social”.

Em casos como o de Dona Benedita a fuga associa-se a “um ritual de exorcismo do tabu do incesto” como analisou Bandeira (1988, p. 152) para estratégias matrimoniais semelhantes na realidade social por ela observada. O ritual da fuga analisado por esse prisma “simbolicamente representa sua confissão pública e a sanção da sociedade sobre os infratores e suas famílias” e pelas características apresentadas assemelha-se a “um ritual de rebelião no processo social” (52).

Uma terceira possibilidade para tal descontentamento pode estar referida à força de trabalho que a filha representava na unidade familiar. É bom lembrar que a mãe desta herdeira era viúva e não possuía filhos homens para assumir o papel social do pai, embora pudesse contar com a “ajuda” do irmão em algumas etapas do trabalho na roça, tinha como principal força de trabalho as duas filhas. Neste sentido, o que estaria por traz de seu descontentamento seria retardar a saída da filha de casa com a finalidade de reter por um período mais longo sua força de trabalho e garantir o sustento da unidade familiar.

A atitude da mãe desta herdeira se assemelha ao que Woortmann E (1990, p. 64) observou entre os colonos fracos no Sul do Brasil, situação em que o casamento tende a ser tardio. Nessas situações, o que se procura retardar, segundo a autora é “a perda da contribuição dos filhos e das filhas para a produção familiar”, tal como penso para o caso em questão.

Porém, como se observa nas narrativas o descontentamento da mãe de Dona Bendita e das demais não é estranho ao processo ritual da fuga. Neste sentido, a fuga tal como foi descrita é vista como uma “encenação” em que cada sujeito atua de acordo com o papel que lhe é determinado, na medida em que como afirmam Woortmann e Woortmann (1993, p. 104) “não se trata da negação de um casamento desejado pelos pais, nem da afirmação de uma união por eles recusada”. Trata-se, portanto, não só de uma forma de realizar o casamento, mas de realizar o casamento preferencial. No caso dos sitiantes fracos de Sergipe, como em Narcisa, muitas das moças que fugiram para casar fizeram como o “primo preferido” ou com o rapaz do “gosto dos pais”.

A fuga, contudo, não se contrapõe ao casamento formal, caracteriza-se como uma forma de realizá-lo sem passar pelas núpcias, o que geraria despesas difíceis de serem custeadas pelos agentes sociais da forma que entendem como deve ser realizado um casamento através do noivado (“casar noivo”). Nos casos tomados como referência o casamento foi realizado após a fuga. Porém, a formalização da união conjugal no civil ou no religioso não parece ser uma obrigatoriedade como forma de reconhecimento social do estado civil do homem e da mulher. O ato de dormirem juntos após a fuga é uma forma de tornar público o desejo de união conjugal e a bênção dos pais (principalmente) da mulher à união sancionam o casamento, que necessariamente não precisa de uma sanção exterior para ser dado como consumado.

Ao contrário dos camponeses fracos de Sergipe, onde o “casamento se faz com notável celeridade, pois um “estado de fuga” prolongado põe em risco a reputação da jovem” (WOORTMANN e WOORTMANN, 1993, p. 105), em Narcisa o “estado de fuga” gera duas possibilidades de status conjugal: o de “junta” e o de “casada casada”, sendo que não se observa diferença de tratamento para as mulheres que gozam desses status.

A condição de junta pode durar a vida inteira ou ser interrompida em algum momento do ciclo de vida da família conjugal. De acordo com as narrativas, essa mudança de status pode ocorrer com mais frequência após o nascimento do primeiro filho em decorrência da necessidade de casar oficialmente, principalmente no religioso, como condição imposta pela igreja católica para realizar o batizado da criança.

### **3.3.2 – A junta, a casada casada: Tem diferença?**

Atualmente, entre os jovens, é recorrente o uso das categorias “junto” e “casado casado” para diferenciar os tipos de arranjos conjugais entre as gerações como informa Socorro:

Casado que a gente diz é *junto*, né? Aqui quase todo mundo é *junto*. A gente vai se conhecendo e vai se juntando. Casado, casado só os mais velhos, mas nós aqui só se *junta*. Eu queria casar, me confessar, mas ele não quer, então, num dá, né? Como vai casar sem ele querer? Ai num dar certo, né? (Entrevista, 24/04/2013).

O juntar-se também está relacionado ao tempo de namoro, que não deve ser longo. Esta forma de união conjugal na geração mais “nova” está muito associada, entre outros fatores, à falta de condições financeiras para realizar uma festa no padrão do casamento ritualizado na igreja e/ou no cartório e está muito próximo das motivações das fugas percebidas por Woortmann e Woortmann (1993).

Um dos moradores em conversa de fim de tarde quando todos se reuniam na frente da casa de Seu Teotônio em relação ao tempo de namoro afirmou: “pra mim essa história de ficar enrolando num dá, tem logo que juntar se dá, dá, se num dá, num dá, mas tem logo que *juntar* e ver no que dá, a senhora num acha?”<sup>118</sup>.

Porém, mesmo sendo recorrente o “juntar-se” como forma de casamento, sempre há a expectativa de passar de um status a outro, ou seja, do de junta para o de casada casada. Embora o status de junta não difira no cotidiano do status de casada casada, casar na igreja e/ou cartório, oficializar a união além de uma expectativa é um sonho alentado pelas mulheres e que muitas vezes não corresponde à vontade do marido que acha “essa coisa de casar” desnecessária, como pode ser observado na afirmação de Socorro, transcrita acima.

Verifiquei que atualmente os jovens casais utilizam a expressão se “juntar” para realizar a união conjugal. O pedido aparece no discurso como a forma ideal de casamento, porém como no caso da fuga, pedir a moça em casamento não significa realizar a festa de casamento, mas como uma maneira de sancionar a união diante da comunidade. Significa dizer que em Narcisa “casar pedido”, “fugir pra casar” ou “se juntar” são formas locais de realizar a aliança entre as famílias e preservar o patrimônio do grupo através do casamento.

### 3.4 - Identidade quilombola e os “os novos” arranjos conjugais

---

<sup>118</sup> Zeca, entrevista, 23/04/2013.

Passo a etnografia de casais constituídos a partir do ano 2000 que aqui chamarei de “novos” arranjos conjugais. O recorte traçado refere-se ao período de formação e construção da identidade quilombola, em que etnicidade e territorialidade são articuladas como fatores de diferenciação no contexto atual de mobilização política pelo direito territorial, patrimonial e cultural juridicamente fundamentado.

Objetivo neste tópico comparar os padrões de casamento das gerações definidas de “mais velha” e “mais nova”, me referindo ao recorte temporal que tracei, ou seja, casais formados após a criação da associação quilombola e da mobilização política pela delimitação e titulação do território étnico tradicionalmente ocupado pela comunidade. Tal recorte foi traçado meramente como critério de análise para situar a discussão num tempo e espaço, visto que a análise não pode abarcar uma totalidade, mas limita-se a um aspecto da vida social.

Elaborei um quadro genealógico partindo dos atuais moradores que descendem de um tronco comum com o objetivo de visualizar a proximidade/distanciamento de parentesco entre os cônjuges e, a partir daí, extrair elementos que me permitam pensar num padrão de conjugalidade para e na comunidade. Procuo demonstrar a recorrência de casamentos entre parentes a partir das informações dos moradores. Para tal análise englobo todos os casais que residem ou são contados como tais atualmente no Narcisa e uso as expressões nativas “com de dentro” e “com de fora” que indicam os casamentos realizados com os parentes ou com não parentes. Essas duas categorias estão relacionadas ao parentesco construído no Narcisa, que se dá tanto por vias naturais quanto sociais.

### Quadro 03 – Uniões recorrentes em Narcisa

Casal	“Com de dentro”	“Com de fora”
Benedita e Mauro (falecido)	X	
Faustina e Teotônio	X	
Dica e Doca	X	
Chagas e Marcilene	X	
Ribeiro e Socorro		X
Arlete e Antônio	X	
Tonca e Zeca	X	
Francisca e Ismael	X	
Socorro e Mundinho		X
Francilene e Tcheli		X
Kéia e Jacilene		X

Fonte: Trabalho de campo, 2013.

À primeira vista não se observam alterações significativas entre as uniões com os de “dentro” e as uniões com os de “fora”. Contudo, há algumas questões para serem consideradas. A primeira delas é quanto à geração.

Nos estudos antropológicos tal marcador social enquanto categoria analítica segue duas linhas interpretativas segundo Motta (2004, p. 350):

Num caso, indica-se a geração como posição no interior da estrutura de parentesco, alinhada à organização social do ciclo de vida. Em outro caso, no sentido mais mannheimiano do termo e com o qual eu tenho trabalhado em minhas pesquisas, a geração “designa um coletivo de indivíduos que vivem em determinada época ou tempo social, têm aproximadamente a mesma idade e compartilham alguma forma de experiência ou vivência”.

A geração na concepção de Mannheim não se constitui a partir de um tempo cronológico, mas a partir de experiências, acontecimentos e conteúdos de vida compartilhados, e, sobretudo, como afirmam Motta e Weller (2010, p. 177) se define segundo “uma espécie de força social que se constitui a partir da vivência de acontecimentos biográficos paralelos que leva indivíduos pertencentes a grupos de idade próximos a desenvolverem perspectivas similares sobre determinados acontecimentos históricos” ou comportamentos sociais como a forma de vivência da união conjugal.

Considerando a posição geracional dos agentes sociais os defino em dois grupos geracionais – “mais velha” e “mais nova” com a perspectiva de empreender análise a respeito de suas preferências conjugais.

Benedita e Mauro, Faustina e Teotônio, Dica e Doca, Marcilene e Chagas são da geração que estou chamando de “mais velha”. Entre eles persiste o casamento entre os parentes “chegados”, ou seja, entre consanguíneos e afins.

Estes são moradores antigos do lugar e costumam alegar que seu espaço de circulação era restrito, diferente daquele ocupado atualmente pelos jovens. Afirmam que em seu “tempo” as possibilidades de acesso à cidade ou outras vilas era dificultado pela falta de vias de acesso terrestre e transporte, fazendo com que seu espaço de circulação e contato ficassem restritos aos sítios habitados por parentes e conhecidos dos moradores de Narcisa.

A arena social na qual transitavam se dava dentro de um campo restrito que compunham grupos sociais que compartilhavam hábitos e costumes em comum, tais como a relação de trabalho e as práticas sociais como a conjugalidade, foco deste estudo.

As variações mais significativas foram verificadas entre os agentes sociais que compõem a geração “mais nova”. Esse grupo foi diretamente afetado com a saída dos

parentes do lugar para outras localidades. A partir da década de 1990, como já relatei, muitas famílias foram embora do Narcisa, essas saídas reduziram potencialmente a possibilidade de parceiros preferenciais para o casamento. Diante de tal cenário, os jovens foram traçando estratégias concernentes à realidade atual para estabelecer vínculos afetivos e sociais.

Tonca e Zeca, Arlete e Antônio, Francilene e Thelli, Socorro e Mundinho, Francisca e Ismael, Pinon e Ribeiro, Keia e Jacilene, compõem o grupo geracional que constituíram-se enquanto família conjugal no decorrer da temporalidade traçada como critério de análise.

Tonca e Arlete são filhas de herdeiros de Narcisa que moram em outras comunidades habitadas por parentes dos moradores da comunidade. A primeira morava no Muruteauzinho e a segunda no Pimenteira. Ambas casaram com primos. No caso de Tonca ambos eram herdeiros, mas não moravam na comunidade, estabeleceram-se através de casa e roça após a união conjugal. Arlete casou com o primo Antônio que já morava na comunidade com os pais. Após a união o casal construiu casa em Narcisa.

Francilene se juntou com Tchelli em agosto de 2013, um rapaz conhecido da família, morador de um sítio localizado na fronteira com o Pimenteira. A união desta herdeira é considerada como do “gosto dos pais”, pois o marido é filho de velhos conhecidos, portanto do círculo de amizade dos negros de Narcisa. Após se unirem através do pedido, o casal foi morar nas terras do pai do rapaz.

Francisca e Socorro aparentemente casaram com pessoas de fora, mas nem tanto. A união delas era do “gosto dos pais”. Francisca se juntou com um primo “distante”, morador da comunidade Pimenteira e Socorro se juntou com o filho da viúva Stella, família conhecida dos moradores de Narcisa.

No exame do material verifiquei que apenas duas uniões são consideradas de fato com pessoas de fora – Ribeiro e Pinon; Keia e Jacilene. A esposa de Ribeiro é de Belém e após a união foi morar com o esposo na comunidade. Quanto à união de Keia foi realizada com uma moradora do Distrito de Mosqueiro, região metropolitana de Belém. Este herdeiro não morava e nem trabalhava em Narcisa, foi morar na comunidade após se juntar com Jacilene.

Os dados analisados no quadro indicam que as uniões, em sua maioria, são realizadas entre os parentes, que podem ser consaguíneos, afins ou agregados através do compadrio, da vizinhança ou amizade. O parentesco, nesse sentido, constitui-se, em Narcisa como um importante elemento de definição para as uniões conjugais.

A partir dos arranjos residenciais verifiquei que o conceito de gênero como categoria analítica para pensar socialmente as relações estabelecidas entre homens e mulheres em uma determinada sociedade diferencia os locais de moradia entre os cônjuges masculinos e

femininos. Francisca, Socorro e Francilene, casadas com homens de “fora”, moram no local de residência do marido. Arlete e Socorro após se juntarem com Antônio e Ribeiro, respectivamente, deslocaram-se de seu lugar de origem para morar com os mesmos no Narcisa. Tonca e Jacilene também acompanharam os companheiros no retorno para o Narcisa.

Tomando como referência os casos em questão é possível inferir que quando o homem é de fora, a mulher, uma vez casada, deixa seu grupo doméstico e passa a fazer parte do grupo doméstico do marido. Este fato, apesar de não ser uma regra, na medida em que os sistemas sociais não são fixos e nem coesos como já afirmara Leach (1954-1995) foi observado com recorrência entre os casais da “nova geração”, não se observando diferenças substantivas entre os grupos geracionais. O padrão de residência patrilocal, neste sentido, permanece predominante no que concerne a residência dos novos arranjos conjugais.

Contudo, apesar de a mulher sair da comunidade para morar em outra terra com o marido, esta não perde o vínculo com a comunidade e sua identidade quilombola é mantida por ser filha de moradores e também por participar da associação. A propriedade da terra nas comunidades quilombolas se diferencia das demais comunidades rurais como as observadas por Comerford (2003) e Woortmann (2009), por exemplo, pois neste caso a terra é registrada em nome da associação quilombola. Todos os associados sejam eles ascendentes e/ou descendentes independente de sexo, geração, morador ou não morador dos limites territoriais da comunidade, tem seu direito fundiário garantido.

A mulher, nesse sentido, não perde seu direito sobre a propriedade da terra, como é narrado nos casos observados por estes autores, contudo, ao acompanhar o marido, de certa forma, deixa de usufruir da terra como garantia de reprodução social e material. Com sua saída, a mulher, embora continue herdeira, possibilita aos outros herdeiros a reprodução camponesa, uma vez que libera a terra para eles e seus descendentes.

Sobre a exclusão da mulher da herança e sucessão no mundo camponês Brumer e Anjos (2008, p. 13) analisam que “as mulheres são encaminhadas a diferentes formas de desistência da terra familiar (casamento com dote, êxodo, celibato), que podem ser considerados equivalentes a mecanismos de exclusão feminina da chefia de estabelecimentos agrícolas”. Na análise de Bourdieu (1962), verifica-se que nas diferentes práticas acionadas no mundo camponês para determinar as regras de herança e sucessão se presume a exclusão feminina do acesso ao estabelecimento familiar exercendo o papel de herdeiras e sucessoras.

O casamento, na análise de Brumer e Anjos (2008, p. 14), configura-se como prática de exclusão feminina da herança, sem, contudo, deixar a mulher desamparada, pois há outras



possibilidades acionadas para que ela continue tendo acesso a terra, mas sem exercer o papel de sucessora principal.

Assim, a mulher não herda a terra, mas vai morar e trabalhar na propriedade do marido, sucessor em outra propriedade [...]. Ou ainda, em situações de inexistência de herdeiros homens, as mulheres que herdam a terra seriam as “mediadoras entre seu pai e o sucessor, isto é, seu marido” [...]. Este papel de mediadora parece também existir nas situações em que a filha não herdeira reside na terra do pai ou irmão-sucessor com o marido, que não trabalha na propriedade do sogro ou cunhado, mas como diarista ou arrendatário [...].

Uma tendência nos estabelecimentos rurais enfocada pelas autoras e observadas em Narcisa é a mobilidade mais frequente das mulheres para centros urbanos, por exemplo, devido, principalmente ao acesso ao estudo. Na comunidade três herdeiras (Francisca, Francilene e Socorro), embora continuem trabalhando no sítio, não se dedicam aos trabalhos agrícolas. Exercendo outras atividades, as mulheres “abrem mão da sucessão” e da herança através do trabalho na terra, embora permaneçam herdeiras em função de sua identidade quilombola.

Observei que a forma como os “antigos” escolhiam seus parceiros são readaptadas pelas novas gerações em suas escolhas conjugais, dessa forma, o padrão de conjugalidade do grupo se orienta tradicionalmente pelo viés da endogamia de lugar, de grupo (e étnico) e pela noção de cônjuge preferencial. Embora, haja uma recorrência quanto à exogamia de lugar, contudo, esta se dá, em sua maioria, dentro da arena social dos negros de Narcisa.

Tanto as “velhas” quanto as “novas” gerações orientam suas relações afetivo sexuais em consonância com a preferência familiar, preferindo-se para o casamento do “gosto dos pais” um parceiro afetivo ligado ao grupo por laços de parentesco “real” ou “fictício” (AUGÉ, 2003). A família exerce papel importante não só na escolha do parceiro, como também no sucesso da união conjugal, como afirma Dona Dica a respeito do parceiro ideal para o casamento em Narcisa: “quando era conhecido, quando já conhecia a que tempo, quando já sabia da família que era pessoa bom assim, que sabia o que a pessoa era, o que não era, ai era do gosto”<sup>119</sup>.

Velho (2001), pesquisando as classes médias urbanas e intelectualizadas no Rio de Janeiro, enfatizou que mesmo em sociedades modernas os indivíduos pautam suas escolhas individuais a partir de orientações dos grupos sociais a que estão inseridos. A família, nesse

---

<sup>119</sup> Entrevista, outubro de 2013.

sentido, ocupa importante papel de nortear, orientar e muitas vezes determinar as escolhas dos indivíduos em vários aspectos da vida, como exemplo, profissão, parceiros afetivos e amigos.

Ao analisar as escolhas conjugais e a seletividade por “cor”, Petruccelli (2001, p. 04) concluiu que “essa escolha não é produto de um jogo aleatório, mas expressão de regras sociais determinadas, que tendem a facilitar alguns tipos de uniões e a dificultar outros, construindo um sistema que estrutura os intercâmbios de indivíduos e de grupos”.

De acordo com a perspectiva do autor, em muitos casos as escolhas dos parceiros perpassam pela opinião do grupo de socialização do indivíduo, embora este realize uma escolha individualizada, sua escolha está pontuada por padrões de conjugalidade, nos quais categorias como cor, raça, classe estão amplamente imbricadas (PETRUCCELLI, 2001).

A respeito do marcador racial como critério de definição de um cônjuge potencial para o casamento, atualmente observa-se no discurso dos herdeiros a cor da pele como elemento importante (mas não determinante) na escolha de um parceiro afetivo sexual. Neste ponto, corroboro com Oliveira (2005) ao afirmar que a preferência de agentes sociais autodesignados negros em comunidades quilombolas como em Retiro, se refere ao fato dos agentes sociais fazerem uma associação entre hábitos e costumes a traços fenotípicos, tais como a cor da pele. Mas, ainda outra questão foi pontuada por meus interlocutores ao afirmarem que preferem casar com pessoas da mesma cor para evitar constrangimentos e “xingamentos” entre pessoas de “cor” diferentes. Afirmam que preferem casar com parentes ou com pessoas de mesma origem racial, pois segundo suas interpretações se conhecem desde pequenos e por terem passado por processos de socialização similares, a relação afetiva tem mais possibilidade de ter sucesso do que com pessoas que nada tem a ver com a “família”, e, portanto, com os valores e ideais cultivados pelo grupo.

Woortmann (2009) e Comerforf (2003) em suas pesquisas nas comunidades rurais apontam que as famílias influenciam de maneira contundente as escolhas afetivas de seus filhos. Lima de Paulo (2010, p. 356) afirma que a família na área rural é uma instituição importante nas escolhas de um parceiro afetivo e potencial cônjuge:

Dentro da família camponesa, o dilema do jovem não se resume apenas em buscar alternativas para o seu futuro, mas também decidir entre a manutenção do modelo familiar e da propriedade da família e da propriedade da família e as buscas individuais. Um fato que interfere na definição da pessoa “certa” para o namoro é a sua procedência, ou seja, na opinião dos jovens, de ambos os sexos, ela deve ser encontrada no próprio sítio onde vivem moças e moços, uma vez que é esse modelo de família que eles dizem querer reproduzir, senão no modelo de trabalho ao menos nos valores. Essa condição estabelece certo limite do rural, com o lugar ideal para encontrar o cônjuge certo, havendo uma preferência pelo namoro com pessoas do sítio.

Em Narcisa, a partir do que me foi permitido verificar, as escolhas conjugais em todas as gerações são mediadas pela preferência familiar. A família, nesta comunidade, constitui-se como vetor e mobilizador das relações conjugais e através destas das alianças familiares e ademais do patrimônio do grupo que é o território no qual se reproduzem ao longo de dois séculos social, material e simbolicamente.

### **Considerações Finais**

Uma árvore, ruínas de casas de moradia e de produção, de um campo de futebol, um igarapé, o rio Guamá, uma ladeira ou qualquer outro acidente geográfico marcante na história de vida do grupo eram detonadores de lembranças dos moradores de Narcisa. Estes elementos são constituidores do espaço âncora da memória (WOORTMANN, 1995) do grupo e representam uma espécie de memorial que conta a história de ocupação do lugar e torna-se um espaço de memória e de identidade.

Pollak (1992, p. 03) enfatiza que “na memória mais pública, nos aspectos mais públicos da pessoa, pode haver lugares de apoio da memória, que são os lugares de comemoração”. Esses lugares para os agentes sociais do Narcisa são documentos/monumentos, suportes da memória coletiva (LE GOFF, 2003) que atestam a ocupação antiga do lugar e ajudam a contar sua história, embora fragmentada.

As ruínas de casas, de roças de gêneros alimentícios e espaços físicos antes habitados e utilizados pelos moradores de Narcisa certificam o longo tempo da existência deles no lugar. Em Narcisa as ruínas e os sinais de ocupação estabelecem uma conexão simétrica com os elementos materiais e simbólicos relativos à formação do quilombo. São vestígios materiais produzidas pelos agentes sociais em seu processo de territorialização. Sobre elas e as múltiplas formas de conquista das áreas nas quais erigiram suas territorialidades está impresso a “certidão de nascimento” ou a certificação material da ancianidade de ocupação dos territórios quilombolas (ALMEIDA, 2006).

A área de ocupação antiga do Narcisa recebeu ao longo do tempo as marcas do grupo que são inteligíveis por todos seus membros, seja pelos mais antigos, seja pelos mais jovens. Pude observar a forma como essas marcas são lembradas através dos relatos de vários moradores quando se referiam aos espaços de moradia, trabalho e lazer, principalmente. Cada lugar era lembrado de acordo com as marcas que imprimiu no narrador, fosse vivido de forma individual ou coletiva.

O tempo de “dantes” evocado por eles trouxeram a tona experiências vivenciadas no espaço de convívio coletivo. Quando se referem ao tempo dos antigos utilizam as expressões “de primeiro”, “nesse tempo”, “dantes”, “no tempo dos velhos”. São expressões que remetem ao tempo mítico de certa maneira livre da prisão de um tempo que se quer cronológico. Não há um início certo, uma data fixa, onde possa se consultar num calendário o dia, mês e ano da fundação.

O tempo mítico não segue a ordem temporal da linearidade marcado por compassos bem delimitados: início, meio e fim. É marcado por uma temporalidade, ligada à circularidade, onde em constantes idas e vindas presente e passado se cruzam e entrecruzam, conectando-se para dar sentido às narrativas dos primeiros tempos.

Nesse sentido, a temporalidade pode ser pensada também de forma plural. Aquela vivida pelos agentes sociais em seu processo de socialização e aquela “enquadrada”, ou usando categorias da história social podemos dizer que há uma temporalidade “oficiosa” e outra “oficial”.

Ao invés de um calendário para apreender as datas dos eventos marcantes para a comunidade é o espaço transformado em local de trabalho e morada da vida em família que indica a passagem do tempo. São as marcas incrustadas na paisagem que informam o tempo de ocupação do espaço por aqueles que constroem a “terra de memória” (GODOI, 1999).

Não estou com isso afirmando que o uso do calendário seja inexistente o que não é verdade. O que estou inferindo é que as narrativas se reportam aos sinais de ocupação presente na paisagem que conforma o lugar de circulação, moradia e trabalho. O calendário é mais utilizado para questões do dia a dia relacionadas à interação com os agentes de fora da comunidade. É marcado na “folhinha” adquirida num comércio onde se faz compra mensal e pendurada na parede da sala como objeto de decoração que possui uma função, a data para receber a aposentadoria, o bolsa família, a perícia no Instituto Nacional de Seguridade Social - INSS para fins de aposentadoria, a consulta no médico da “cidade”, etc. Os assuntos referentes a ações internas à comunidade são compartilhados e diariamente atualizados e reforçados não havendo, dessa forma, necessidade de marcar no calendário a data do evento.

Definir um objeto de pesquisa é algo muito subjetivo, que é construído dia a dia. Que vai ganhando forma à medida que imergimos no mundo do outro e também no nosso mundo. É um mergulho que nos permite refletir sobre nós, nossa própria realidade e sistema simbólico. O outro nos permite olhar para nós mesmos e nos tornarmos mais familiarizados

com nosso modo de ver e sentir o mundo. Nessa busca pela realidade do outro me deparei comigo mesma, com minhas lembranças e recordações da infância.

Estar em contato com um grupo social em processo de construção de uma identidade étnica pautada na lógica da reivindicação de direitos (territoriais, sociais, culturais e simbólicos), foi a primeira vez que me vi concretamente diante de uma história para ser pensada, criticada, analisada, destruída e reescrita. Diante de relatos ouvidos em entrevista semiestruturadas, conversas “abertas”, observações da vida que passa rotineiramente na comunidade, de leituras e realidades vivenciadas realizei reflexões que de certa forma, me levaram a compreensão do meu próprio mundo.

Essa experiência fez-me refletir e me reconhecer naquela história, pois me vi dentro de um coletivo que compartilha histórias e vivências tão minhas e ao mesmo tempo tão distantes. Vi-me pensando sobre a questão racial brasileira imbricada as relações sociais de gênero. E percebi que às vezes o preconceito a que somos submetidos nos tira até a capacidade de refletir sobre a nossa própria realidade, tão preocupados que estamos em negar e camuflar nossas origens raciais, por serem associadas a comportamentos e representações sociais pejorativas.

Percebi, dessa forma, a importância dos campos que me nortearam neste percurso – quilombo e gênero – que proporcionam espaços de análises autônomas centradas em desvendar a arqueologia de produção de saberes que subalternizam uns em detrimento de grupos sociais dominantes a partir de características pautadas na raça, na classe e no gênero. A antropologia inserida no debate acerca da definição de critérios para garantir direitos aos chamados remanescentes de quilombo propõe uma definição ampla e irrestrita aos agentes sociais que se auto atribuem identidades a partir das quais reivindicam direitos territoriais.

Examinando o processo de constituição do território quilombola observei que os negros de Narcisa foram duplamente espoliados, primeiro não foram reconhecidos como realidade territorial e social no contexto em que estão inseridos e em segundo verifiquei que ao longo de sua trajetória sofreram preconceito tanto pelas fontes históricas quanto pelos agentes sociais com quem mantêm relações sociais diárias.

A representação ideológica do negro não proprietário, marginalizado, excluído e impedido de acessar bens sociais como a terra povoou o imaginário de vários sujeitos em vários ambientes sociais. A figura do negro livre, que mantém sua autonomia através da posse da terra, do trabalho nessa terra e através dos vínculos estabelecidos entre o grupo familiar e com a sociedade envolvente é invisibilizado tanto por seus opositores configurados em

Estado, fazendeiros e posseiros quanto pela produção literária que se arroga a construção de uma história oficial do lugar.

Segundo Leite (1991) “o mecanismo da invisibilidade se processa pela produção de um certo olhar [sobre o negro] que nega sua existência como forma de resolver a impossibilidade de bani-lo totalmente da sociedade”. Nessa perspectiva “não é que o negro não seja visto, mas sim, que *ele é visto como não existente*” (LEITE, 1991, p. 14-15).

No contexto de observação etnográfica a invisibilidade como mecanismo de negação do “outro” e produção de espaços de manifestação do racismo se direciona para os negros de Narcisa negados enquanto indivíduos e enquanto grupo etnicamente constituído. Quando muito são mencionados no rol das comunidades rurais existentes no município de Capitão Poço, não se reconhecendo sua historicidade e sua especificidade étnica e territorial.

Para Maués (1997) essa invisibilização do negro está relacionada a uma espécie de herança “cultural da escravidão”, uma “memória da escravidão”, apropriada e retrabalhada pela sociedade atual, onde o negro não deixou de ser visto como o “outro”, o diferente, sempre construído por oposição a quem lhe atribui características e hábitos extremamente pejorativos.

A constituição e posse do território negro foram legitimadas por três categorias nucleantes - terra, família e trabalho (WOORTMANN, 1995). O *habitus* do negro camponês nessa região é o da livre escolha da terra de trabalho e morada da vida. Essa terra, espaço físico só tem sentido com a constituição da família e dos laços de parentesco estabelecidos entre seus membros.

Os agentes sociais constroem sua memória a partir desse processo específico de territorialização. A construção/reconstrução de uma memória compartilhada coletivamente atualiza/reatualiza o sentimento de pertencimento ao lugar e dá sentido as narrativas de ocupação, de limites territoriais e processos de expropriação que o grupo vem sofrendo ao longo de sua trajetória, além de suas vivências sociais como as relações conjugais.

A partir da vivência e da relação de trocas no cotidiano da comunidade observei as práticas de trabalho, nas quais se imbricam as categorias analíticas gênero e geração e há uma complementaridade entre os sexos e as gerações na execução das várias atividades (produtivas e domésticas) que marcam o cotidiano dos moradores de Narcisa.

Nesta etnografia me detive com mais afinco às práticas conjugais do grupo por entender que a forma como são construídas se associam a maneira que os negros de Narcisa constroem sua identidade social enquanto grupo étnico específico. Em outras palavras, procurei analisar os arranjos conjugais e as estratégias articuladas pelos agentes sociais para

sua concretização. Para tanto adotei a perspectiva comparativa entre as gerações com intuito de empreender uma análise que me permitisse elucidar o que considero como padrão de conjugalidade do grupo.

Através de tal padrão de conjugalidade procurei descrever, analisar e interpretar o objeto etnográfico delimitado em campo. Porém, como já nos chamara atenção Cardoso de Oliveira (2006, p. 29), isto não significa que retratei a totalidade da sociedade na qual realizei pesquisa etnográfica, mas “somente ter em conta que a cultura, sendo totalizadora, mesmo que parcialmente descrita, sempre deve ser tomada por referência”.

Construí a análise a partir da percepção de que existe um padrão ideal de casamento e uma prática que permite vários arranjos num mesmo sistema, num jogo relacional constante entre o ideal e a norma (LEACH, 1954-1995). Verifiquei que esse ideal é vivido de muitas maneiras, assim há casais casados formalmente (civil e/ religioso), mas essa formalização da união se deu depois de viverem juntos numa união informal (“juntos”), casais formados através da fuga, casais que se uniram através do “pedido”, mas sem representar a formalização da união, casais formados entre os parentes próximos e parentes distantes, casais formados com não parentes, mulheres que acompanham os maridos em todas as atividades do roçado, mulheres que botam “roças” sozinhas, mulheres que moram, mas não trabalham na comunidade e mulheres que trabalham, mas não moram na comunidade.

A análise dos dados me permitiu mostrar que a conjugalidade do grupo apresenta nuances e possibilidades variadas, o que me levou a ver tal padrão conjugal em constante movimento. Porém, esse movimento se dá dentro de uma arena social em que o código da endogamia e do cônjuge preferencial se articula à manutenção do patrimônio territorial. Assim, busquei compreender a conjugalidade dos negros de Narcisa a partir da lógica que me foi apresentada e encenada pelos agentes sociais, ou seja, em movimento, relacional, com suas nuances e possibilidades.

## **Bibliografia**

ACEVEDO, Rosa Elizabeth Marin e CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Negros dos Trombetas: guardiões de matas e rios**. Belém, CEJUP/UFPA-NAEA, 1998.

\_\_\_\_\_. **No caminho das pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará**. Belém: NAEA/UFPA, 2ª ed. 2004.

AGUIAR, Keila de Sousa. **“Quando é da família, é melhor!”: família e casamento entre cearenses em Santarém-Pará**. Belém, 2009. Dissertação (Mestrado) PPCS/DEAN/CFCH/UFPA.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico**. Brasília: MMA, 2006.

\_\_\_\_\_. **Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais**. R. B. Estudos Urbanos e Regionais v. 6 , n. 1 / maio 2004.

\_\_\_\_\_. **Quilombolas e as novas etnias**. 1ª edição. Manaus: UEA edições, 2011.

\_\_\_\_\_. **Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índios: Uso Comum e conflito**. In: CASTRO, Edna, HÉBETTE, Jean (Org.). Na trilha dos Grandes Projetos: Modernização e Conflito na Amazônia. Belém/PA: Cadernos NAEA, nº 10, 1989.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. **“Redescobrimo a família rural”**. In: Revista Brasileira de Ciência Social, nº 1, vol. 1, junho de 1986.

ALMEIDA, Rozemberg Ribeiro. **Escravidão, resistência e a formação de quilombos na Amazônia: Jacareaquara em Pauta**. XXVII Simpósio Nacional de História. GT Conhecimento histórico e diálogo social. Natal/RN, 22 a 26 de julho de 2013, ANPUH.

ARRUTI, José Maurício Andion. **A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. Mana, 3 (2), 1997, p. 7-38.

AUGÉ, Marc. **Os Domínios do Parentesco: filiação, aliança matrimonial e residência**. Lisboa: Edições 70, 2003.

AZEVEDO, Thales de. **Família, casamento e divórcio no Brasil**. In: Journal of interamerican studies, 3, 1961, p. 213-237.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco**. São Paulo, Brasiliense, 1988.

BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. In: LASK, Tomke (Org.). O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas – Fredrik Barth. Tradução de John C. Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa - Livraria, 2000 [1989].

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão negra na Amazônia (séculos XVII-XIX)**. Belém: Paka-Tatu, 2001.



BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade – lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

\_\_\_\_\_. **Célibat et condition paysanne**. In: Études Rurales, n.5-6, p.32-135, avril/sept 1962.

\_\_\_\_\_. **Outline of theory of practice**. Cambridge University. Press, Cambridge, 1977

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BRUMER, Anita e GABRIELE, dos Anjos. **Gênero e reprodução social na agricultura familiar**. Revista NERA Presidente Prudente Ano 11, nº. 12 pp. 6-17 Jan.-jun./2008

BRUMER, Anita. **Gênero e agricultura: a situação da mulher na agricultura do Rio Grande do Sul**. In: Estudos Feministas, Florianópolis, janeiro-abril/2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CARVALHO, Ébio Alves de. **A História da Educação de Capitão Poço**. Edição revisada por: QI Propaganda e Marketing Ltda. Impressão: Grafam Gráfica e Editora Ltda, 2002.

CARVALHO, Vania Regina Vieira de. **Dinâmica inovativa entre camponeses do Nordeste do Pará**. Paper do NAEA 88, maio de 1988.

CASTRO, Edna (Org.). **Quilombos de Bujaru**. Relatório do Projeto de Pesquisa Mapeamento de comunidades negras rurais no Pará: ocupação do território e uso de recursos, descendência e modo de vida. Belém, Convênio UNAMAZ/SEJU/Programa Raízes, maio de 2003.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Escravos e senhores de Bragança – Documentos históricos do século XIX, região Bragantina, Pará**. Belém: NAEA, 2006.

CLIFFORD, James. **“Sobre a Autoridade Etnográfica”** [1988]. In: A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COELHO, José Rondinelle Lima. **Cosmologia Tenetehara Tembê: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá – PA**. Manaus/AM: 2014. Dissertação (Mestrado) PPGAS/MUSA/UFAM.

COMERFORD, John Cunha. **Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural**. Rio de Janeiro: Relume Domará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2003.

CORRÊA, Mariza. **Repensando a família patriarcal brasileira (notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil)**. In: ALMEIDA, Maria Suely Kofes de, et. al. Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1982.

COSTA FILHO, Aderval (2008). **Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do Centro Norte-Mineiro**. Brasília, 2008. Tese (Doutorado) PPGAS/UNB.

COSTA, Marcilene Silva da (2004). **Negros, morenos ou quilombolas: memórias e identidades em Macapazinho, Pará**. Belém/PA, 2004. Dissertação (Mestrado) CFCH/DEAN/UFPA.

COSTA, Rita de Cássia Pereira da (2008). **“Como uma Comunidade”: formas associativas em Santo Antônio /PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade**. Belém/PA, 2008. Dissertação (Mestrado) PPGCS/DEAN/UFPA.

DAMATTA, Roberto. **“O ofício do etnólogo, ou como ter “anthropological blues”**”. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). A aventura sociológica – objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. **Carnavais, Malandros e Heróis – para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus. O sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: USP, 1992.

DURHAM, Eunice R. **Família e reprodução humana**. In: FRACHETO, Bruna, CAVALCANTI, M. Laura, e HEILBORN, M. Luiza. Perspectivas Antropológicas da Mulher, Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1983.

FIGUEIREDO, Ângela. **Dialogando com os estudos de gênero e raça no Brasil**. In: SANSONE, Lívio e PINHO, Osmundo Araújo (Org.). 2ª edição. Raça: novas perspectivas antropológicas. Salvador, ABA/EDUFBA, 2008.

FONSECA, Claudia. **Caminhos da adoção**. São Paulo: Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. **Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares**. Porto Alegre: Editora da universidade/UFRGS, 2000.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá - Amazonas**. São Paulo: Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. **“Estar Lá”, “Estar aqui”**. In: Obras e vidas o antropólogo como autor, por Clifford Geertz; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

\_\_\_\_\_. [1973]. **Uma descrição densa: por uma Teoria Interpretativa da Cultura**. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

\_\_\_\_\_. [1973]. **The interpretation of cultures: selected essays**. Nova York: Basic Books. Tradução brasileira: Zahar, 1978.

GODÓI, Emília Pietrafesa. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí**. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 1999.

\_\_\_\_\_. **Le travail de la mémoire**. Paris, 1987. Dissertação de DEA/École des Hautes Études en Sciences Sociales.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Quilombos e Mocambos no Brasil (Sécs. XVII-XIX)**. 1997. Campinas/SP: 1997. Tese (Doutorado) UNB.

GROSSI, Miriam. **Identidade de Gênero e Sexualidade**. Antropologia em Primeira Mão, Florianópolis, PPGAS UFSC, 1998.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Turismo e Etnicidade**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 20, p. 141-159, outubro de 2003

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Como trabalhar com “Raça” em Sociologia**. Educação e Pesquisa, v. 29, n. 1, Jan-Jun de 2003, p. 93-107.

\_\_\_\_\_. **Raça, cor e outros conceitos analíticos**. In: SANSONE, Lívio e PINHO, Osmundo Araújo (Org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador, ABA/EDUFBA, 2008, 2ª edição.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **A questão política das chamadas “Terras de Preto”**. Florianópolis, Textos e Debates, PPGAS/UFSC/NUER, ano 1, nº 2, 1990.

\_\_\_\_\_. **Terras de mulheres: Identidade e Gênero em um bairro rural negro**. São Paulo: R. História, nº 129-131, p. 81-100, ago./dez 1993; ago./dez 1994.

\_\_\_\_\_. **Terras de Uso Comum: Oralidade e Escrita em Confronto**. AFRO-ÁSIA, nº 16, 1995.

GUSFIELD, J. R. **The community: A critical response**. New York: Harper Colophon. 1975.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HEILBORN, Maria Luiza. **Usos e abusos da categoria de gênero**. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (Org.). **Y Nosotras latino-americanas? Estudo sobre gênero e raça**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 1992, p. 39-44.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2003. Tradução Bernardo Leitão, et al., 5ª edição.

LEACH, Edmund R. [1954]. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1995.

\_\_\_\_\_. **Pul Eliya a village in ceylon: a study of land tenure and kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

LEITÃO, Wilma Marques. **Sob um céu de flamboyants: cotidiano e história social na Ilha de Paquetá**. Rio de Janeiro: Interciência, 2013.

LEITE, Ilka Boaventura. **O legado do testamento – A Comunidade de Casca em perícia**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.

\_\_\_\_\_. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**. Etnográfica, Lisboa, v. IV, n. 2, 2000, p.333-354.

\_\_\_\_\_. **Descendentes de africanos em Santa Catarina: Invisibilidade histórica e segregação**. Florianópolis/SC: Debates e Debates, NUER, Ano 1, nº 1, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A família**. In: O olhar distanciado. Lisboa, Portugal: Perspectiva do homem/Edições 70, 1983.

LIMA DE PAULO, Maria de Assunção. **Juventude rural, sexualidade e gênero: uma perspectiva para pensar a identidade**. In: SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda (Org.). Gênero e geração em contextos rurais. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010, p. 343-366.

LIMA FILHO, Petrônio Medeiros. **Quilombo de Narcisa: Territorialidade, Limites de Respeito e Narrativas de Expropriação**. Manaus, 28/09/1012. Comunicação no 3º Encontro da Região Norte da Sociedade Brasileira de Sociologia: Amazônia e Sociologia: Fronteiras do Século XXI.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília, 2002.

MALIGHETTI, Roberto. **O Quilombo de Frechal: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

MALINOWSKI, Bronislaw. “Introdução: Tema, Método e Objetivo desta pesquisa” e “Características Essenciais do Kula”. In: **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Editora Abril, 1976 (Os Pensadores).

MANESCHY, Maria Cristina. **Mulheres na pesca artesanal: trajetórias, identidades e papéis em um ponto pesqueiro no litoral do estado do Pará**. In: NEVES, Delma Pessanha e MEDEIROS, Leonilde Servoto de (Org.). Mulheres camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos. Niterói/RJ: Alternativa, 2013.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

MAUÉS, Maria Angélica Motta. **“Trabalhadeiras” e “Camarados”:** relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: CFCH/UFPA, 1993.

\_\_\_\_\_. **Negro sobre negro: a questão racial no pensamento das elites negras brasileiras.** Rio de Janeiro, 1997. Tese (Doutorado) Sociologia/IUPERJ.

MELLO, Marcelo Moura. **Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural.** São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

MOTTA, Alda Britto da. **“Gênero, idades e gerações”.** Cadernos CRH. Set./dez. Salvador. Vol. 17, nº 42, 2004.

MOTTA, Alda Britto da. e WELLER, Wivian (Org.). Dossiê. Apresentação: **A atualidade do conceito de gerações na pesquisa sociológica.** Revista Sociedade e Estado, Volume 25, Número 2, Maio / Agosto 2010.

MOURA, Glória. **As festas nos quilombos contemporâneos e afirmação da identidade étnica.** XXI Encontro Anual da ANPOCS. CAXAMBU – 1998. Disponível em: <http://portal.anpocs.org/portal>. Acesso em: 25/10/2014.

\_\_\_\_\_. **Fé, Alegria e Luta - O Exemplo dos Quilombos Contemporâneos.** Revista Palmares. Brasília, n.5, Nov. 2000, p. 147 – 160

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Sortilégio da cor: identidade raça e gênero no Brasil.** São Paulo: Summus, 2003.

NAUAR, Ana Lúcia, et al (Org.). **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID** – Comunidade Remanescente de Quilombo de Narcisa. Belém: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, dezembro de 2010.

NEVES, Delma Pessanha e Maués, Maria Angélica Motta. Apresentação da coletânea. In: NEVES, Delma Pessanha e MEDEIROS, Leonilde Servoto de (Org.). **Mulheres camponesas: trabalho produtivo e engajamentos políticos.** Niterói/RJ: Alternativa, 2013.

O'DWYER, Eliane Catarino e CARVALHO, José Paulo Freire de. **“Jamary dos Pretos, município de Turiaçu”.** In: O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (2005). **Projeto político do território negro de Retiro e suas lutas pela titulação das terras.** Florianópolis/SC, 2005. Tese (Doutorado) PPGAS/UFSC.

PAULILO, Maria Ignez Silveira. **“O peso do trabalho leve”.** Ciência Hoje, Rio de Janeiro: SBPC, v. 5, n. 28, p. 64-70, jan./fev. 1987.

PEREIRA JÚNIOR, Davi. **Territorialidades e Identidades Coletivas: uma etnografia de Terra de Santa na Baixada Maranhense.** Salvador, 2012. FCCH/PPGA/UFBA.

PERISTIANY, J. G. (Org.). **Honra e Vergonha: valores da sociedade mediterrânea.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965.

PETRUCCCELLI, José Luiz. **Seletividade por cor e escolhas conjugais no Brasil dos 90**. Estudos Afro-Asiáticos, ano 23, n. 1, 2001, p. 29-51.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas Veredas da Sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Ed. Paka-Tatu, 2004.

PINA-CABRAL, João de. **O homem na família: cinco ensaios de Antropologia**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003.

PISCITELLI, Adriana. **Gênero: a história de um conceito**. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque e SZWAKO, José (Org.). Diferenças, igualdade. São Paulo: Berlendis e Vertecchia, 2009.

PITT-RIVERS, Julian. **Honra e posição social**. In: PERISTIANY, J. G. (Org.). Honra e Vergonha: valores da sociedade mediterrânea. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1965. Pp. 11-60.

PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre Barboza (2010). **Féis Descendentes: Redes-Irmandades na pós-abolição entre as Comunidades Negras Rurais Sul-mato-grossenses**. Brasília, 2010. Tese (Doutorado) PPGAS/UNB.

POLLAK, Michel. **“Memória, esquecimento e silêncio”**. In: Estudos históricos, Vol. 2, n.º 3, Rio de Janeiro: FGV, 1989.

\_\_\_\_\_. **Memória e identidade social**. In: Estudos Históricos, v. 5, n. 10, 1992. p. 200-12.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.

RATTS, Alecsandro J. P. **Fronteiras invisíveis: territórios negros e indígenas no Ceará**. In: X Encontro Nacional de Geógrafos. Recife, 1996.

RIBEIRO, Gustavo. Lins. **Antropologias Mundiais: para um novo cenário global na antropologia**. RBCS, Vol. 21, n.º. 60, fevereiro/2006.

Relatório do I **Encontro de Comunidades Negras Rurais do Pará**. Belém: CEDENPA/SECTAM, 6 a 9 de maio de 1998.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da e ECKERT, Cornélia. **Etnografia: saberes e práticas**. In: JARDIM PINTO, Célia Regina e BARCELLOS GUAZZELLI, César Augusto. Ciências Humanas: pesquisa e método. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

ROHDEN, Fabíola. **Para que serve o conceito de honra, ainda hoje?** Campos – Revista de Antropologia Social, v. 7, n. 2, 2006.

SALLES, Vicente. **Os mocambeiros e outros ensaios**. Belém: IAP, 2013.

\_\_\_\_\_. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

\_\_\_\_\_. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. Belém: IAP/Programa Raízes, 2005.

SARTI, Cynthia Andersen. **A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres**. São Paulo: Cortez, 2009.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 71-99, jul/dez. 1990.

SCOTT, Parry; CORDEIRO, Rosineide; MENEZES, Marilda (Org.). **Gênero e geração em contextos rurais**. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010.

SLENES, Robert W. **Na senzala, uma flor - esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX**. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2011.

STOLKE, Verena. **Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade?** Estudos-Asiáticos, Rio de Janeiro, n. 20, p. 101-117, 1991.

SELLANI, Juliana. **Isso tudo os velhos sabiam: representações da velhice na comunidade rural negra do Rio das Rãs**. Brasília, 1996. Dissertação (Mestrado) PPGAS/UNB.

SEGATO, Rita Laura. **Os percursos do gênero na antropologia e para além dela**. Brasília, Série antropologia, 1998. – departamento da UNB.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre Religiões Afro Brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**. Campinas: Ed Unicamp, 2007.

SODRÉ, Raimunda Conceição. **Sob o véu da clausura – vidas invisíveis, mundo oculto: cotidiano das mulheres enclausuradas no Carmelo de Santa Teresinha em Benevides/PA (1975-2006)**. Belém/PA: 2006. Monografia (Graduação) CFCH/DEHIS/UFPA.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TRINDADE, Joseline Simone Barreto e NOGUEIRA, Shirley Maria Silva. **Narcisa: história e memória de uma comunidade negra em Capitão Poço**. Belém: CEDENPA, maio de 2000.

TRINDADE, Joseline Simone Barreto. **No Tempo das águas Cheias: Memória e História dos Negros do Curiaú - AP**. Florianópolis/SC, 1999. Dissertação (Mestrado) PPGAS/UFSC

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1977.

VELHO, Gilberto. **“Observando o familiar”**. In: NUNES, Edson de Oliveira (org.). A aventura sociológica – objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. **Família e parentesco no Brasil contemporâneo: individualismo e projetos no universo de camadas médias.** Interseções – Revista de Estudos Interdisciplinares, Rio de Janeiro, UERJ, ano 3, n. 2, p. 45-52, 2001.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza e FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A Presença Africana na Amazônia Colonial: Uma Notícia Histórica.** Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

VILAR, Roberto Robson Lopes e COSTA, Francisco de Assis. **Desempenho econômico das unidades familiares de produção com abundância de terra e trabalho em Capitão Poço, Pará.** Belém: Embrapa Amazônia Oriental, 32p. (Embrapa Amazônia Oriental. Documentos, 40). Setembro, 2000.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos.** E edição. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1977.

WIGGERS, Raquel (2006). **"Sou daqui da Caieira da Barra do Sul': parentesco, família, casa e pertença em uma localidade no sul do Brasil"**. Campinas/SP, 2006. Tese (Doutorado) IFCH/UNICAMP.

WOLF, Eric R. **Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas.** Texto de aula, Antropologia 7. Brasília/DF: Editora UNB, Departamento de Imprensa Nacional, 1982.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifere WOORTMANN, Klaas. **Fuga a três vozes.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

\_\_\_\_\_. **Amor e Celibato no universo camponês.** Campinas/SP: NEPO/UNICAMP, 1990.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. **Herdeiros, parentes e compadres – Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste.** São Paulo: HUCITEC; Brasília: Edunb, 1995.

WOORTMANN, Klaas. [1988] **"Com parente não se neguecia": o campesinato como ordem moral.** Editora UNB/Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. **A família das mulheres.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1987.

\_\_\_\_\_. **Migração, família e campesinato** (1990). In: WELCH, Clifford Andrew., et al (Org.). **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas.** v.1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.



ANEXO I

Certidão de auto reconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares



188  
*(assinatura)*

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL  
MINISTÉRIO DA CULTURA  
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES  
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Narcisa**, localizada no município de Capitão do Poço, Estado do Pará, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 003, Registro n.º 233, f. 39, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s) Laudo Antropológico e  
Associação da Comunidade Remanescentes de Quilombo de  
Narcisa CNPJ/MF nº 03.861.682/0001-15.682/0001-15

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.).....*(assinatura)*....., Diretora da  
Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, **02 de junho** de 2005.

O referido é verdade e dou fé

*(assinatura)*  
**UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO**  
Presidente da Fundação Cultural Palmares

ANEXO II

Carta denúncia de desmatamento da área de Narcisa por fazendeiros



Representante dos Quilombolas  
Ana Lídia Navar Pantoja  
SR-01 - Setor de Regularização de Territórios Quilombolas

DENUNCIA.

Compareceu na Sede da Unidade Avançada Capitão Poço, no dia 16/10/2007, as 17:47 h. perante o Srº Executor Srº Francisco das Chagas da Silva Vasquez, o representante do Assentamento Quilimbola Narcisa, situado no Município de Capitão, o Srº DOMINGOS LUCAS DOS SANTOS, brasileiro, solteiro, portador do CPF nº. 166.000.482-91, DENUNCIANDO o seguinte:

- Fazendeiro NEDIO LOPES SALES, vem desmatando continuamente a área pertencente ao Assentamento;
- Roçagem de uma área entre a PIMENTEIRA e a NARCISA;
- Desmatamento de seis (06) nascentes, e as margens dos Igarapés, prejudicando o consumo humano dos moradores (Igarapé Jenipapeiro Grande, Igarapé Jenipapeirinho, Igarapé Bufilebufe Igarapé Braço do Aracu, Igarapé Passa Passa, Igarapé Samuameira);
- Roçagem dentro da área da Narcisa, responsável Srº FRANCISCO BARROS, contratado pelo Srº NEDIO LOPES SALES.

Solicitamos de Vossa Senhoria, que seja tomada urgente as devidas providências que o caso requer.

Atenciosamente.

*Domingos Lucas dos Santos*  
Domingos Lucas dos Santos  
CPF nº. 166.000.482-91

*À SR(01) F, c/ cópia para a  
Diretoria Regional,  
para conhecimento e  
providências.  
em. 29/10/07*

*30*  
Elielson Pereira da Silva  
Assistente - SR(01) F  
Pantaria/INCRA/DA/Int249-11/2007

ANEXO III

Carta denúncia informando a ocupação de áreas do Narcisa pela categoria Sem Terra

CAPITÃO POÇO/PA, 03 de março de 2008.

Associação Remanescente de Quilombo de Narcisa.



DO: Presidente ASSOCIAÇÃO REMANESCENTE DE QUILOMBO DE NARCISA.  
AO: Responsável pelos Quilombolas  
Ana Lúcia

ASSUNTO: Denúncia (Faz)

Prezada Senhora,

Vimos através do presente, denunciar a Vossa Senhoria que constatamos a existência de SEM TERRAS ocupando uma área dentro dos limites do Quilombola Narcisa, desde o mês de novembro de 2007, cujo antigo invasor, conhecido como Srº Salomão (moto táxi) vendeu para outros invasores, cujos nomes não sabemos quem são e que os mesmos já fizeram cerca de arame farpado com 4 pernas, cultivando um pimental, criação de gado e construção de uma casa de taipa coberta com telha de cimento.

Informamos que deixamos de fazer uma ocorrência policial, devidos informações de que os mencionados sem terras estão dispostos a defender as suas invasões de todo modo e até com armas de fogo se for necessário, ficando assim nossa gente desprotegidos, dos atos impensados que os mesmos possam nos causar.

Certos de contarmos com o vosso apoio, desde já.

Atenciosamente.

Domingos Lucas dos Santos  
Domingos Lucas dos Santos  
Presidente da Associação Narcisa

José Maria Santos Nascimento  
José Maria Santos Nascimento  
Secretário da Associação Narcisa

Francisco das Chagas S. Vasques  
Francisco das Chagas S. Vasques  
Chefe da U. A. Capitão Poço-PA  
Port: ANCRAL nº 736/03

## ANEXO IV

### Escritura de Venda e Compra do Sítio Sempre Viva



CARTÓRIO DE IMÓVEIS

Capitão Poço - Pará

LIVRO N.º 031  
ESTADO DE PARÁ  
MUNICÍPIO DE CAPITÃO POÇO

Traslado 1º

FOLHAS N.º 157 e v.º  
COMARCA DE CAPITÃO POÇO  
DISTRITO DE SEDE

Cartório de Registro Civil e do Único Ofício

CNPJ/MF n.º 05.727.987/0001-64

Diogo Nogueira da Costa  
Oficial Substituto

#### ESCRITURA DE VENDA E COMPRA - VALOR R\$-2.000,00

S A I B A M quantos esta pública escritura virem que, no ano do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Cristo de dois mil e quatro (2.004) aos vinte e três (23) dias do mês de Julho (07) do dito ano, nesta cidade e Comarca de Capitão Poço, Estado do Pará, em Este Cartório, Perante mim, Oficial, e das duas testemunhas adiante nomeadas e no final assinadas, compareceram partes entre si justas e contratadas, a saber: de um lado, como *outorgantes vendedores* o Sr. **RAIMUNDO MENDONÇA DOS SANTOS** e sua mulher D.ª **ANTONIA JACINTA DOS SANTOS** brasileiros, casados, aposentados, ele portador da Cédula de Identidade n.º 4313524-SSP/PA, CPF/MF N.º 101.265.112-68, ela portadora da Cédula de Identidade n.º 2794611-SSP/PA, CPF/MF n.º 488.516.472-91, residentes e domiciliados na Rua Promissão III, na cidade de Paragominas, Estado do Pará; representados neste ato por seu bastante procurador o Sr. **VICENTE ODILON DE ABREU**, brasileiro, solteiro, maior e capaz, agricultor, portador da Cédula de Identidade n.º 2381640-SSP/PA, CPF/MF n.º 425.339.702-63, residente e domiciliado na Travessa Tatajuba, s/nº, Capitão Poço, Estado do Pará; conforme Procuração Pública lavrada no Livro 00086-P, às folhas 192/193, Protocolo n.º 0004560, aos 20/07/2004, no Cartório do Único Ofício da Comarca de Paragominas-PA; e como outorgado comprador o Sr. **VICENTE ODILON DE ABREU**, acima qualificado; todos conhecidos de mim, Oficial, e das testemunhas referidas, do que dou fé. E, perante estas, pelos outorgantes vendedores, me foi dito que a justo título senhores e legítimos possuidores de uma (01) área de terra agrícola, lote n.º 412 (quatrocentos e doze), que mede 50,3875ha. (**cinquenta hectares, trinta e oito ares e setenta e cinco centiares**), situado no imóvel denominado Sítio Sempre Viva, Gleba Capitão Poço, município de Capitão Poço, cadastrado no INCRA sob o n.º 051 020 029 670-0, com os limites e confrontações seguintes: NORTE: lote n.º 169-A; SUL: lote n.º 518-A; LESTE: Rio Guama e OESTE: lotes n.ºs 230-B e 230; imóvel adquirido pelos outorgantes vendedores por concessão definitiva junto ao **INCRA** – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, consoante Título Definitivo n.º 4(01)82(6)1.819, expedido aos 19/07/1986 e matriculado sob n.º 1.581, às folhas n.º 88 e v.º, Livro n.º 2-I, aos 23 de Julho de 2.004, neste Serviço de Imóveis; que possuindo o imóvel retro descrito livre e desembaraçado de qualquer ônus, esta justo e contratado para vendê-lo ao outorgado comprador o Sr. **VICENTE ODILON DE ABREU**, como por bem desta escritura e na melhor forma de direito efetivamente vendido tem, pelo preço certo e previamente Convencionado de R\$-2.000,00 (**DOIS MIL REAIS**), que confessam receberem neste ato dele outorgado comprador em moeda corrente deste País, que contado e achado exata, da qual da ao mesmo comprador plena,

geral e irrevogável quitação de pago e satisfeito para nunca mais o repetirem, desde já transferem-lhes toda a posse, jus, domínio, direito e ações que exerciam sobre o bem ora vendido, para que dele mesmo comprador use, goze e disponha livremente como seu que fica sendo, obrigando-se os vendedores por si e seus sucessores a fazer esta venda sempre boa, firme e valiosa, respondendo pela evicção de direito quando chamados à autoria; pelo outorgado comprador o Sr. **VICENTE ODILON DE ABREU**, ante as mesmas testemunhas me foi dito que aceitam a presente venda e esta escritura em todos os seus expressos termos, exibindo-me os seguintes documentos de impostos pagos: 1.º Guia de Recolhimento Imposto de Transmissão de Bens Imóveis - I.T.B.I. - o Sr. **VICENTE ODILON DE ABREU**; recolhe junto à Prefeitura Municipal de Capitão Poço, a quantia de R\$-40,00 (QUARENTA REAIS), deduzida de 2% da importância de R\$-2.000,00 (DOIS MIL REAIS), preço por quanto comprou do Sr. **RAIMUNDO MENDONÇA DOS SANTOS** e sua mulher D<sup>ª</sup>. **ANTONIA JACINTA DOS SANTOS**, uma (01) área de terra agrícola, lote nº 412 (quatrocentos e doze), que mede 50,3875ha. (cinquenta hectares, trinta e oito ares e setenta e cinco centiares), situado no imóvel denominado Sítio Sempre Viva, Gleba Capitão Poço, município de Capitão Poço, cadastrado no INCRA sob o nº 051 020 029 670-0; Capitão Poço (PA), 23 de Julho de 2.004; (a) Diogo Nogueira da Costa, Oficial Substituto; 2.º D.A.M. - Documento de Arrecadação Municipal; Nome: **VICENTE ODILON DE ABREU**, End.: município de Capitão Poço, Especificação do Imposto I.T.B.I.; valor R\$-44,00; Prefeitura Municipal de Capitão Poço-PA. Assim o disseram e dou fê. A pedido das partes, lavrei esta escritura, a qual feita e lhes sendo lida, na presença das duas testemunhas acharam-na conforme, outorgaram, aceitaram e assinam com as duas testemunhas a tudo presentes e que são: François Antoine Ferreira de Mesquita e Maria de Nazaré Nogueira da Costa, ambos brasileiros, maiores capazes, residentes e domiciliadas nesta cidade de Capitão Poço-PA; Eu, Diogo Nogueira da Costa, Oficial Substituto, que o fiz e assino. Capitão Poço, Estado do Pará, 23 de Julho de 2.004. (a.a.) P.P. - **VICENTE ODILON DE ABREU**; **VICENTE ODILON DE ABREU**; François Antoine Ferreira de Mesquita e Maria de Nazaré Nogueira da Costa. Era o que continha do próprio Livro original e de onde fielmente transcrevi este primeiro traslado que dou fê, Eu, Diogo Nogueira da Costa, Oficial Substituto, que o digitei, subscrevi e assino em público e raso.

**CARTÓRIO DE IMÓVEIS**

Em Test<sup>em</sup> da Verdade.

Capitão Poço - Pará

Capitão Poço (PA), 23 de Julho de 2.004.

Diogo Nogueira da Costa

CPF 141 451 382-87  
ESC SUBSTITUTO



**CARTÓRIO REGISTRO DE IMÓVEIS**

Protocolado sob o n.º 3.087 Fls 058 vº L - 001

Registro sob o n.º 001/1.581 Fls 088 e vº L 2-I

Matriculado sob o n.º ----- Fls ----- L -----

Averbado sob o n.º ----- Fls ----- L -----

Capitão Poço PA, 23 de Julho de 2.004.

Diogo Nogueira da Costa  
CPF 141 451 382-87  
ESC SUBSTITUTO



- Cartório "João Moura", Av. 29 de Dezembro, 1819, Centro, Capitão Poço (PA) - CEP 68.650.000 - fone (91)468-1430 -  
cartoriojomoura@informaxnet.com.br

## ANEXO V

### Quadro dos lotes que incidem parte ou totalmente no território de Narcisa



Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA  
Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA  
Superintendência Regional do Pará – SR (01)



\*Processo não localizado na UA Capitão Poço.

Nº DO LOTE	ÁREA TOTAL(ha)	ÁREA INCIDENTE EM NARCISA (ha)	DETENTOR ORIGINAL	FASE PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO	DETENTOR ATUAL	BENFEITORIAS ENCONTRADAS NA ÁREA INCIDENTE EM NARCISA
169	59,8870	20,1800	Guilherme de Farias Soares	Proc. nº 3861/79 -TD Nº 1443 aguardando quitação.	Antonio Rodrigues da Silva/Antonio Pinheiro	Pimenta-do-reino 200 pés; casa de madeira, coberta de cavaco e piso de chão(área 40m2) , e poço com revestimento. Estas benfeitorias correspondem a parte ocupada pelo Sr. Antonio Pinheiro.
464	77,0727	3,5000	Antonio Batista Pereira	Proc. nº 3113/78 -TD Nº 0008 – aguardando para entrega.	Mitchio Sato	Pasto
257	48,8515	9,0000	José Silvio Farias	Proc. nº 3347/78 -TD 1452 – quitado, sem registro.	José Alencar da Silva	Juquira
436	76,6875	4,0000	Valdevino Bento Pereira	Posse - Proc. nº 3728/79 – LO cancelada, outro imóvel – proc. nº 3727/79 apenso.	José Pereira	Juquira
281-A	24,8420	16,0000	Luiz Marques Da Silva	Posse – Proc. nºs 069/96(José Ribeiro de Araújo); 3496/79 e 1094/83 (apensos)	Mitchio Sato	Pasto
206-A	24,9345	19,0000	Osmarino Meireles da Silva	Proc. nº 1092/83 -TD 1228 – aguardando quitação	Mitchio Sato	Pasto
230-A	23,7470	18,2014	Francisco Carmo dos Santos	Proc. nº 1097/83 -TD 1227- aguardando quitação	Mitchio Sato	Pasto e 500 pés de pimenta-do-reino
230	23,7410	20,7410	José Meireles da Silva	Proc. nº 3376/78 -TD 1770 - quitado	Mitchio Sato	Pasto
230-B	23,1500	20,1500	Alberto V. C.	Posse – Proc. nº 420/93 (Maria L. Mendes); apenso 1093/83	Mitchio Sato	Pasto
412*	50,3875	50,3875	Raimundo Mendonça dos Santos	TD 1819 – proc. nº 3681/79 (não localizado)	Vicente Odilon de Abreu – processo nº 54100.001658/2005-52	Pimenta-do reino 600 pés; Laranja 10 pés; Graviola 15 pés; Café 20 pés; Caju 10 pés; Capoeira 15 ha; Pasto 35 ha. Casa de moradia (32m2), telha de barro, piso de chão batido.

Fonte: RTID, Comunidade Remanescentes de Quilombo de Narcisa, MDA, INCRA/Belém, 2000.

## ANEXO VI

### Quadro de casamentos que representa a segunda e a terceira geração do Narcisa

NUBENTES (Terceira geração)	PAIS DO NOIVO (Segunda geração)	PAIS DA NOIVA (Segunda geração)
Vitor Lucas dos Santos (28 anos) e Maria Alcântara Alves do Nascimento (20 anos)	Hermógenes Lucas dos Santos e Maria Ifigênia de Menezes	Benedito Alves do Nascimento e Maria Catarina da Conceição
Marcedônio Lucas dos Santos (24 anos) e Domingas Batista da Cruz (25 anos)	Hermógenes Lucas dos Santos e Maria Ifigênia de Menezes	Manoel Batista da Cruz e Lauriana da Cruz
Raimundo Alves do Nascimento (26 anos) e Inocência Batista da Cruz (23 anos)	Francisco Vas e Fancelina Alves do Nascimento	Manoel Batista da Cruz e Lauriana da Cruz
Durval Alves do Nascimento (25 anos) e Domingas Tolentina dos Santos (30 anos)	Benedito Alves do Nascimento e Maria Catarina da Conceição	Nicolau Tolentino dos Santos e Maria do Nascimento
Manoel Carlos dos Santos (32 anos) e Elpídia Alves do Nascimento (21 anos)	Raimundo Alves dos Santos e Antônia Maria da Conceição	Benedito Alves do Nascimento e Maria Catarina da Conceição

**Fonte:** Arcebisado de Belém do Grão-Pará, Paróquia de Ourém. In: TRINDADE, J. S. B. e NOGUEIRA, S. M. S. Narcisa: História e memória de uma comunidade negra em Capitão Poço - PA. Belém: Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA, maio de 2000.