



*COMO OS NÊGOS DOS PALMARES:*  
UMA NOVA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA NA SERRA DA BARRIGA-AL



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA**

**Rosa Lucia Lima da Silva Correia**

**COMO OS NÊGOS DOS PALMARES:  
UMA NOVA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA NA SERRA DA BARRIGA-  
AL**

**Belém-PA**  
**Março de 2016**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA**

**Rosa Lucia Lima da Silva Correia**

**COMO OS NÊGOS DOS PALMARES:  
UMA NOVA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA NA SERRA DA BARRIGA-AL**

Tese apresentada como requisito para obtenção do título de doutora em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. Orientadora: Dra. Edna Ferreira Alencar  
Coorientador: Dr. Flávio Leonel Abreu da Silveira

**Belém-PA**  
**Março de 2016**

### Ficha Catalográfica

Correia, Rosa Lucia Lima da Silva, 1978-  
Como os nêgos dos palmares: uma nova história de  
resistência na Serra da Barriga-Al / Rosa Lucia Lima da  
Silva Correia. - 2016.

Orientadora: Edna Ferreira Alencar;  
Coorientador: Flávio Leonel Abreu da  
Silveira.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal do  
Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e  
Antropologia, Belém, 2016.

1. Conflito social - Alagoas. 2. Negros -  
Alagoas. 3. Patrimônio cultural - Alagoas. 4.  
Quilombos - Alagoas. 5. Brasil - história -  
Palmares, 1630-1695. I. Título.

CDD 22. ed. 303.609813

**COMO OS NÊGOS DOS PALMARES:  
UMA NOVA HISTÓRIA DE RESISTÊNCIA NA SERRA DA BARRIGA-AL**

Este exemplar corresponde ao documento final do Doutorado, defendido e aprovado pela banca examinadora em 18 de março de 2016.

**Banca Examinadora**

---

Profa. Dra. Edna Ferreira Alencar  
Orientadora, Presidente: PPGSA/UFPA

---

Prof. Dr. Flávio Leonel Silveira  
Co-Orientador: PPGSA/UFPA

---

Prof. Dra. Carmen Izabel Rodrigues  
Examinadora interna, PPGSA/UFPA

---

Prof. Dra. Sônia Maria Magalhães  
Examinadora interna: PPGSA/UFPA

---

Prof. Dr. Aldrin Moura Figueiredo  
Examinador externo, PPGH/UFPA

---

Profa. Dra. Marcia Bezerra  
Examinadora externa, PPGA/UFPA

---

Prof. Dr. Agenor Sarraf  
Suplente externo, PPGA/UFPA

---

Profa. Dra. Luciana Carvalho  
Suplente interna , PPGSA/UFPA

## RESUMO

Esta pesquisa trata da luta pela liberdade dos sitiados da Serra da Barriga, em União dos Palmares, Alagoas. O espaço abrigou o maior assentamento da América de escravos fugidos, o Quilombo dos Palmares, e por este motivo em 1986 foi reconhecido como patrimônio cultural e natural da nação. Em 1988 recebeu o título de Monumento Nacional, o que levou à desapropriação das terras locais para fins de estudos científicos diversos, reflorestamento e construção de um parque memorial, uma espécie de museu temático que se assemelha em arquitetura e paisagem à antiga edificação quilombola. Desde então os moradores, camponeses da Zona da Mata alagoana, uma das áreas de maior produção sucroalcooleira do Nordeste, estão vivenciando restrições de trabalho e ameaças de expulsão, por parte do Estado e do Movimento Negro. A situação é bem semelhante ao tempo que viviam sob o domínio dos usineiros locais e é significativamente também análoga, como eles mesmos afirmam, à que os negros dos Palmares viveram quando ali se instalaram, há mais de 300 anos, ao fugirem das plantagens de cana de açúcar para viverem em liberdade. A luta é pela sobrevivência, por terra e trabalho, garantias de liberdade para qualquer camponês e que foram negadas desde o tombamento da Serra da Barriga. A investigação etnográfica traz, portanto, as memórias de apropriação do espaço e as formas cotidianas de resistência destes sitiados em conflito com o patrimônio nacional e a memória coletiva do Movimento Negro. Nessa empreitada, as teorias sobre o campesinato, especialmente no Nordeste, a campesinidade, as formas cotidianas da resistência camponesa e sobre a tríade memória, história e patrimônio foram vitais para essa questão.

**Palavras-chave:** Campesinidade, Memória, Patrimônio, Território, Quilombo dos Palmares

## **ABSTRACT**

This research deals with the struggle for freedom of the besiegers of the Serra da Barriga, in União dos Palmares, Alagoas. The space housed the largest settlement of runaway slaves of America, the Palmares, and for this reason in 1986 was recognized as a cultural and natural heritage of the nation. In 1988 he received the title of National Monument, which led to the dispossession of local land for the purpose of several scientific studies, reforestation and construction of a memorial park, a sort of themed museum that resembles in architecture and landscape the old building quilombo. Since then the residents Zone peasants of Alagoas Mata, one of the areas of greatest sugarcane production in the Northeast are experiencing labor restrictions and threats of expulsion by the State and the Black Movement. The situation is very similar to the time lived under the rule of local mill owners and is significantly also similar, as they themselves say, to time of the blacks of Palmares that lived in the place there is over 300 years, to flee of plantagens sugar cane for to live in freedom. The fight is for survival, for land and labor, guarantees of freedom for any farmer, that have been denied since the patrimonialization of the Serra da Barriga. The ethnographic research brings, therefore, the ownership of memory space and the everyday forms of resistance the peasant in conflict with national heritage and collective memory of the Black Movement. In this endeavor, the theories about the peasantry, especially in the Northeast, the campesinidade, everyday forms of peasant resistance and the triad memory, history and heritage were vital to this issue.

**Keywords:** Territory, Peasantry, Heritage, Quilombo dos Palmares

*Zumbi vivia aqui, num era cativo a ninguém, né. Ele não era cativo a ninguém. Porque de qualquer forma era como a gente, né. A gente vive aqui. Bom, hoje já tamo cativo porque hoje a gente não pode trabalhar, despilar um tiquinho do mato para apanhar uma lavoura. (...) A gente também num queremos passar por cima dessa lei [do tombamento].*

(morador da Serra da Barriga)\*

*(...) é através das coisas vivas que se deve verificar que as coisas do passado não devem ser tomadas como mortas.*

(Aloísio Magalhães)

\* trecho de entrevista retirado do artigo de Cleonice Mendonça (1991, p.1).

## LISTA DE IMAGENS

- Fig. 1** Representação cartográfica da Serra da Barriga, apresentando o Rio Mundaú e seus afluentes p. 52
- Fig. 2** Representação cartográfica por satélite da Serra da Barriga p. 53
- Fig. 3** Localização do Quilombo dos Palmares p. 64
- Fig. 4** Mapa de Alagoas das micro-regiões geográficas e municípios p. 73
- Fig. 5** Localização das famílias na Serra da Barriga p.105
- Fig. 6** Área tombada da Serra da Barriga como localização das casas, roças e sítios dentro das antigas propriedades de fazendeiros locais p.110
- Fig. 7** Localização dos sítios arqueológicos da Serra da Barriga p.167
- Fig. 8** Indivíduos que têm relações de parentesco, afinidade ou compadrio como os moradores trabalhando como guarda ou agente de limpeza p.193

## LISTA DE ABREVIATURAS

<b>CAPES</b>	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
<b>CNPq</b>	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
<b>EMBRATUR</b>	Empresa Brasileira de Turismo
<b>FCP</b>	Fundação Cultural Palmares
<b>IBAMA</b>	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis
<b>IBDF</b>	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
<b>IBPC</b>	Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural
<b>IMA</b>	Instituto do Meio Ambiente
<b>INCRA</b>	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
<b>IPHAN</b>	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
<b>ITERAL</b>	Instituto de Terras de Alagoas
<b>MaB</b>	<i>Man and the Biosphere Programme</i>
<b>MEC</b>	Ministério da Educação
<b>MinC</b>	Ministério da Cultura
<b>NEAB</b>	Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros
<b>PMQP</b>	Parque Memorial Quilombo dos Palmares
<b>RBMA</b>	Reserva da Biosfera da Mata Atlântica
<b>SEBRAE</b>	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
<b>SEDEM</b>	Secretaria Especial de Defesa e Proteção das Minorias
<b>SNUC</b>	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
<b>SPHAN</b>	Serviço de Patrimônio Histórico Artístico e Nacional
<b>UC</b>	Unidade de Conservação
<b>UFAL</b>	Universidade Federal de Alagoas
<b>UNESCO</b>	<i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i>

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	<b>p. 12</b>
<b>CAP. I - Quilombagem e campesinato na Zona da Mata</b>	<b>p. 54</b>
1.1 A formação do campesinato no Nordeste açucareiro	p. 59
1.2 O campesinato na Zona da Mata	p. 63
1.3 Os pequenos produtores e a memória campesina da Serra da Barriga	p. 71
<b>CAP. II - A morada da Serra dos Nêgos</b>	<b>p. 85</b>
2.1 A fundação do lugar	p. 85
2.2 Somos todos uma família só	p. 93
2.3 Morando na terra do governo	p. 97
2.4 Parentesco, sociabilidade e moradia	p.104
<b>CAP. III - Os herdeiros do Quilombo dos Palmares</b>	<b>p.116</b>
3.1 A construção da consciência negra	p.121
3.2 A redemocratização e a reorganização da luta negra	p.132
3.3 A patrimonialização da Serra da Barriga	p.133
3.4 A instituição do patrimônio do Quilombo dos Palmares	p.142
3.5 O ritual do tombamento	p.150
<b>CAP. IV - O patrimônio da mata dos Palmares</b>	<b>p.156</b>
4.1 Arqueologia dos Palmares	p.164
4.2 Turismo eco-étnico-cultural	p.171
<b>CAP. V - Serra da Barriga: um território em conflito</b>	<b>p.178</b>
5.1 Repositório da cultura e da natureza	p.181
5.2 Resistência territorial	p.188
5.3 O tombamento da Serra da Barriga como uma situação social	p.189
5.4 Uma análise da situação social da Serra da Barriga	p.191
5.5 Os sentidos da terra e a nova resistência na Serra da Barriga	p.198
<b>Considerações Finais</b>	<b>p.215</b>
<b>Referências</b>	<b>p.220</b>
<b>Apêndices</b>	<b>p.239</b>

# Introdução

Quando o Quilombo dos Palmares<sup>1</sup>, o maior assentamento de escravos/negros fugidos<sup>2</sup> das Américas, foi desmontado pelas tropas da Coroa Portuguesa, em 1695, suas terras foram distribuídas entre os senhores de engenho locais e dadas como pagamento de alguns capitães que participaram da empreitada, passando a integrar o corpo territorial de algumas propriedades da região da mata interiorana. Por volta de 1950 a sede do antigo quilombo, a Serra da Barriga, seu ponto mais alto, de onde os homens aquilombados viam toda movimentação dos arredores, passou a ser habitada por trabalhadores vinculados a três fazendeiros<sup>3</sup> que detinham a propriedade do lugar. A área por ser muito íngreme e de mata fechada não era utilizada em todo seu potencial para a produção canavieira, sendo, assim, concedida como posse<sup>4</sup> a pequenos agricultores e ou como morada a trabalhadores das usinas em seu redor.

Na década de 80 a Serra da Barriga foi requerida pelo Movimento Negro como terra-símbolo e herança do povo negro brasileiro, descendentes dos homens desumanizados, vítimas da diáspora africana durante 400 anos, cativos das engrenagens das plantagens de cana de açúcar e café brasileiras<sup>5</sup>. Como resultado dessa ação implantou-se um confronto de

---

<sup>1</sup> Ou simplesmente Palmares, era assim chamado porque reunia uma gama de mocambos, que eram aldeias ou cidadelas ou mesmo, de acordo com autores como Nina Rodrigues (1982), Ernesto Ennes (1938) e Décio Freitas (1984), quilombos menores. Os Palmares, afirmavam eles, eram formados por 11 ou 12 agrupamentos menores, composto por cerca de 100 ou 300 homens, cada um sob as ordens de um chefe, que estavam dispersos ao longo de mais de 200km de extensão no planalto da Borborema, na Zona da Mata da antiga Capitania de Pernambuco, e se achavam todos sob a liderança única de um guerreiro de maior expressão, reconhecido entre todos os outros chefes como Rei (GOMES, 1996).

<sup>2</sup> Essa é a definição primordial formulada nos documentos do Conselho Ultramarino da Coroa Portuguesa para o termo quilombo (FREITAS, 2004). Ela vai orientar muitos autores até o início do século XX, sendo somente revista e ressignificada após o trabalho de pesquisas inicialmente feitos por intelectuais do Movimento Negro, como o do sociólogo Clóvis Moura, influenciado pelas contestações de Florestan Fernandes e Oracy Nogueira sobre a existência de uma democracia racial no Brasil, ideia baseada nas análises das relações sociais no mundo colonial realizadas por Gilberto Freyre. Daí em diante outros estudiosos também irão tratar da origem banto do termo, como Kabengele Munanga (2004), indicando tratar-se de uma reunião de guerreiros ou de homens em posição de luta. Porém, essa ideia de assentamento de negros não se perdeu nas novas definições quilombo, apenas assumiu outra conotação, que está agora orientada para uma interpretação étnica e identitária do território e do legado/herança da bravura dos homens que resistiram contra a escravidão e por uma terra onde pudessem viver em liberdade.

<sup>3</sup> Lula Pinto, José Bernadino e João Lyra.

<sup>4</sup> Pedaço de terra que é alugado para que camponeses sem terra possam trabalhar na produção familiar, baseada na agricultura de subsistência. O pagamento anual pelo espaço ocupado é chamado foro. Daí serem essas pessoas também conhecidas por foreiros.

<sup>5</sup> Essa descendência ou afro-descendência é explicada por Sidney Mintz e Richard Price (2003) como uma visão maniqueísta da história da escravidão e das relações raciais nas Américas, causada pela disseminação dos estudos africanistas e dos estudos sobre história da escravidão, ambas as linhas de análise da história e cultura nacionais prontas a entender a cultura do negro/escravo como uma extensão da cultura africana, o que as fez

espacialidades<sup>6</sup> e uma nova territorialidade oficialmente foi incorporada ao lugar, que além de terra de trabalho (GARCIA JÚNIOR, 1983) e morada da vida (HEREDIA, 2013) passou a ser também território étnico e marcador físico-memorial de origem (BRUNEAU, 2006; BELHEDI, 2006), além de, em segundo plano, também funcionar como terra de turismo e lazer.

Esse agenciamento<sup>7</sup> étnico do espaço é intermediado pelo Estado - esse ente tão abstrato para milhares de camponeses nordestinos, até porque secularmente espoliados pelos grupos que o integram - que se materializa e se corporifica para esquadrihar, regular e tolher o mundo da vida das famílias ali residentes. A territorialização do Movimento Negro é então promovida em detrimento da territorialidade<sup>8</sup> camponesa e da desterritorialização da população habitante.

Porém, em contrapartida, um novo agenciamento do espaço campesino é inaugurado através das “formas cotidianas de resistência” (SCOTT, 2002), que são discursos e ações organizadas coletivamente ou não, intencionais ou não (SZTOMPKA, 1998; GIDDENS, 1991), ou seja, enfrentamentos não explícitos aos impedimentos de ocupação do espaço impostos pelo Movimento Negro e pelo Estado. A resistência como instrumento de enfrentamento de um adversário comprova não somente a existência de um conflito, como também a forma social principal de interação entre atores sociais inscritos numa mesma sociedade ou espaço (SIMMEL, 1983). Ela também é capaz de estruturar o sistema social instituído nessa sociedade ou espaço, apresentando-o como “um campo de tensões, cheio de ambivalências, cooperações e lutas contrastantes” (GLUCKMAN, 2011, p. 21).

A relação entre camponeses e Movimento Negro não é, portanto, apenas de confronto, também é dialética: o conflito é uma forma de sociação, inclusive benéfica, afirma Simmel (1983), posto que antecede a tomada de consciência para a sua superação, criando mecanismos de pacificação ou equalização das contendidas. A “tomada de consciência” pode ser entendida no pensamento de Piotr Sztompka (1998) como o

---

mergulhar em profundidade no universo africano. Isso aliado à onda de luta e protestos contra o racismo, entre as décadas de 60 e de 70, fez emergir uma tendência em se caracterizar várias manifestações da cultura americana como de origem estritamente africana, além de implementar uma busca por elementos portadores dessa aura e origem africana, a fim de que fossem presentificados e reconhecidos como tal, como legado da (re)existência dessa cultura nas Américas.

<sup>6</sup>As dinâmicas do uso do espaço resultado das complexas relações entre ambiente e sociedade, entre geografia, história e política, as conexões do homem no tempo e no espaço que habita (FÁBIO RAMOS, 2010).

<sup>7</sup>Intervenção no mundo causada por determinados comportamentos e relações sociais complexas, acontecimento multidimensional que afeta a vontade e os atos humanos e que também é resultado deles (DELEUZE e GATTARI, 1995 apud HAESBAERT, 2015, p.6).

<sup>8</sup>Relações de pertencimento de um grupo ou coletividade a um território dado como seu, uma identidade forjada pela cultura e pelas diversas relações que mantém com o meio ambiente (OLIVEIRA, 1997, p. 96).

fundamento da capacidade de agência, o combustível que provoca as mudanças sociais e altera o rumo da história.

A ideia de uma dialética entre esses atores sociais também pode ser pensada através da ideia de “brecha camponesa”, quando o senhor de engenho concedia um lote de terra para cultivo próprio dos escravos, situação em que parte do trabalho escravo era dedicado à sua própria subsistência, como no campesinato. Ciro Flamarion Cardoso (2009) e Jacob Gorender (1998) afirmam que essa prática barateava os custos do senhor de engenho com a alimentação dos escravos, por isso era bastante implantada nas plantagens de cana, onde o número de escravos era grande, variando de 100 a 300. Isso transformava os escravos do campo em escravos camponeses (FLORENTINO; AMANTINO, 2012).

Manolo Florentino e Marcia Amantino (2012) afirmam que o escravo fugido, sendo ou não do campo, que logo se tornará um quilombola, vai buscar no modo de vida campesino o sustentáculo para a liberdade, garantida pela resistência (aqui pensada não somente como luta, mas, especialmente, como manutenção, sobrevivência, reprodução econômica e social) dos quilombos. Assim, nem toda organização camponesa é um quilombo, mas toda organização quilombola plenamente desenvolvida é camponesa, o que torna a organização quilombola um tipo de tradição camponesa<sup>9</sup>.

Isso faz pensar numa outra ideia de dialética entre os camponeses habitantes da Serra da Barriga e o Movimento Negro: a de *continuum* social. Se assim, a clivagem entre eles se configura também como uma disputa de interesses e razões (conteúdos sociais da forma social de interação vivenciada pelos atores sociais) pelo que deve ser feito com o espaço e com a terra: se tomá-la apenas por território imaterial étnico (símbolo de luta e resistência contra a desigualdade social e o racismo) ou somente por território imaterial e material camponês (terra de trabalho). De um e de outro lado estariam presentes o desejo de deter a propriedade do território, de ser o verdadeiro herdeiro desse patrimônio, esse lugar-testemunho da origem, essa pátria das memórias e lugar dos antepassados (BRUNEAU, 2006).

Essas relações não são fáceis de perceber devido à naturalização do conflito pelo Estado. Também por isso demorei a perceber como as histórias ali inscritas têm uma ligação

---

<sup>9</sup>As comunidades rurais negras são grupos locais que guardam princípios de organização, formas de sociabilidade e formas culturais baseados na ordem privada, mantendo-se relativamente isolados. São oriundas de agrupamentos de escravos ou ex-escravos que trabalhavam, principalmente, na roça e em outras atividades que asseguravam a autosubsistência da região onde viviam. Os territórios que ocupam, herdados ou doados desde os tempos da escravidão, são caracterizados, respectivamente, assim como o território camponês, pelo chão de casa e pelo chão de roça, bem como sua em formação social predomina o parentesco e o compadrio (COSTA FILHO, 2008; SANTOS, 2006).

sintomática com minhas origens e minha própria identidade. Demorei em concluir essa relação de proximidade e afinidade com o lugar, o enredamento em suas tessituras, justamente pela dominante dimensão agonística que se lhe envolve, compartimenta, e impede de ver a riqueza dos sentidos que enverga.

Sem querer revolvi a poeira sobre a memória da minha família e da minha infância ao escutar os relatos dos moradores com quem convivi por cerca de mais ou menos cinco meses. As conversas com os mais velhos, sempre iniciadas, terminadas ou interrompidas por longos sermões sobre as passagens bíblicas; as expressões usadas, tão velhas conhecidas (e esquecidas), me lembraram uma pessoa que convivi por pouco tempo e da qual até hoje pouco sei. Também ao reler atas e outros tantos textos que delinearam a “invenção da tradição” (HOBSBAWM; RANGER, 1997) de celebrar o Dia Nacional da Consciência Negra e a morte altruística de Zumbi numa festa alegre e colorida nos altos de União dos Palmares, uma comemoração cara a mim desde a infância, me mostraram que a relação que instituí com a Serra da Barriga estava pré-disposta antes mesmo de pensar em estabelecê-la.

Lembro-me de certo dia, quando eu era pequena, devia ter uns seis anos de idade ou mais, de ver um rebuliço nas chamadas da TV local, era um alvoroço no rádio também. As chamadas ao vivo nas duas mídias vinham da cidade de União dos Palmares, de uma serra naquelas imediações. Era linda. Chamavam-na de Serra da Barriga. E imaginei uma barriga tão grande que virou montanha. E por ser assim uma barriga-montanha estavam a falar dela, a cantá-la Gilberto Gil e Edson Gomes na rádio Difusora. Falavam das aventuras de um homem que morou ali para fugir das coisas ruins do mundo – tal como o pai de Pinóquio se abrigou na barriga da baleia para não morrer. À noite, no jornal, durante a entrevista da atriz Zezé Motta ouvi meu pai retrucar qualquer coisa sobre as besteiras da TV, as “maloqueiragens”<sup>10</sup>, como dizia. Isso era tudo invenção, coisa de desocupado, desse povo que é ator, que não trabalha. Ele que havia nascido naquelas redondezas nunca tinha ouvido falar das coisas que esses “nêgos” estavam falando<sup>11</sup>, como é que esse povo de fora ia saber, então, dessas histórias? Verdade aquilo não era para ele, para mim era encantador. Jurei, por dentro, que um dia conheceria a Serra da Barriga e veria aquela festa toda.

---

<sup>10</sup> Maloqueiragem é um atributo dos maloqueiros, termo utilizado em Alagoas, Pernambuco e arredores para designar quem comete arruaças, pequenos crimes e fica vadiando, sem trabalho ou estudo.

<sup>11</sup> Até hoje não sei exatamente qual o ano e a data em que isso aconteceu. Acredito que entre 1985 e 1986 e que devia referir-se ou às comemorações pelo tombamento ou à produção do filme Quilombo, de Cacá Degues, ou ainda à alguma festa do dia nacional da consciência negra. Essas imagens imprecisas estão na minha memória até hoje e durante muito tempo me fizeram desejar conhecer a tal Serra da Barriga, que somente me foi possível em 2001, quando fui trabalhar na Secretaria Estadual de Defesa e Proteção das Minorias (SEDEM).

Para meu pai o negro era maloqueiro de nascença, preguiçoso e mal-intencionado, sem caráter. Meu pai era negro, hoje eu sei disso muito bem, mas em nenhum momento lembro-me dele ter falado sobre sua cor ou raça, tampouco me lembro de se referir a qualquer um de casa por essas categorias, mas quando se referia a alguém que não gostava ou que não merecia seu respeito e essa pessoa era negra sempre utilizava a expressão “tá vendo? nego não presta”. Então, com certeza, negros nem eu nem meu pai éramos, ninguém lá de casa era.

Seu Rosalvo, meu pai, nasceu em 2 de outubro de 1927, era de Flexeiras, um município da Zona da Mata alagoana, situado numa região fronteira com o município de União dos Palmares. Ele não costumava falar da infância e nem da família, mas, vez ou outra, ia passar uns dias na casa de um amigo ou do irmão e voltava cheio de histórias do lugar onde nascera e vivera por um bom tempo antes de abandonar tudo para morar em Maceió. A usina Bititinga<sup>12</sup> era sempre o cenário mais comentado, onde aprendeu a contar piadas, onde aprontava com os amigos, onde morou até fugir para a cidade<sup>13</sup>.

Geralmente falava dos sobrinhos, se lamentava porque não podia ajudar a todos e por eles não poderem estudar. Desse ponto em diante iniciava uma ladainha sobre a necessidade da escola, de se formar e ser doutor. “O único homem da vida de vocês sou eu, quando eu me for vai ser o estudo, depois o emprego. Quando eu morrer, Aleide, não vá deixar essas meninas sem escola ou com fome.” Ele dizia que não tinha coisa pior que a fome, só a burrice. Tinha orgulho em dizer que os filhos nunca deixaram de comer um só dia e que nenhum estudou no governo<sup>14</sup>. Também se orgulhava de sentar na sala para vaguear o olhar pela imensa estante de madeira escura, que tomava a parede de uma ponta a outra e de alto a baixo, repleta de livros de receitas, de boas maneiras, de atlas, enciclopédias, dicionários, revistas, gibis, jornais, coleções de histórias infantis, vários exemplares da bíblia sagrada e do novo testamento, inclusive versões ilustradas para crianças, e muitos vinis. Acho mesmo que ele tinha uma mania pelas letras, embora só o visse lendo jornal.

---

<sup>12</sup> Um engenho fundado na década de 30, quando ele era ainda menino, e que passou a funcionar como usina na década posterior.

<sup>13</sup> Meu pai contava que saiu de casa porque não queria viver como os outros viviam, mas nunca disse como era essa vida anterior à cidade. Foi para a capital sem ninguém saber, sem a ordem ou a bênção da mãe, o que fez muita falta. Arrependia-se de não ter voltado para visitá-la enquanto era viva. Quando soube que ela morreu chamando por ele retomou os laços com os irmãos, por isso sempre frisava que nunca devemos esquecer nossa origem, o homem se perde sem ela, se arruína em algum ponto da vida, falava essas coisas e chorava. Dizia que estava cego e doente por causa disso, castigo de Deus. E duas vezes peguei-o tentando se matar, dizendo que o que fez era uma vergonha, logo em seguida o pedido de praxe: “Dilu, lê a bíblia pra seu pai”.

<sup>14</sup> Em escola pública.

Esses relatos são indícios da minha relação com a Serra da Barriga que excede e ultrapassa a mera escolha acadêmica e hoje se apresenta como parte da minha própria composição, já que o lugar e as pessoas me remetem a lembranças antigas e a questões da minha história.

Investigar a Serra sempre me afetou de diversas formas. Durante a pesquisa de mestrado, entre 2003 e 2004, entrei no Núcleo de Estudos Afrobrasileiros da UFAL (NEAB), inicialmente para fazer a investigação documental do tombamento da área, descobri a cor da minha pele, fui chamada a ser negra<sup>15</sup>, quase obrigada a reconhecer-me como tal, como se antes eu não tivesse uma identidade válida ou negasse a que sempre tive e daquele ponto em diante precisasse de uma identidade forte, de raça.

A categoria era-me (e ainda é) um tanto reducionista do ponto de vista da complexidade humana, embora toda a gama de questões e lutas sociais que envergue por trás deste termo ou de seus correlatos, como o termo afrodescendente<sup>16</sup>. Porém, o que mais me incomodava (como ainda me incomoda) é o discurso dolorido das agruras do passado, a discriminação positiva, a reiteração das colocações cartesianas que divide e subdivide o mundo e os homens, o discurso inflamado contra capitães do mato e senhores de escravos, como se o regime escravagista não tivesse sido parte de um sistema mercantil e de um ardil humano que criou argumentos (religiosos, científicos, sociais, políticos, psicológicos e culturais) para submeter um grupo de homens a outro grupo de homens<sup>17</sup> – “antes de ser propriedade o escravo era um cativo de outro homem” (FLORENTINO; AMANTINO, 2012, p.3). Mas isso não significa dizer que eu nego minha negritude, apenas não faço estandarte dela, ou alardeio-a.

Essa pressão para reconhecer-me negra me fez fazer uma analogia com a situação do território campesino da Serra da Barriga, pois ele também estava sendo compelido a

---

<sup>15</sup> O termo negro corresponde ao tipo negro ou negroide e foi criado para abrigar todas as referências às nações e ou etnias africanas que aqui se misturaram (PRANDI, 2000, p.7).

<sup>16</sup> Com a diluição e apagamento da cultura africana na formação das culturas nacionais americanas, por causa da miscigenação e da interação entre as culturas e povos indígenas e europeus, a busca para encontrar e apresentar traços exclusiva e caracteristicamente africanos em várias manifestações culturais tornou-se uma necessidade dos negros, especialmente para a sua afirmação enquanto categoria social. Para tanto, entre as décadas de 60 e 70, organizações negras da sociedade civil e estudiosos do assunto criaram o termo afrodescendente como marca da sobrevivência da África nas Américas e como sinônimo para negro. O vocábulo afrodescendente tem um sentido de resistência (à aculturação forçada, à humilhação e aos horrores da escravidão e à opressão branca) e de politização (MINTZ; PRICE, 2003; PRANDI, 2000).

<sup>17</sup> Afirma Reginaldo Prandi (2000, p. 2) que “A África já praticava o cativo muito antes da descoberta da América e a Europa já importava escravos africanos antes da descoberta do Novo Mundo, mas foi o tráfico para cá do Atlântico que transformou a caça de escravo na mais rendosa atividade para o próprio africano, num mercado de escambo que dava a ele cobiçadas mercadorias do Novo Mundo”. Isso demonstra que a produção escravista pressupunha a constituição de relações pretéritas e desiguais de poder, como a que já existiam lá mesmo na África, entre os vários grupos que formavam os territórios africanos. s

reduzir a sua multidimensionalidade a uma única dimensão/identidade: a da etnicidade negra. Em outros termos, a agência<sup>18</sup> do Movimento Negro para fundar ali um patrimônio, um monumento à sua luta social, aos seus ancestrais e à sua história, um demonstrativo claro também de seu poder político, estava negando, assim, o quinhão na herança cultural do lugar às famílias de camponeses do local. Diante disso interessei-me em identificar e registrar as formas de resistência da população local e em identificar os argumentos e o processo de transformação do lugar de campesinato em lugar de memória (NORA, 2013), para assim, estabelecer a estrutura do conflito ali instaurado.

### *Esclarecendo o problema e o que se pretende tratar*

O primeiro ponto ou fundamento da discussão-problema na Serra da Barriga é aqui conduzido pela sua transformação em patrimônio cultural e Monumento<sup>19</sup> Nacional, ambos os títulos representantes da nação e domínio do Estado, condição instituída ao território social pela ação do Movimento Negro na luta contra o racismo, pelo alargamento da cidadania, pela mudança positiva da imagem do negro, pela valorização da cultura e manifestações afro-brasileiras. Ou seja, pela conquista de poder político, baseado numa história/memória de resistência à escravidão na Zona da Mata alagoana, uma luta contra um sistema econômico opressor, que retirava do homem a autonomia sobre seu corpo e seu trabalho e, por conseguinte, sua liberdade e dignidade.

Segundo Clóvis Moura (1993), esse sistema guardava em si mesmo o cerne da revolta, da contradição geradora da violência e das manifestações da massa escrava contra os agentes opressores. O núcleo dessa ruptura, complementa Kabenguele Munanga, é

---

<sup>18</sup> No sentido de intenção do termo. Giddens (1991) compreende a agência como um ato intencional, sendo, portanto, a intenção um aspecto relevante, embora não suficiente, para explicar a ação ou conduta de um ator social, posto que as interferências não intencionais e o contexto das relações sociais também são condições essenciais para garantir a capacidade de agência, que pode ou não ter uma preocupação reformista da sociedade. No caso do Movimento Negro, então, pode-se dizer que sua agência é, sim, um ato intencional reformista.

<sup>19</sup> Há uma diferença entre patrimônio e monumento, embora ambos sejam empregados como termos sinônimos, como produtos de um passado ressuscitado: monumento (do latim *monere*, lembrar) é o que está em relação com o vivido e a memória, portanto, é o que não pode ser esquecido, é a essência, o testemunho da existência. Ele é uma evocação da origem. Está para além da história, por que a olha de fora, embora seja uma das suas representações, e por isso mesmo só exista a partir dela. O patrimônio, por sua vez, é um espelho da sociedade da qual herda seus reflexos, sendo, portanto, forjado por fusões e constantes acréscimos de fragmentos históricos (monumentos e antiguidades), advindos das diversas culturas/comunidades que a compõem. Sua constituição é heterogênea e multifacetada, porém essa diversidade inicial se funde e dá lugar a uma representação maior, única, homogeneizante, embora prene de várias culturas e identidades (CHOAY, 2006; BHABHA, 1998).

o quilombo como unidade organizacional e a quilombagem como processo de protesto radical permanente. As diversas formas de organização do escravo negro contra o instituto que o oprimia vai de manifestações espontâneas e que surgem de um acontecimento fortuito que poderá resultar no assassinato do feitor, pequenos grupos de assaltantes nas estradas, grupos guerrilheiros até as organizações estruturadas (...) com uma visão organizacional mais sofisticada e complexa (2004, p. 25)

O patrimônio cultural negro e nacional fundamenta-se, então, sobre a noção da quilombagem e do quilombo, da construção de um assentamento (político, tecnológico, econômico, psicossocial) que os negros fugidos organizavam ao redor das cidades e engenhos contra a condição de opressão e trabalho escravo, onde praticavam toda sorte de relações e atividades semelhantes tanto à sua origem africana como a sua inserção na sociedade patriarcal e escravagista. Ou seja, a noção da quilombagem e do quilombo se vale tanto da imagem do negro escravizado como do negro fugido e (precariamente) liberto. Um e outro, segundo Ciro Flamarion Cardoso (2009, p. 98), baseado em Lepkowski e Sidney Mintz, era um trabalhador agrícola: o negro escravizado, que recebia um lote de terra em meio às *plantations* de cana para seu sustento e do seu senhor, e o negro fugido, quilombola, que plantava em regime de economia de subsistência comunal e familiar. Ambos elementos estruturais da história e problemática agrárias do Brasil, forjadas, também e de maneira fundamental, no “mosaico camponês-escravo”.

James Scott (2002, p.25), partindo da discussão de Eugene Genovese (1974), acredita que o princípio da resistência cotidiana das classes subalternas contra seus opressores (fazendeiros, Estado e empregadores) está no intuito de sobreviver e de garantir sua integridade física e suprimentos. Essas formas de resistência são antigas, baseando-se primariamente na acomodação e no roubo praticado pelos escravos do campo, antes mesmo deles rebelarem-se ou insurgirem-se (resistência organizada) contra a escravidão. Isso denota que o desejo de libertarem-se das agruras da escravidão é reforçado e mesmo fundamentado pelo desejo de sobreviver, de estar seguro e de ter provimentos e para isso era necessário um espaço, um território onde pudessem viver para si, onde livremente pudessem desenvolver as bases desse intento, com o controle das suas vidas, com a posse de bens e terra para trabalho.

A produção econômica nos quilombos é, portanto, a chave, a essência da reprodução da re-existência negra (e, acredito, até o sentido da liberdade, posto que, como

se vê no período pós-abolição, sem terra para trabalho, sem terra para morada não há liberdade de fato para o negro). A esse respeito Manolo Florentino e Marcia Amaranto (2012, p. 17) afirmam que todo quilombo inicialmente era um assentamento precário, um espaço de fugitivos, mas que pela necessidade de sobrevivência tornava-se uma “comunidade camponesa estável”.

Nesse contexto, não há como negar que a Serra da Barriga, integrante da maior região produtora de açúcar e álcool do Nordeste, é, histórica e economicamente, um espaço de persistência de determinadas condições sociais constituídas ainda no início do povoamento do Brasil, de forma que se inscreve, tanto o lugar como sua população, num grau elevado de intercomunicação entre o passado e o presente.

A história dos atuais moradores da Serra da Barriga, camponeses remanescentes também das malhas do sistema escravagista, se dá no mesmo lugar em que há quase 400 anos os escravos dos engenhos da região fundaram seu assentamento. Enquanto os que se denominam herdeiros dos Palmares se fundamentam na raça e em determinados traços étnicos e culturais para pleitear exclusiva e oficialmente o território, os camponeses têm a persistência da espoliação causada pelo sistema (social, político e econômico) ainda vigente de produção do açúcar, que até hoje também os fazem manter com todo afínco e a todo custo um pedaço de terra onde trabalham em liberdade para sua família (MENDONÇA, 1991) – embora não percebam ou usem isso em seus discursos de resistência.

Uma outra situação análoga à dos quilombolas, esta sim claramente visível para as famílias camponesas sujeitas, é a de expropriação de seu território. Assim como os palmarinos<sup>20</sup> resistiram por quase um século para não voltarem à situação de sujeição de sua força de trabalho para outrem, os moradores da Serra da Barriga vivem, atualmente, a ameaça de serem expulsos da sua terra e o risco de voltarem a trabalhar em terras alheias e perderem sua liberdade<sup>21</sup>. O revés ou paradoxo disso é que hoje não são os fazendeiros, mas os próprios herdeiros dos escravos-camponeses dos Palmares que podem engendrar essa situação.

---

<sup>20</sup> Como eram chamados os moradores do Quilombo dos Palmares.

<sup>21</sup> Eis a razão principal pela qual as fugas e as comunidades de escravos fugidos, juntamente com as lutas camponesas, terem constituído formas clássicas de resistência ao sistema escravagista (FLORENTINO, AMANTINO, 2012; FLAMARION, 2009, REIS, 1996).

Diante disso, o Estado, atendendo ao pedido do Movimento Negro, quando declarou de utilidade pública a Serra da Barriga e permitiu sua transformação num memorial<sup>22</sup> com características de Parque Nacional<sup>23</sup>, sabendo das atuais condições de uso do território, não estaria, portanto, fazendo o alinhamento das condições históricas vividas séculos atrás e tornando possível, através de diversas instituições do Estado, a negação dos direitos históricos e culturais da população campesina local, para atender outra demanda não menos importante, porém, em sentido diverso: o da raça?

A raça é um conceito “etno-semântico, político-ideológico e não biológico”, é carregado de ideologia e que, como todas as ideologias, oculta a relação entre o poder e a dominação (MUNANGA, 2013).

Se na cabeça de um geneticista contemporâneo ou de um biólogo molecular a raça não existe, no imaginário e na representação coletivos de diversas populações contemporâneas existe ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas como a cor da pele e outros critérios morfológicos. É a partir dessas raças fictícias ou “raças sociais” que se reproduzem e se mantêm os racismos populares (MUNANGA, 2013, p. 07)

É a raça, não somente enquanto construção sócio-política e categoria social de dominação e de exclusão, mas, crucialmente, enquanto estigma corporal, que vai operar o primeiro hiato do *continuum* escravo-quilombola-camponês na Serra da Barriga. É ela que vai estabelecer a descontinuidade histórica entre passado e presente e legitimar os direitos históricos, o patrimônio e os significados do espaço negro e nacional sobre o espaço camponês. Especialmente porque este grupo não se insere como herdeiro étnico do Quilombo dos Palmares, depositários da memória/patrimônio/cultura africana renascido na América<sup>24</sup>, nem tampouco têm a responsabilidade de transmiti-lo às gerações futuras, como o tem também as comunidades quilombolas alagoanas, principalmente a de

---

<sup>22</sup> Ou um museu temático, como o Movimento Negro prefere chamar.

<sup>23</sup> A Serra da Barriga pelo decreto do Presidente Sarney (1988) foi transformada em Monumento Nacional para fins de estudos científicos da cultura negra, para reflorestamento e preservação ambiental, tendo assim assumido as características de um Parque Nacional, mesmo não sendo enquadrada legalmente nesta categoria. Por isso a exclusão das famílias ali residentes, consideradas de cultura incompatível com a preservação do lugar, tanto no plano imaterial (signos de reconhecimento identitário não negros) quanto material (voltadas para o trabalho da terra).

<sup>24</sup> As histórias do povo africano e seus descendentes nas Américas são narrativas de vivências que constituem-se “num índice de resistência cultural e de sobrevivência étnica, política e social” (AMADOR, 2015).

Muquém, situada a 9 km da Serra da Barriga, já reconhecidas e tituladas como remanescentes do antigo quilombo<sup>25</sup>.

A criação do Parque Memorial Quilombo dos Palmares, uma área protegida análoga à categoria de UC de proteção integral, opera o outro corte no *continuum* escravo-quilombola-camponês, visto que o Estado passa a considerar os moradores que não possuem documentos de registro da terra como intrusos, deslegitimados, pondo em risco seu modo de vida quando os ameaça de expulsão de seu local de trabalho (CALVIMONTES, 2013). Essa situação se agrava porque a população da Serra da Barriga é formada majoritariamente por camponeses, que não podem requerer para si a categoria de população tradicional, visto que a característica camponesa é considerada um aspecto local em contínua comunicação com a “cultura nacional, urbano-industrial”. Assim sendo, os camponeses não são exclusivamente dependentes “dos recursos naturais e dos ciclos de natureza” (DIEGUES, 2001, p. 81-84).

A imposição protecionista do ambiente, instituída por causa da proteção/manutenção da paisagem memorial (a floresta de palmáceas da região que deu nome e forma ao quilombo dos Palmares), então, é vista pelos camponeses como uma negação da vida, da liberdade, do trabalho e da dignidade. É percebida como uma fratura desrespeitosa e violenta efetuada em seu território (SOUZA, 2011), na sua relação e identidade elaboradas “nas interações do grupo entre si e deles com o lugar” (SILVEIRA, 2009, p. 116). O saber-fazer do camponês “revela um conhecimento complexo relativo à sua prática agrícola”, devido aos riscos que sofre de perder uma colheita, sua subsistência, por inobservâncias do tempo e das condições do ambiente (ELLEN WOORTANN, 2009, p. 119), é, portanto, um estilo de vida que se desenvolve com fortes vínculos com a terra e a natureza, da qual dependem e tem relações sagradas (SCOTT, 2009). Este é o segundo ponto de discussão-problema do trabalho

O terceiro e último ponto ou fundamento da discussão-problema na Serra da Barriga é um corolário dos dois primeiros, mais que isso, são os elementos cruciais para entender

---

<sup>25</sup> Não estou igualando o patrimônio instituído na Serra da Barriga pelo Movimento Negro com o patrimônio de uma comunidade quilombola como o Muquém. São duas coisas bem diferentes: o primeiro foi instituído no bojo da luta contra o racismo, pelo alargamento da cidadania negra e pela afirmação da identidade étnica de um grupo de intelectuais e militantes, que se inseriram em algumas estruturas do Estado e conseguiram privilégios para si e para os que consideram seus ideais (KERSTEN, 2000); o segundo foi construído pelo trabalho da terra, pelo laço territorial que institui a identidade étnica e a coletividade (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002). Estou dizendo, em resumo, que ambos os patrimônios trazem as marcas do Quilombo dos Palmares, porém, de formas distintas.

este campo (no sentido bourdiesiano) em que ela se transformou: o choque entre os outros usos do espaço advindos com a inscrição étnico-racial e preservacionista do território que instituiu uma luta de resistência. O problema, de fato, não é a presença de outro grupo, é o de expropriação do instrumento de trabalho e da condição moral da existência camponesa: a terra de trabalho (MARTINS, 1993; KLAAS WOORTMANN, 1997; HEREDIA; 2013; GARCIA JÚNIOR, 1983).

Nesse sentido, os principais aspectos deste trabalho dizem respeito aos distintos significados do espaço, articulados pela instituição do patrimônio cultural e pela proteção ambiental, e aos conflitos emergidos pela presença de atores externos (Movimento Negro e Estado) no território social da Serra da Barriga, tendo como intenção também apontar situações sociais que se apresentaram como momentos de estabilidade ou de acirramento das disputas dentro do conflito e as dinâmicas de manutenção e resistência da população diante das ameaças de deslocamento e das restrições de trabalho.

Analisar como se estrutura o conflito territorial entre os camponeses da Serra da Barriga e o Movimento Negro, identificando as estratégias de resistência cotidianas, individuais e coletivas, de manutenção na morada e enfrentamento dos impedimentos de uso do espaço passou a ser perspectiva de trabalho. Essa perspectiva se orienta dentro do campo de discussão sobre a campesinidade (KLAAS WOORTMAN, 1997), as formas cotidianas da resistência camponesa (SCOTT, 2002) e as sobreposições de territórios e os conflitos que lhe são inerentes.

Os camponeses da Serra da Barriga em foco são todas as famílias que não têm registro de posse da terra – definidos pela literatura específica como posseiros e pela lei como ocupantes de terra (MARTINS, 1983, p. 104) - e que não foram indenizados e não tem para onde ir. Homens e mulheres que estão ali há mais de 40 anos, bem antes da área ser pretendida como símbolo negro nacional, como patrimônio cultural e natural da nação. Mas não somente por isso, também pelas relações simbólicas e físicas do seu mundo da vida com aquele pedaço de chão, que não é mais espaço vivido ou território, mas um lugar<sup>26</sup>, têm direito a ali permanecerem com dignidade.

---

<sup>26</sup>A distinção entre espaço, território e lugar se dá pela observação dos usos e pertencimentos a uma área geográfica, pelas interações sociais ali instituídas. Espaço é o todo que se caracteriza pela vivência, enquanto o lugar é a parte em que as vivências acontecem Certeau (1994). Já o território é o espaço usado e controlado social e culturalmente por determinada coletividade (OLIVEIRA, 1997).

*Trajatória de pesquisa e procedimentos de estudo*

Nos livros de escola nos anos 80, lembro-me bem, o Quilombo dos Palmares aparecia numa nota em fim de página, geralmente com uma gravura de um bando de negros seminus, apavorados, em calças que mais lembravam sacos de farinha ou açúcar, sendo atacados por ferozes e empertigados homens brancos vestidos em trajes reais. A nota estava incorporada à sessão sobre a escravidão no Brasil, seção que não tomava mais que uma ou duas páginas. Ela indicava o início e o fim da revolta dos escravos, não informava onde fora erigido, razão pela qual levei muitos anos para descobrir que os Palmares foram levantados na Serra da Barriga, em União dos Palmares, nas Alagoas, a minha terra.

Em 2001, recém-formada, comecei a trabalhar na Secretaria de Estado de Defesa e Proteção das Minorias (SEDEM-AL) a convite de um amigo (e presidente) do Grupo Gay de Alagoas (GGAL). Marcelo Nascimento foi meu interlocutor durante 6 meses na pesquisa de conclusão de curso sobre as estratégias de comunicação e políticas de relações públicas para a campanha de um travesti ao cargo de vereador de Maceió. Ele, juntamente com líderes dos movimentos indígena, das mulheres, das pessoas com necessidades especiais e negro, iria compor o corpo administrativo da SEDEM-AL, sob a liderança do professor de História da África da UFAL e militante negro Zezito Araújo, bastante conhecido no estado e no país pelo seu ativismo.

A princípio, eu trabalhava como segunda secretária, porém, por causa de meus interesses sobre as comunidades quilombolas e a amizade que desenvolvi com a antropóloga responsável pela gerência afro, comecei a trabalhar praticamente como sua assistente<sup>27</sup>. Passei, então, a acompanhá-la em suas diversas atividades, sendo as de meu maior interesse as visitas às comunidades de quilombo, já reconhecidas ou não, para identificar suas demandas e situação socioeconômica e acompanhar os processos de identificação e titulação pelo governo federal.

A SEDEM funcionava como um braço da Fundação Cultural Palmares<sup>28</sup> (FCP) em Alagoas, levantando informações sobre as comunidades quilombolas, suas condições de sobrevivência e situação jurídica, bem como administrando diretamente os recursos vindos do governo federal para serem aplicados tanto na Serra da Barriga quanto em todas

---

<sup>27</sup> As outras gerências detinham poucos recursos e, como consequência, poucas atividades a serem realizadas, portanto, podendo apenas um componente dar conta das tarefas demandadas.

<sup>28</sup> Instituição “vinculada ao Ministério da Cultura, com sede e foro no Distrito Federal, com a finalidade de promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988, p.1).

as outras áreas e ou atividades relacionadas às manifestações da cultura negra. Ter um militante social um líder de um movimento social à frente de uma instituição pública, que identifica e atende demandas de grupos minoritários, significa que o governo reconhece que o sistema social do país é composto de diferentes grupos em relações de interdependência, porém, desiguais.

Quando o Estado investe o líder de um determinado movimento social de autoridade política ele está selando seu comprometimento com a causa social que dá origem a esse movimento (GOHN, 2000). Assim, o fato de ter um ativista negro à frente de uma secretaria de estado criada especial e exclusivamente para atender demandas minoritárias reforça a agência do Movimento Negro, não apenas regional como também nacionalmente. Isso se entende porque a Lei nº 7.668/88, que autorizou o Poder Executivo a constituir a Fundação Cultural Palmares, deixou claro que a sua administração será sempre composta por pessoas nomeadas pelo Presidente da República, o que facilitou (e garantiu, de certa forma) que ativistas do MN sempre estejam à frente da instituição, controlando os recursos financeiros do Estado e dispondo de políticas públicas favoráveis à melhora das condições de vida do grupo que representa.

Uma das principais responsabilidades da SEDEM era a gerência do patrimônio negro da Serra da Barriga e execução da Festa da Consciência Negra. E foi com o objetivo de fazer uma vistoria na infraestrutura do lugar que, em setembro de 2001, eu, a gerente afro, Elis Lopes, e o Secretário Zezito Araújo fomos à cidade de União dos Palmares para verificarmos todas as condições necessárias à realização do evento. O ponto final de nosso circuito foi o cume, ou platô, da serra, o ponto mais alto e plano do local, onde ocorrem as cerimônias com as autoridades nacionais e internacionais e as principais atrações artístico-culturais do evento.

Uma vez ali em cima lembrei-me da promessa de menina e fui tomada pelos versos de Jorge de Lima<sup>29</sup>: “Serra da Barriga buchuda, redonda, de jeito de mama, de anca, de ventre de negra!” Percorri o lugar com os olhos e num determinado ponto, de onde se avistava a linha do horizonte, vi surgir um filete de água que sumia entre os pastos e os vastos canaviais, subindo a encosta, perdendo-se no mato, como os negros fujões dos livros. Na minha mente ouvi as derradeiras palavras do poeta: “Serra da Barriga, Mundaú te

---

<sup>29</sup> Escritor e médico alagoano nascido em União dos Palmares em 1893, professor e político no Distrito Federal e no Rio de Janeiro entre as décadas de 30 e 40, uma expressão do modernismo brasileiro. Ficou conhecido como o “príncipe dos poetas” pelo seu regionalismo e por revelar algumas características parnasianas em suas obras. Ver: [http://www.antoniomiranda.com.br/iberoamerica/brasil/jorge\\_de\\_lima.html](http://www.antoniomiranda.com.br/iberoamerica/brasil/jorge_de_lima.html).

lambeu!” O caudaloso rio Mundaú, fonte da vida naquela região, mais importante bacia hidrográfica da Zona da Mata, corria, serpenteava com sua língua o planalto da Borborema.

Afetada pela paisagem<sup>30</sup>, refleti sobre mim, construindo um misto complexo entre fatos passados da minha vida, a estética do lugar, um entre-lugar<sup>31</sup> entre a imaginação e história – recursos elementares da memória (CANDAUI, 2012, p.71). Aquele espaço me pareceu prenhe do meu passado, coberto pela poeira e pela pátina do tempo (RIEGL, 1984), tinha uma capacidade de presentificação<sup>32</sup> do já vivido que me fazia vê-lo como um lugar próprio para essas reflexões.

Estava assim divagando quando o guarda florestal chamou o Secretário para dar uma olhada na área de mata queimada. Apurei a vista até onde foram e vi o rosto lânguido de Dona Carminha em meio ao encarapinhado de fios prateados que lhe adornavam os sulcos na pele. Do outro lado, os olhos azuis de Seu Clemente, se espichavam do terreiro, por trás de uma touceira de pés de laranja. Mais a frente, um vulto também já se esgueirava entre as árvores, a enxada e a desconfiança paradas no ar. Perguntei, então, a minha chefe, a antropóloga responsável, à época, pelos laudos sobre a situação das famílias da serra:

- *Quem são eles? Quilombolas?*

A tez branca não batia com as imagens das várias famílias que já tinha visto em outras comunidades quilombolas visitadas.

- *Eles não são quilombolas, não são herdeiros daqui. Já já vão sair. Invadiram. A Fundação Cultural Palmares está cuidando disso.*

Voltamos para Maceió e o olhar de Dona Carminha ainda estava encarapitado em meus pensamentos, assim como as palavras de Elis. Comecei, então, a ler os relatórios dela, documentos que saíam ou chegavam à secretaria sobre a Serra da Barriga. Adiantava-me à recepção quando ouvia que o coordenador da guarda florestal, Diogo Palmeira, viria para falar com o secretário, geralmente a respeito das ações da população local sobre a mata e o sítio arqueológico.

<sup>30</sup> A paisagem “não é apenas um pano de fundo, um cenário, algo que é externo ao indivíduo, e sim a tradução de uma experiência, de uma relação intrínseca do ser humano com a natureza [o ambiente em que se encontra e pelo qual foi impactado]” (ALENCAR, 2002).

<sup>31</sup> Um entre-lugar, segundo Homi Bhabha (1998), é o espaço, o intervalo entre ambivalências, entre dois polos diferentes.

<sup>32</sup> Habilidade instituída pela História de fazer emergir o passado na contemporaneidade, fixando-o no presente através de lugares de memória e dos patrimônios nacionais (HARTOG, 2006; HUYSSSEN, 2000). O presentismo faz alusão às razões pelas quais o mundo moderno é tão preocupado com a perda da memória (e, por consequência, da identidade), das suas origens, criando incessantemente espaços prontos a serem preservados por sua capacidade rememorativa (NORA, 2013).

Foi nestes termos que descobri a situação das 20 famílias residentes no platô da Serra da Barriga, sobrevivendo das roças e sítios erigidos entre as palmeiras e nas encostas íngremes, embutidas entre as imagens míticas do Quilombo dos Palmares, cenarizando e revivendo não só no modo de vida, no tipo de morada, feito em palha e pau-a-pique, e na lida do campo, mas também nas ameaças de expulsão.

Durante o mestrado, ainda afetada pela influência das experiências no governo do estado e pela participação como pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da UFAL (NEAB), tratei do processo de patrimonialização do lugar, enquanto referência simbólica e mítica para a luta social do Movimento Negro e como justificativa para todas as atividades de preservação do espaço. Também demonstrei como a população local, detentora de um modo de vida alteritário, antitético aos interesses do Estado, sobrevivia à margem dos projetos de turismo e sustentabilidade para a área, mesmo contribuindo para a viabilidade e sucesso dos empreendimentos ali desenvolvidos, especialmente por animar, no sentido de vivificar, o museu temático ainda em construção<sup>33</sup>.

Vale destacar também que naquela época desenvolvi a pesquisa com a ajuda do pessoal da guarda florestal, posto que não conhecia o lugar e trabalhava não apenas com a população exclusivamente residente dentro da área tombada pelo governo, tendo, portanto, que me deslocar por muitos quilômetros além da estrada principal. Isso custaria muitas horas entre uma casa e outra e diminuiria o tempo de pesquisa, sem falar nos perigos do caminho. Mas, acima de tudo, eles eram meus principais interlocutores sobre a vida local, sabiam de cada morador do território, localização da residência e, ainda, o horário que poderia encontrá-los.

Como eu havia percebido o respeito das pessoas do lugar pelos guardas, que, embora estivessem ali para coibir a expansão das roças e outros atos de intervenção humana no ambiente, prestavam muitos favores às famílias (faziam doações de roupas e alimentos, socorriam acidentados e doentes), aproveitei da cordialidade das interações sociais ali dispostas para começar minha própria interação com a população. Não encontrei quase nenhuma resistência à minha presença e perguntas.

As pessoas me falavam muito sobre suas expectativas para o local, deixavam clara sua esperança de melhora de vida com a implantação do futuro Memorial Zumbi (primeiro nome dado ao museu temático da Serra da Barriga), acreditavam que realmente o governo

---

<sup>33</sup> Quando fiz a pesquisa do mestrado, entre 2003 e 2004, já havia a primeira ideia de museu temático para o lugar, na verdade estava em fase de implantação da fase três de seis. A paliçada erguida cercava toda a área do platô, onde foram erigidas cabanas de taipa, semelhantes à arquitetura quilombola, e mirantes para as principais trilhas para o lugar.

pagaria a indenização das terras desapropriadas, daria trabalho para a maioria e asfaltaria a estrada de acesso à cidade. Muitos não falavam sobre a possibilidade de sair dali, não acreditavam que o governo os queria expulsar, talvez, os colocar numa terra melhor, caso eles não pudessem contribuir para o projeto estatal. Esta fala apareceu em um ou outro morador exclusivamente residente dentro da área tombada pelo governo<sup>34</sup> durante entrevistas realizadas no mês de novembro, época da festa da consciência negra, quando muitos turistas e autoridades invadiam o lugar - tirando a privacidade das famílias, roubando as frutas dos seus sítios e destruindo as roças - e os guardas assumiam uma postura mais severa.

Por outro lado, meus interlocutores não escondiam seu estranhamento ou nenhuma relação com aquela história que tinha levado o governo até ali. A história do Quilombo dos Palmares era vista como uma lenda que somente os mais velhos conheciam, uma entre tantas outras do lugar. Porém, foi com a chegada maciça das autoridades e dos turistas que as pessoas com até mais de 40 anos no local disseram passar a conhecê-la melhor. Seu Clemente, o mais velho dos moradores do platô da serra, até se comparava com aqueles "morenos"<sup>35</sup> do quilombo, destratados e pressionados a sair de sua casa e entregá-las ao governo. Ele se referia às acusações de incêndios, feitas pela polícia federal quando das vistorias dos danos causados pelas queimadas à mata, iniciados, segundo os acusadores, pelos trabalhos de coivara<sup>36</sup>. Situação esta que, algumas vezes, ainda era sucedida pela visita de auditores do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que justificavam a necessidade do deslocamento das famílias para outro lugar, a fim de impedir este tipo de situação e o seu acirramento<sup>37</sup>.

Após o mestrado, durante cinco anos, dei aula para nos cursos de Comunicação Social de algumas faculdades de Maceió e sempre, como uma das atividades de campo da disciplina, levava meus alunos para a Serra da Barriga. A visita também era uma oportunidade de atualizar a situação daquela população que se tornou tão cara para mim após o término da pesquisa. Ao voltar de uma dessas visitas com a turma de publicidade

---

<sup>34</sup> Eu pesquisei nessa época famílias em três condições de moradia: residindo e trabalhando dentro da área do governo, apenas residindo dentro da área do governo e apenas trabalhando dentro da área do governo. Por trabalho aqui entenda-se o trabalho da terra.

<sup>35</sup> Ele alega até hoje que não pode chamar o pessoal de nêgo para não ser preso, é falta de respeito.

<sup>36</sup> Ramagens e galhos a que o agricultor põe fogo para desembaraçar o terreno e adubá-lo com as cinzas, facilitando o estabelecimento dos roçados.

<sup>37</sup> S. Clemente esclareceu que o tom utilizado pelos representantes do INCRA e da polícia federal era sempre inquisidor e ameaçador, pois não permitiam que as pessoas se explicassem, bem como enfatizavam que poderiam a qualquer momento, comprovada autoria do crime ambiental, prender e destruir a morada de qualquer um ali.

recebi o trabalho de um grupo de alunos que descrevia os moradores do lugar como artistas pagos pelo governo para viverem ali encenando constantemente a vida no quilombo, um trabalho da disciplina de marketing turístico. Neste momento percebi a invisibilidade efetiva da população engendrada pela promoção da paisagem constituinte do patrimônio e pela história, a disritmia instituída no território por causa da patrimonialização, dos interesses do Movimento Negro e do Estado.

A aprovação no doutorado não garantiu, a princípio, o tratamento da questão como eu queria. Primeiro, sob a orientação de uma militante negra, voltei-me novamente para a Serra da Barriga como símbolo da ação política do Movimento Negro. O estudo da população neste caso era secundário, senão terciário, posto que colocado como um impedimento de apreensão total do território pelo movimento Negro. A segunda versão da pesquisa era voltada para as memórias da terra e do espaço vivido, questão a ser trabalhada unicamente pelas histórias de vida, mas não avançou por causa do desencarne da orientadora durante os primeiros meses do novo estudo. A terceira versão é esta, porém, já foi atualizada algumas vezes desde a qualificação, quando a banca sugeriu que o caminho a seguir era o da resistência camponesa e do conflito social em primeira linha, em detrimento do conflito ambiental como foco majoritário.

Como todo conflito, também no caso da Serra da Barriga, estes são configurados tanto por disputas como por “momentos de estabilidade” e pacificação (FALEIRO, 1995, p. 310). Estes momentos de estabilidade tanto podem ser alcançados pela mediação do Estado, que ora está a favor do Movimento Negro, ora está a favor dos camponeses, e por alguns elementos que integram ambos os grupos em disputa, tais como os guardas florestais e os agentes de limpeza (residentes do lugar que trabalham para o governo), e também através de alguns eventos sociais, como a realização da festa da consciência negra, que, embora seja momento de desconforto para alguns, proporciona lucro para boa parte da população residente.

Para compreender essa situação me basearei no estudo de mudança social de Max Gluckman esboçado em sua “Análise de uma situação social na Zululândia Moderna”, uma pesquisa realizada entre 1936 e 1938 na África do Sul, exatamente no norte da Zululândia. O autor trata uma seção territorial que é marcada por divisões raciais entre africanos e brancos. Ele buscou compreender as relações entre zulus e europeus dentro do sistema social, político e econômico que separa e hierarquiza um e outro grupo, e os

conflitos daí desencadeados, a partir de situações sociais, que são eventos e outras formas de interações particulares.

A observação dos eventos sociais permite demonstrar e analisar as clivagens estruturais de determinada sociedade, que podem se dar nos campos da política, da economia, da cultura, da religião entre outros. A análise que ele empreende e sugere procura objetivar o comportamento dos atores em uma série de eventos em que eles interagem.

As relações entre os grupos que ele estuda não são de igualdade, são hierarquizadas, conflituosas, porém, a separação/distinção entre eles é reforçada e aceita porque também representa uma forma indireta de sociação<sup>38</sup>. É essa sociação que, em determinadas situações, produz equilíbrio ou estabilidade nos conflitos, como no caso da inauguração da ponte na Zululândia. Isso mostra que as relações sociais têm dois aspectos independentes: um de divisão e outro de fusão.

As considerações empreendidas do estudo das situações sociais na África por Gluckman são válidas para a análise da Serra da Barriga, visto que o conflito no espaço também se configura por aproximações e afastamentos, tensões e equilíbrios entre os atores do processo. O autor, que antes entendia que o objeto da antropologia era apresentar a “morfologia social”, passa a colocar “a ação política, entendida como conflito e manipulação das regras, no centro de sua análise da ‘cultura’” (MONTERO e ARRUTI, 2014, p. 12). Esse modo de aproximação etnográfica privilegia a observação de um evento político particular em detrimento da relação entre culturas ou sociedades.

Os eventos sociais, como a inauguração da ponte na Zululândia ou como as reuniões dos camponeses da Serra da Barriga com as autoridades governamentais, são abstrações que permitem analisar o funcionamento das estruturas que possibilitam aos indivíduos, mesmo em disputa, compartilhar a matéria da vida social. Essas abstrações foram denominadas por Georg Simmel de forma social. O autor adverte que o aspecto eminentemente social da vida não diz respeito ao conteúdo das motivações (conteúdos sociais) das ações cotidianas, mas sim remete a estruturas invisíveis que modelam essas ações e permitem construir interações sociais. Portanto, as formas são o objeto de atenção sociológica de Simmel, já que são o fundamento da interação criadora da sociedade. Embora a distinção teórico-analítica entre forma e conteúdo, na prática social elas se

---

<sup>38</sup> Sociação é a forma, o meio, através do qual os indivíduos ou atores sociais, praticando a interação social, constituem uma unidade, a fim de satisfazerem seus interesses e necessidades (SIMMEL, 2006).

encontram amalgamadas, expressando as peculiaridades das interações constituídas entre os indivíduos.

Além desses pressupostos o trabalho de campo foi precedido pela construção de referenciais teóricos para as categorias de análise, que são: primeiramente o campesinato e a campesinidade, tendo como corolários destes os estudos sobre terra e território, e depois a memória, o patrimônio e a identidade, um binômio que também é corolário dos estudos de território, posto que também opera conjuntamente como vetores da identidade coletiva (HARTOG, 2006, p.6). Imprescindível alertar que quando falo de memória e patrimônio me refiro tanto às criações imaginárias quanto aos fatos e à história dos habitantes da Serra da Barriga (centro desta pesquisa) quanto do Movimento Negro.

Os trabalhos de Klaas e Ellen Woortmann, Beatriz Heredia, Garcia Júnior, Maria de Nazaret Wanderley e Carlos Rodrigues Brandão foram primordiais para tratar sobre campesinidade e campesinato, assim como o de James Scott para entender a resistência camponesa. Joel Candau foi crucial para compreender a relação intrínseca entre memória e identidade, porém, para alargar a discussão sobre memória social, coletiva e outros constituíram meu suporte, tais como: Maurice Halbwachs, Ecléa Bosi e Pierre Nora. Este último também contribuiu para as discussões sobre patrimônio ao lado de José Reginaldo Gonçalves, Cecília Fonseca, François Hartog, Françoise Choay, Alois Riegel e Márcia Scholz Kersten, entre outros. Para tratar sobre território e territorialidade os autores de base foram Paul Little e Rogério Haesbaerth.

O mapeamento das fontes teóricas compreendeu também o levantamento de etnografias e outros trabalhos acadêmicos análogos ao que se propõe, a fim de não só constituir o estado da arte, mas especialmente, de dialogar com os autores para verificar os caminhos e processos de pesquisa empreendidos e as contribuições que podiam trazer para a compreensão do problema de estudo realizado.

O trabalho etnográfico realizado na Serra da Barriga durou mais ou menos cinco meses (de maio a setembro de 2014). Embora a primeira (re)aproximação do campo tenha sido feita em março de 2014, a FCP somente liberou minha estada no lugar final de abril, quando retornei para falar com Dona Jane para saber se estava de pé o convite para morar com sua família por uns meses<sup>39</sup>. O tempo total de pesquisa inclui também muitas outras

---

<sup>39</sup> Dona Jane lembrava de mim ainda da pesquisa do mestrado, quando batíamos papo em frente a sua casa. Antes de voltar em 2014 eu tinha ido à comunidade em 2011 e em 2012, quando ela me contou sobre o episódio do enterro das cinzas de Abdias Nascimento - o líder mais expressivo do Movimento Negro,

visitas, feitas desde o primeiro ano do curso de doutorado, em 2011, telefonemas e mensagens para meus principais interlocutores, membros da família da casa onde residi, guardas florestais e ativistas do Movimento Negro, com os quais mantenho relação desde que trabalhei na SEDEM-AL.

Realizei as visitas aos entrevistados, principalmente os moradores, com a ajuda de Liliane, a filha mais nova de Dona Jane, que é a minha principal interlocutora, além de Seu Clemente<sup>40</sup>. Ela me levava às casas dos moradores, caminhos há muito tempo percorridos e esquecidos, embora eu lembrasse ainda muito bem da maioria das pessoas. Essa tática foi adotada não somente por causa da necessidade geográfica de deslocamento, mas também teve o objetivo de estabelecer acesso e maior proximidade com as famílias.

Desta feita, o contato com os guardas florestais foi bem restrito e programado. Para os que não moravam no local, que eram os chefes de turno, conversava na sede da guarda, geralmente na sala de reuniões. Para os que também eram moradores do lugar as entrevistas ou se davam na casa de farinha, no intervalo do serviço, e aí conversávamos sobre questões relacionadas ao trabalho, ou na varanda de suas casas, quando estavam de folga e, nesse caso, tratávamos sobre a vida ali. A mesma estratégia foi adotada para os agentes de limpeza ali residentes.

Embora todos conhecessem Liliane, a filha de Dona Jane e Seu Laurindo, respeitadíssimos na localidade por serem muito prestativos, algumas vezes isso não bastava para que as pessoas se sentissem à vontade para falar comigo. Uns alegavam que era tanta gente na Serra fazendo perguntas que eles já estavam cansados. O governo, principalmente, mandava muito pesquisador, gente que prometia ajudar, mas que queria, na verdade, era

---

fundador da Frente Negra Brasileira, em 1936, e do Teatro Experimental do Negro, em 1944, entidades que delinearam o nascimento do Movimento Negro. Entre soluços me contou que a pressão estava maior, como nunca havia sido. *“O governo está botando quente na gente, Rosa. Dia desses, faz o quê, um mês? Aquele homem importante deles foi enterrado aqui. Trouxeram uma caneca assim, que nem essa de café, com as cinzas dele, parecia pó. Pois, minha filha, derrubaram as tarefas de abacaxi tudinho de Pedrinho pra botá esse homi lá. E o coitado do Pedrinho ficou sem ter o que vender na feira.”* Na ocasião também me mostrou, com os olhos ainda cheios d’água e desolação, a intimação por crime ambiental, tendo como relatores do crime Diogo Palmeira, o chefe da guarda florestal, de quem era amiga, assunto esse destacado e detalhado no capítulo IV.

<sup>40</sup> Os nomes verdadeiros dos entrevistados, de moradores, guardas florestais e agentes de limpeza do parque, foram preservados. Utilizo nomes fictícios para identificar meus interlocutores, a fim de não lhes trazer qualquer tipo de prejuízo ou dano. Tal procedimento é comum em pesquisas científicas, sendo esta uma regra ética especialmente adotada em contextos de conflito ou de tensão social (KRAMER, 2002). Apenas os nomes de figuras públicas na localidade, como os fazendeiros para quem os moradores prestavam serviço, o coordenador da guarda florestal e outras autoridades, foram revelados. A fim de preservar a imagem dos sujeitos também omiti determinados trechos muito pessoais das entrevistas, informações que poderiam trazer algum constrangimento posterior à publicização do trabalho. Foram revelados, no entanto, alguns outros dados importantes como idade, ocupação e história de vida.

“dedurá-los”. Outros diziam que já não tinham nada a dizer, pois sua fala não fazia diferença, não ia melhorar em nada a situação que estavam vivenciando. Tinha ainda os que afirmavam que lembravam de mim, eu era amiga do professor Zezito (chamado majoritariamente de “enrolão”, por causa das reiteradas promessas de ajuda) e se fechavam para a conversa.

Esta última justificativa de negação de entrevista era dada não exatamente porque realmente lembravam de mim, posto que fazia mais ou menos 10 anos que estive ali com o professor Zezito, uma entre tantas outras pesquisadoras, mas justamente porque associavam minha imagem (negra de tranças) a de uma integrante do Movimento Negro. Para contornar esta situação eu contava minha experiência na SEDEM e falava sobre meu interesse em ouvi-los e em registrar suas vozes, até detalhes sobre documentos que li do governo sobre as atividades na área. E isso já me rendia uma cadeira, um olhar mais manso, seguido de um “foi mesmo?! Então você sabe como é, né? Entre, sente aqui, minha fia”.

Tal como Beatriz Heredia em sua pesquisa com pequenos produtores rurais pernambucanos, em “A morada da vida”, eu também falava um pouco da experiência de ser moradora do local, comendo e dormindo com a família de Seu Laurindo e Dona Jane<sup>41</sup> para poder ganhar a confiança dos futuros interlocutores. A estratégia de persuasão reforçava o fato de que estar ali, de querer “compartilhar da vida do grupo, das suas comidas e da vida cotidiana e inclusive realizar caminhadas sob o sol para escutar longos relatos sobre problemas que geralmente os membros da outra classe não estavam dispostos a ouvir” (HEREDIA, 2013, p.XIV) era uma prova de minhas intenções. Como nenhum outro pesquisador já houvera feito isso (nem morar na casa de uma família, nem entrevistá-los para saber seus dramas) tudo deu certo e poucos interlocutores sentiram-se inseguros. Cabe ressaltar que esta experiência demonstrou a importância da troca, do jogo de revelação de algumas verdades entre pesquisador e interlocutores para a construção da confiança e da cordialidade nas relações.

Apenas uma família me negou entrevista pela minha condição de mulher, “estrangeira” e solteira. A mulher se negava a falar comigo ou me cumprimentar e pediu que as vizinhas me dissessem que não fosse à sua casa nem lhe abordasse em nenhum lugar, assim como ao seu marido, o que respeitei. No entanto, ela acostumou-se à minha presença na comunidade e com o tempo não mais se retirava das rodas de conversa onde eu também

---

<sup>41</sup> A casa deste casal é a segunda a direita da trilha principal do PMQP. A casa tem 4 cômodos (a sala, a cozinha e 2 quartos). Nela moram quatro pessoas: D. Jane, S. Lourival (que só vem em casa a cada 15 dias, para passar o fim de semana), a filha Liliane, ainda adolescente, e a netinha de 6 anos.

estava. Neste caso, o que soube sobre eles vinham de informações dadas pelos parentes e ou vizinhos ou através do que eu escutava das conversas onde a esposa ou marido estavam presentes.

Reuni cerca de 30 entrevistas com vários membros das famílias e muitas anotações no caderno de campo. Estas anotações aconteciam no fim do dia quando avaliava o roteiro ou questões latentes, ainda não explicadas ou surgidas numa conversa com determinado interlocutor; também eram produto de momentos informais na varanda da casa de d. Jane, onde as pessoas (residentes, turistas, funcionários) sempre chegavam para papear, sentados no chão ou em um dos bancos e cadeiras ali dispostos<sup>42</sup>.

Para o trabalho etnográfico foram adotadas três abordagens: a técnica da entrevista<sup>43</sup>, principal instrumento de registro das expressões orais dos informantes, o registro no diário de campo das conversas informais<sup>44</sup>, e a observação participante<sup>45</sup>, utilizada especialmente pela percepção da impossibilidade de registrar por meio da entrevista as expressões corporais e de apreender o entendimento das representações e da dinâmica do espaço na comunidade da Serra da Barriga. Relembrando Geertz (1978) tomei a pesquisa como uma atividade interpretativa, uma descrição das minhas interpretações sobre o local.

As entrevistas e as conversas informais mostraram que há um marco temporal nas vidas e no espaço da Serra da Barriga: o tombamento. Os relatos forneceram um quadro do passado a partir da “experiência concreta de uma vivência específica” onde me foi possível ver e reformular velhos pressupostos, esclarecer trechos ou partes ocultas por uma determinada versão da história e entender como fatos da realidade vivida se rearticulam e se reconstroem na contemporaneidade (DEBERT, 1986, p. 142-151).

---

<sup>42</sup> Essa casa é a maior casa do platô da Serra da Barriga, porque foi reformada para funcionar como restaurante, então sua varanda circunda a casa e tem muitas mesas e assentos. Mas não somente por isso ali é um ponto de encontro, é que a casa localiza-se bem no meio do caminho de quem vai ou vem dos arredores da lagoa dos negros ou das terras do antigo João Bernadino, é mesmo o único acesso de um ponto a outro.

<sup>43</sup> “na qual dentro das hipóteses e de certos temas, o entrevistador deixa o entrevistado descrever livremente a sua experiência pessoal a respeito do assunto investigado” (THIOLLET, 1980, p. 35).

<sup>44</sup> Estas informações, quase sempre de caráter subjetivo, representam meramente a percepção filtrada e modificada pelas reações cognitivas e emocionais e relatadas através da capacidade pessoal de verbalização (DEAN; WHYTE, 1969, p.105-6 apud HAGUETE, 1997, p. 88).

<sup>45</sup> O pesquisador que utiliza a técnica da observação participante, em sentido antropológico, busca o sentido das coisas para melhor compreender o funcionamento de sociedade ou de um grupo humano (HAGUETTE, 1997, p.67). Nesse caso o observador está em relação direta com os observados, interagindo e participando na realidade observada, sendo, ao mesmo tempo, modificador e modificado. O papel do observador participante pode ser tanto formal como informal, explícito ou implícito, “pode ser uma parte integrante da estrutura social, ou ser simplesmente periférica com relação a ela” (SCHWARTZ e SCHWARTZ, 1955 apud HAGUETTE, 1997, p. 72).

O foco da pesquisa foram 14 famílias<sup>46</sup> habitantes da área tombada da Serra da Barriga, visto que moram e trabalham dentro da área do governo, vivenciando diária e intensamente as restrições de uso da terra e o risco de remanejamento<sup>47</sup>. Embora um número pequeno a ser observado e entrevistado, a dispersão espacial das casas e das roças, numa área de mais de 8,6 Km<sup>2</sup>, não permitia encontrar locais onde todos, ou pelo menos a maioria, estivessem juntos. Por isso tinha sempre que marcar dia e hora para a conversa quando queria aprofundar as questões e ou saía zanzando<sup>48</sup> pela rodagem para ver se encontrava com alguém disposto a um papinho. Com exceção das famílias vizinhas à da casa onde me estabeleci, não era nada fácil conversar com meus interlocutores. Cinco famílias moravam no platô, onde eu estava, e as outras nove estavam a cerca de 4 ou 5km descendo a estrada, em meio à mata e à capoeira.

As famílias que não dispunham mais de roça geralmente passavam mais tempo na rua (cidade) ou em outros sítios ou fazendas da região, trabalhando na terra de outros. Para quem mantinha roça, os habitantes das regiões mais íngremes, mais afastados da estrada e dos olhos das autoridades, a maior parte do dia era nos afazeres do campo, entre a casa e o roçado, especialmente os homens. As mulheres de forma geral estavam em casa, com exceção de Dona Jane que é funcionária do parque e Dona Rita, que bota roça junto com o marido no sítio da mãe da sua nora.

Assim, os locais de sociabilidade eram poucos. Quando havia reunião com o governo ou quando era necessário tomar alguma decisão, todos se reuniam no restaurante do quilombo, um prédio grande retangular no centro do platô, integrante do projeto arquitetônico do Parque Memorial Quilombo dos Palmares. Ali, portanto, era local de reuniões formais. A jaqueira, próxima ao portão de entrada do PMQP também era local de descanso para quem vinha da rua a pé e também de bons papos, assim como a varanda casa da D.Jane (como esclareci acima).

Além dos habitantes do território, conversei com alguns sujeitos diretamente vinculados à administração PMQP, membros dos outros dois grupos atuantes no espaço

---

<sup>46</sup> Família aqui no sentido de uma unidade de produção e consumo (HEREDIA, 2013, p.XVI), pessoas, portanto, que moram numa mesma casa (KLAAS WOORTMANN, 1990, p.31).

<sup>47</sup> Durante o mestrado 20 famílias residiam e trabalhavam no platô da Serra da Barriga. Nessa nova pesquisa 16 famílias inicialmente foram contactadas, porém, logo que consegui a autorização da FCP, duas famílias deixaram a Serra da Barriga. Uma foi morar na cidade e a outra foi morar numa fazenda invadida pelo Movimento dos Sem-Terra.

<sup>48</sup> Perambulando.

da Serra da Barriga, alguns deles pertencentes concomitantemente ao Movimento Negro e ao Estado.

A pesquisa documental também foi um suporte para estabelecer o diálogo com os interlocutores, contrastar e diversificar a história do lugar, de forma que, usada em conjunto com as outras abordagens, atuou como estratégia para compartilhar as múltiplas vozes que ali ecoam e para dissipar a “autoridade etnográfica” (PRICE, 2004, p. 299).

A autoridade etnográfica é instituída pelas narrativas antropológicas, que são representações, discursos que se colocam no lugar da coisa acontecida. Assemelham-se a elaborações mentais que expressam o que já foi vivido e que mesmo substituem essa experiência, através de construções discursivas imagéticas, que dão a ver aquilo que dizem. O fato de ter estado lá confere legitimidade e identificação com a realidade acontecida. O que se passou lá e se escreve aqui tem veracidade por que é uma recordação de uma experiência, resgatada pelo ato de lembrar. É por isso que os antropólogos/autores têm aspirações de construção de uma verdade (autoridade) sobre o que narram (GEERTZ, 2006).

Em "Obras e vidas: o antropólogo como autor", Geertz (2006) reflete sobre a relação “estar lá-estar aqui”, ambientes que se complementam no trabalho do antropólogo: o “campo”, a academia, a pesquisa e a escrita. A questão fulcral do livro é a discussão da etnografia como um gênero textual que utiliza como recurso ficcional de convencimento a fidelidade dos fatos, dada pela experiência do “estar lá”, e não o uso de recursos ou astúcia retóricos. É como se a etnografia argumentasse que não há outra forma de interpretar o que foi interpretado, posto que qualquer pessoa que estivesse lá veria e concluiria o que está descrito na etnografia (2006, p.29).

A autoridade etnográfica, portanto, é dada como que automaticamente àquele que rememora o que viu e vivenciou, dando à recordação um efeito de verdade. O discurso do antropólogo aparece como verdadeiro, legitima-se e satisfaz como tal, porém, não deixa de ser uma representação do ocorrido, uma versão sobre a realidade observada, uma "obra da imaginação" (GEERTZ, 2006, p. 149).

Preocupado com a criação histórica das etnografias e motivado pela preocupação de representar "verdades parciais e apresentar narrativas alternativas e múltiplas vozes históricas", que permitem novas possibilidades para a história e a memória, Richard Price

(2004, p. 299) descentraliza a perspectiva interpretativa única e adota a multivocalidade: a aliança entre relatos orais dos nativos e outras fontes ou vozes que revelem também suas memórias. Essas outras fontes e vozes são documentos oficiais e outros registros escritos oriundos de grupos que em algum momento interagiram com os nativos. As narrativas sobre uma determinada verdade histórica que é forjada por várias fontes/vozes convidam a um passeio por entre diversos e até ambíguos testemunhos, característica primordial dessa multivocalidade.

Assim, um fato é narrado ou visto em diferentes ângulos, numa “negociação fundamental de significado” ou em “interações” de fontes e vozes (PRICE, 2004, p.300). Nesse jogo de revelações é possível se perceber em que ponto das relações de poder encontra-se cada fonte e quais suas versões para a verdade. Isso permite que o antropólogo autor compartilhe seu poder interpretativo, sua autoridade etnográfica, com estes outros autores (as fontes/vozes utilizadas para pluralizar a descrição etnográfica).

A tática da multivocalidade ou da dissipação etnográfica relatada por Richard Price podem também revelar os termos de um conflito entre grupos que interagem em um mesmo espaço (2004, p. 299). Esse espaço funciona como um “campo de poder”, que consiste em um *locus* onde ocorrem as relações entre grupos e estruturas sociais, dentro de uma dinâmica que é dotada de leis próprias, disputas e cujo móvel é invariavelmente o interesse em estar numa posição de domínio ou de não sujeição (BOURDIEU, 1989). Diante disso, vejo o espaço da Serra da Barriga como este campo bourdiesiano.

Permitir que os atores envolvidos num campo de poder possam exprimir seus sentidos e interesses sobre um espaço ou objeto que lhes coloca em um tipo de interação social conflituosa é diminuir também as chances de fazer uma interpretação etnográfica que “seja produto de procedimentos arbitrários ou autoritários”, mas que, ao contrário, abra espaço para captar os aspectos morais envolvidos na contenda. A “importância da incorporação dos aspectos morais (...) na análise dos conflitos estudados pelos antropólogos” demonstra o “esforço em apreender, de maneira adequada, [os pontos de vista envolvidos, especialmente os dos moradores do lugar] (...) e o contexto em que se situa o problema” (OLIVEIRA, 2012, p.98-99).

O exame e a análise das entrevistas revelaram os significados e as unidades de sentido contidas nas falas dos atores/sujeitos foi um complicado caminho de decifração, que implicou em muitas dúvidas e poucas certezas. Como resultado obtive versões

aproximativas, parciais e temporárias sobre o campo e a realidade estudados, mas também a captura das impressões da vida, das marcas pessoais e coletivas no espaço.

Mesmo a transcrição fiel dos dados não consegue apresentar uma boa reprodução do material gravado, ela não consegue captar todas as informações apresentadas na entrevista. Para Maria Isaura Queiroz (1983) a transcrição retira do encontro entre entrevistador e entrevistado a “vivacidade, [o] colorido e [o] calor humano”, transformando-o em um algo inerte e estático, como o texto escrito. A esse fato ela chama de excisão.

Marcuschi (1986), observando essa excisão ou perda da vivacidade, calor e colorido vivenciado no campo durante a produção do documento impresso, afirma que é possível diminuir os danos dessa perda nos trabalhos acadêmicos com a manutenção de palavras pronunciadas de modo diferente do padrão gramatical<sup>49</sup>. Assim, termos como *né, pra, prum, comé, tava*, ou truncamentos, como *vam di* (vamos dizer), dentre outros compõem uma grafia consensual que se aproxima da linguagem culta.

A respeito da grafia consensual, afirma Eduardo Manzini (2016) que elas são muito bem aceitas na academia, desde que não comprometam a compreensão e inteligibilidade do discurso. Já a transcrição literal, porém, segundo o autor, não só corre o risco de comprometer a compreensão do trabalho, como também atenta contra as normas acadêmicas. A Academia é local da fala culta, portanto, o ajuste da grafia, para ele, não é uma demonstração de poder de quem “traduz uma linguagem em outra” (ALMEIDA, 1977, p.175), mas é um labor comum para aqueles que apresentarão publicamente suas pesquisas, como os trabalhos de mestrado e doutorado.

Por esta razão adotei a edição da grafia, e não da gramática, na transcrição das falas dos entrevistados, porém, mantive a grafia consensual de alguns termos em todos os extratos de entrevistas. É marcadamente na fala dos moradores da Serra da Barriga que é possível perceber essa consensualidade da fala, principalmente porque deixa o discurso mais vivo, mais próximo do momento em que foi produzido, da realidade estudada.

As narrativas dos entrevistados quando dentro do corpo do texto, compondo períodos de até cinco linhas, como indica a regra da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) para trabalhos acadêmicos, vem entre aspas duplas e quando fora do corpo do texto, ultrapassadas as cinco linhas, a fala é acompanhada de travessão. Toda a narrativa, fora ou dentro do corpo do texto, é construída em estilo itálico. Manzini (2016) afirma que a fonte

---

<sup>49</sup> como indica a regra para trabalhos acadêmicos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

em estilo itálico também garante uma singularidade à fala do entrevistado, corroborando, assim, para uma não monotonia estética do texto. Exatamente por isso, e também para enfatizar que a fala é de outrem e não resultado de minhas reflexões, uso esse recurso distintivo em todo processo de transcrição das falas.

Essa e outras estratégias metodológicas utilizadas serviram para dar visibilidade às diferenças culturais, políticas e de poder que permitem estruturar a Serra da Barriga como um campo bourdieusiano que articula as intersecções entre os grupos e as diferentes formas de apropriação ou de uso do seu espaço (ou de discursos e práticas sobre ele), visto como terra e como território e como lugar de memória do negro (NORA, 2013). Esses grupos (habitantes e Movimento Negro/Estado) não são homogêneos ou coesos e têm distintas formas de vivenciar o espaço, razão de tensões e disputas entre eles.

A disputa se desenrola porque o território, tomado como propriedade de um e de outro grupo, tem nele imiscuídos os valores de uso para o camponês e para o negro. A natureza do lugar funciona como cenário e, relativamente, como elementos de passivização temporária ou de acirramento do conflito.

Quando digo que o território é tomado por propriedade instituo nele o sentido de patrimônio. O termo patrimônio no conjunto de seus significados tem uma relação estreita com a ideia de herança: na visão de Radcliffe-Brown (1989), uma transferência de *status* baseada na relação existente entre dois membros de um grupo social, entre aquele que transmite e o que recebe. Essa transmissão ou transferência é de vital importância para a continuidade de um grupo social, posto que é nela que a memória se inscreve (do que se viveu, do que se vive, do que se fez e ainda se faz), é nela onde o “sentimento de continuidade” torna-se concreto (NORA, 1993, p. 7).

O conjunto de bens materiais e imateriais dispostos nessa transmissão ou transferência está intimamente relacionado à identidade, a cultura ou o passado de uma nação ou de uma família e abre duas perspectivas de patrimônio que entram no bojo da disputa pelo uso do espaço da Serra da Barriga: o patrimônio dos camponeses da Zona da Mata alagoana e o patrimônio dos negros brasileiros.

O campesinato se constitui enquanto um modo específico de produzir e de viver em sociedade, podendo ser entendido como aquelas famílias que, ao mesmo tempo em que são proprietárias dos meios de produção, assumem o trabalho no estabelecimento produtivo. O caráter familiar não é um mero detalhe superficial e descritivo, mas um dos eixos dessa formação social. Para Wanderley os outros dois eixos são a produção e o trabalho (2009),

para Ellen Woortmann e Klas Woortmann são terra, trabalho e família (1997) e para Queiroz (1973) a casa e o roçado. Seja qual a síntese instituída para determinar a estrutura do campesinato a família sempre estará presente. É pela e para a família que o camponês vive e é pelo trabalho ou pela produção, pela terra e pelo roçado, que ele estabelece suas relações consigo e com o mundo.

O lugar do camponês é tanto um espaço vivido, nas esferas dos afetos e das relações cotidianas, como um local de trabalho e de um acontecer solidário. Um referencial indispensável à vida, aos ideais, e que se perdido, expropriado, ou atingido por qualquer desventura, causa perdas indizíveis para sua estrutura psicológica, social, cultural, econômica e política (SANTOS, 1996). Na terra está a alma, a razão, o destino, a liberdade e o cativo do homem do campo (MARTINS, 1983). Ele pertence à terra como ela pertence a ele, pois a produção da terra se liga indissociavelmente à da vida (ANDRADE, 2005). Há aí uma cosmografia<sup>50</sup> instituída pela territorialidade<sup>51</sup> camponesa, assentada pelo trabalho da terra, que inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que lá mantém, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele (LITTLE, 2002).

O sistema de conhecimento cosmográfico desenvolvido pelo grupo camponês para estabelecer e manter seu território está baseado na estrutura produtiva da terra, na instituição de um equilíbrio entre o consumo e o trabalho da família, uma preocupação que tanto visa assegurar a sobrevivência imediata como garantir a reprodução das gerações subsequentes (MEYER, 1979; WANDERLEY, 2009).

Para além da garantia da sobrevivência no presente, a “família camponesa tem como referência o horizonte das gerações, isto é, um projeto para o futuro”. Com efeito, um dos eixos centrais da associação camponesa entre família e trabalho é a expectativa de que todo investimento em recursos materiais e de trabalho despendido na unidade de produção pela

---

<sup>50</sup>“Identities coletivas, historicamente contingentes, ideologias e sistemas de conhecimento ambientais desenvolvidos por um grupo social para estabelecer e manter territórios humanos. (...) pode ser entendida como uma conjuntura entre cosmologia e geografia, em que as visões culturais do mundo (cosmos) são inscritas (grafia) em áreas geográficas. O conceito de cosmografia é diferente daquela noção mais geral de ‘visão de mundo’, uma vez que está invariavelmente ligado a localizações geográficas específicas com características biofísicas específicas” (LITTLE, 1997, p.3 apud OLIVEIRA, 2012, p.79).

<sup>51</sup> O “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou *homeland* (...) uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas” (LITTLE, 2002, p.3).

geração atual, possa vir a ser transmitido à geração seguinte, garantindo a esta, as condições de sobrevivência (WANDERLEY, 2009, p. 159).

As estratégias das famílias camponesas para a constituição do seu patrimônio envolve a alocação dos membros da família na própria unidade produtiva ou fora dela, intensidade do trabalho, associações e solidariedade entre parentes e vizinhos, comercialização do excedente, atividades complementares, temporárias e intermitentes, mas depende, especial e prioritariamente, da recorrência ao passado, que lhe permitiu “construir um saber tradicional, transmissível aos filhos e justificar as decisões referentes à alocação dos recursos” (WANDERLEY, 2009, p.160).

É, portanto, o trabalho da terra mais o saber, resultado da continuidade do enfrentamento dos desafios diários e dos sofridos ao longo do tempo, na busca de terra e de liberdade, que garantem a herança do camponês (WOORTMANN, 1990). Evocar o passado faz parte da construção da sua tradição, do seu patrimônio.

Por isso a luta pelo território familiar é a luta por “um lugar de vida e de trabalho, capaz de guardar a memória da família e de reproduzi-la para as gerações posteriores” (WANDERLEY, 2009, p.173). Por isso as memórias dessa terra incluem as lembranças das relações ali vividas, denotam também os regimes de propriedade<sup>52</sup>vivenciados.

Quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele o transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às condições materiais dele. Em resumo o homem afeta e é afetado pelo ambiente a sua volta. E, dessa forma, o ambiente se torna condição *sine qua non* para a consciência sobre si (HALBWACHS, 1990, p.133). O homem camponês, nesta perspectiva, confunde sua vida com as das coisas que o cercam, parecendo que sua vida resulta delas, do ambiente (natural e construído) que o cerca e da labuta que imprime diariamente nele. “Cada aspecto, cada detalhe desse lugar em si mesmo tem um sentido que é inteligível apenas para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outro tanto de aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade” (HALBWACHS, 1990, p. 133-134)

A memória camponesa tem, então, seu apoio sobre as imagens espaciais e nas relações de compadrio e parentesco (CANDAU, 2012) e são elas, enquanto território social ou espaço vivido, que fazem o grupo tomar “consciência com mais intensidade daquilo que ele era desde há muito tempo”. O paradoxo da situação é que ela só vem à tona quando os vínculos que ligam o grupo ao lugar estão próximos ou ameaçados de se

---

<sup>52</sup>Regras de uso da terra (LITTLE, 2002)

romperem (HALBWACHS, 1990, p. 134-136). Esse é o caso das famílias camponesas da Serra da Barriga, ameaçadas de expulsão pelo outro uso e valores que também se dá ao território pelos negros e pela nação.

Por outro lado, a identidade requerida pelo Movimento Negro para o negro brasileiro se baseia não apenas na memória, mas também em seus atributos, tais como a história e o patrimônio, e, ainda, na noção antropológica de cultura. Quando a Serra da Barriga foi inscrita no Livro do Tombo (1986) e instituída como Monumento Nacional (1988), foi incorporada ao conjunto do patrimônio cultural da nação, seu território adquiriu um ar mítico e sagrado. A sua sacralização está muito mais além da sua materialidade, tendo adquirido significados imateriais que se apoiam nas referências histórico-culturais da resistência do negro à escravidão e dos corolários desta ação para a sociedade brasileira e para a nação (GONÇALVES, 2002).

A herança de resistência e heroísmo deixada pelo Quilombo dos Palmares incorporou a Serra da Barriga à matriz cultural nacional, transformando seu território, herança dos negros palmarinos, em espaço público de celebração da nação. Um reforço dos laços sentimentais constituintes da nação através de mais um mito fundador ou fundacional<sup>53</sup> e de reatualização ou reinvenção do passado com o objetivo de dar uma face negra à identidade nacional.

Essa ideia de enegrecer a identidade brasileira ou de dar ao negro brasileiro um reflexo na história do país é o fator primordial da criação do patrimônio da Serra da Barriga. A reinvenção do passado, ou sua deformação, como bem define o antropólogo Joel Candau (2012), é uma ação necessária quando se quer ser reconhecida através de uma nova imagem, diferente e contraposta à forjada pelo estigma<sup>54</sup> do outro e pela sua memória (CANDAU, 2012, p.168) – neste caso a memória da escravidão, que inferioriza o negro, construindo para ele uma identidade a partir de lembranças de um passado onde seus

---

53 “uma estória que localiza a origem da nação, do povo e do seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo ‘real’, mas de um tempo ‘mítico’” (HALL, 2006, 2p.55).

54 Estigma é uma marca distintiva negativa, um atributo pertencente a uma determinada identidade social que pode rechaçar ou alijar alguém do convívio social ou colocá-lo à margem de um sistema cultural (GOFFMAN, 1982).

símbolos, seu parentesco e linhagem africana são negados, onde, portanto, sua cultura (e por conseguinte sua identidade) é negada.

A cultura é, então, o elemento crucial e sumário para a (re)fundação da identidade negra. A perda da capacidade de identificação do povo ou nação africana de que provinha, bem como das diferenças e especificidades de cada uma, a ausência de um marco-zero ou de uma origem para os antepassados fizeram com que alguns intelectuais negros pensassem na cultura brasileira como um sistema de apropriação que apagou as fontes da negritude no Brasil, uma estratégia de branqueamento do negro (PRANDI, 2000, p. 58-59).

A ideia que assolava a mente desses intelectuais, fundadores dos primeiros movimentos pela negritude (ORTIZ, 1985), era que a aceitação e ascensão do homem de cor (como eram chamados os negros até a primeira metade do século XX) nas Américas fez-se

pela incorporação ou pela interiorização, nele, dos modelos brancos [...] esse processo de “branqueamento” do negro se faz, no domínio familiar, pela passagem da família maternal à paternal: no domínio religioso, pela passagem das igrejas de reestruturação a igrejas fundamentalista; no domínio enfim, do casamento, a passagem do casamento costumeiro ao casamento civil e religioso, da deserção ao divórcio legal, e essa passagem se simboliza na escolha do cônjuge (homem escuro mais instruído, tomando uma mulher mais clara para ter filhos de cor mais próxima da dos brancos ao qual ele quer integrar-se) [...]. Na América Latina, o processo de integração do negro na sociedade nacional faz-se também pela aceitação do modelo dos brancos: o negro deve torna-se, para ser aceito, “um homem de alma branca” (BASTIDE, 1984, p.148. apud FIGUEIREDO, 1971, p.98-99).

Acreditava-se, assim, que a construção da identidade étnica negra estava comprometida em virtude de o negro brasileiro estar sendo levado a assimilar costumes, valores e códigos do grupo dominante para ser aceito socialmente. A oposição feita aos modelos africanos é uma exigência para se mostrar a assimilação dos modelos de comportamento dos brancos. A negação de si mesmo era, segundo Bastide, o resultado da incorporação de negros e mestiços na sociedade.

Ainda através da análise de Bastide é possível notar que, mesmo tomando-se como comprometida ou negada a identidade étnica dos negros brasileiros, há, nesse contexto, um choque cultural entre dois mundos, uma relação estabelecida entre eles proveniente do

encontro entre negros e brancos. O choque, além da assimilação de peças do sistema cultural branco pelos negros e mestiços, também resulta na assimilação de peças do sistema cultural negro pelo branco. O que desestabiliza e nega a ideia passiva da apropriação cultural e demonstra, como afirma Reginaldo Prandi (2000), que a cultura embora tenha sido uma via de destituição identitária também foi, na contramão, uma forma de acesso a uma nova identidade, através da resistência e da incursão, não oficializada e nem legitimada por um bom tempo, de manifestações e símbolos culturais negros na cultura branca - como o samba e o candomblé.

A reflexão sobre essa relação entre o mundo branco e o mundo negro e as diferentes condições de existência de um e outro indivíduo/grupo foi o que permitiu aos intelectuais negros visualizarem a cultura negra como objeto e elemento essencial na construção da identidade negra, visto que a partir da sua (re)invenção ou restauração é possível se propor não somente uma identidade étnica oposta à branca, mas também lançar mão de um verdadeiro agenciamento político negro (HALL, 2003). O retorno às origens africanas, a criação de uma África virtual (ORTIZ, 1985) e a construção de “um reservatório da cultura brasileira” mais próxima da origem primeira (PRANDI, 2000, p.63) são, na verdade, uma estratégia de mobilização e articulação social para a luta por poder (HALL, 2003, p. 15-18).

Para tanto, os vários movimentos pela negritude, por volta de 1970, buscaram expressões culturais que, integradas e reinterpretadas, pudessem fundar uma nova perspectiva histórica e memorial negra.

Ao integrar em um todo coerente as peças fragmentadas da história africana (negra) - candomblé, quilombos, capoeira - os intelectuais constroem uma identidade negra que unifica os atores que se encontravam anteriormente separados. A identidade é nesse sentido elemento de unificação das partes, assim como fundamento para uma ação política [...]. Na verdade o que se propõe é uma [nova] interpretação do passado e da cultura negra (ORTIZ, 1985, p.144).

Essa nova imagem é, então, o resultado da reflexão sobre a relação que se mantém com o branco, da conscientização sobre a condição social, política e econômica negra em relação à branca e uma estratégia para desconstruir a identidade negativa, estigmatizada (ORTIZ, 1985). O Movimento Negro para forjá-la debruçou-se sobre a contemplação de histórias análogas vivenciadas por outros grupos em outros espaços e das memórias tidas

como originais. Esses elementos amalgamados criativamente deram emergência a uma nova identidade para o indivíduo e os grupos negros (CANDAUI, 2012, p.168).

Essa nova ou outra identidade étnica somente foi (e está sendo) possível pela manipulação deliberada da história e de artifícios e artefatos memoriais inventados ou criados - não no sentido de fantasia ou de coisa imaginada que se dá como verdadeira, mas na concepção de algo novo - para demonstrar a reinvenção da cultura negra no Brasil como forma de avivamento das questões de origem, de identidade e de luta contra a dominação cultural branca (PRANDI, 2000, p 64).

O delineamento da origem negra faz, portanto, da invenção da cultura negra condição *sine qua non* para a (re)fundação da sua própria identidade (PRANDI, 2000). A reconstrução do passado é, então, uma necessidade da invenção. A invenção, é nesse sentido, afirma Roy Wagner, a própria cultura desmascarada, explicitada, escancarada em seus padrões, regras, moralidades, costumes, modelos, tradições, gramática, idiosincrasias, detalhes e cacoetes (2010, p. 94). A invenção é a revelação dos meios de comunicação e de (de)codificação, interação, controle do grupo e do contexto que está associado sobre as ações e intenções individuais. Inventa-se (a cultura) para restaurar e sustentar a identidade (WAGNER, 2010, p. 96).

Por isso, nesse processo, o que orienta a construção da identidade é a “cultura brasileira e não [...] [a] verdadeira e perdida origem étnica, familiar e, em última instância, racial” (PRANDI, 2000, p. 64). Ou seja, é a relação entre os mundos das classes, raças, e etnias brasileiras vistos através de uma outra ordem e inteligibilidade que não a tradicionalmente imposta ou já inventada. A cultura é um artefato cultural produzido por um outro ponto de vista cultural bastante singular – o dos negros, ou melhor, do Movimento Negro, que irá pensá-la e falá-la com termos e categorias diferenciados, não convencionais (utilizando por exemplo palavras de origem banto e novas classificações para suas manifestações, que passam a ser afro-brasileiras ou afrodescendentes, ou ainda ressignificando termos pejorativos, tais como negro e raça, com o objetivo de positivá-los ou destituí-los dos estigmas criados). Assim, a invenção como cultura, baseada numa perspectiva antropológica, pode ser interpretada “como controle, refinamento e aperfeiçoamento gerais do homem por ele mesmo” (WAGNER, 2010, p. 54).

Fato crucial para entender a invenção como cultura, segundo Roy Wagner (2010), é a analogia: do encontro entre dois mundos, entre duas culturas, é possível se estabelecer a (des)semelhança. A comparação ou choque entre mundos e sistemas culturais distintos faz

a cultura aparecer. A cultura (invenção) é, assim, um “entre lugar”, resultado desse confronto, “um sinal de igualdade invisível” entre eles (BHABHA, 1998, p.89).

O inventor (da cultura) é um leitor do cotidiano, das relações sociais, ele, do seu “entre lugar” (BHABHA, 1998), torna suas experiências compreensíveis (para si mesmo e para outros em sua sociedade) ao percebê-las e entendê-las em termos de seu próprio modo de vida (WAGNER, 2010). O que ele cria no processo de invenção (que é a analogia entre as culturas) é, antes de tudo, sua própria identidade, que é afirmada e comunicada o tempo todo enquanto ele trabalha inventando (sobre a memória, a história e o patrimônio) um legado para o negro brasileiro - identidade e cultura são, nesse sentido, produtos das interações sociais. Se assim, o processo de identificação, que é sempre uma questão de invenção, “só pode ser compreendido na relação com o outro” (BHABHA, 1998, p.87).

A invenção gera uma nova interpretação do passado, que permite que o indivíduo ou grupo perceba a si e ao outro de maneira diferente. A diferença engendra a busca pela mudança nas relações desiguais, explicita as diferenças e desigualdades de poder (ALMEIDA, 1977, p. 175). Isso é possível porque ela revela a ordem relacional entre os grupos na sociedade e promove, a partir do jogo das identidades e das diferenciações, arenas de luta política e social (CANDAU, 2012; ORTIZ, 1985).

Para alterar o passado e inventar a cultura é preciso também, e especialmente, trabalhar sobre a memória e a história e isso inclui, por consequência, “inventar” (WAGNER, 2010) o patrimônio, ele que também é um atributo da memória (NORA, 2013). Ele é a representação presente do passado do grupo, o legado da sua cultura e de seus ancestrais, é onde está inscrita a sua origem, por isso pode também ser tomado como um reflexo do grupo/indivíduo, seu distintivo legítimo.

Através da patrimonialização de símbolos da cultura e da história negras a identidade negra (e o empoderamento político) é legitimada, reconhecida, diferenciada e o esforço para se conferir um passado digno de ser lembrado – como um dever da memória – é atingido quase plenamente (CANDAU, 2012, p. 167). O patrimônio é uma forma de um grupo se instituir no tempo e no espaço; ele contribui para unir e diferenciar uma comunidade, para fundar sua identidade, torna-la visível e autoproclamá-la (CANDAU, 2012, p. 95 e 145).

Pode-se inferir desta assertiva que o patrimônio é crucial para “inventar” a cultura, que é a chave da identidade. Porém, o patrimônio é um atributo da memória assim como a história. Assim, pode-se sintetizar o discurso sobre identidade e cultura num único termo: a

memória. Ela é permanentemente preche da origem, do ordenamento, da estruturação e do acontecimento do mundo, como bem determina Joel Candau (2012), é quem promove a domesticação e a estruturação do tempo, por consequência, da própria sociedade, pois organiza o laço social. Sem a memória e os recursos e jogos da memorialização nenhuma identificação seria possível.

Identidade e memória mantêm plexos profundamente arraigados. A primeira cuida da apresentação do indivíduo ou grupo por si mesmo e pelo outro, a segunda se concentra em fundar uma imagem de si mesmo a partir de elementos do passado que são pré-construídos “pelo que somos no momento da evocação” (CANDAU, 2012, p. 7 e 77). Assim, é a relação memória-identidade que permite a um indivíduo ou grupo se “inventar”, renascer e se (re)conhecer.

A memória resulta de um processo de seleção de elementos simbólicos e lembranças de certos fatos reais ou imaginários. Esses elementos e lembranças compõem a identidade narrativa do sujeito e asseguram a estrutura da sua identidade (HALL, 2003). A memória, como a identidade, “pretende permanecer semelhante a si mesma no tempo” e para isso cria uma complexa e sutil bricolagem das imagens e memórias do indivíduo ou grupo (CANDAU, 2012, p. 99 e 201). Através da memória forja-se, recupera-se e reconstrói-se a si mesmo. A memória é, portanto, o alimento da identidade e a própria fonte da existência humana.

Por este prisma, a Serra da Barriga é um elemento da manifestação da cultura negra, que alimenta e fortalece a identidade do brasileiro negro, pois evoca um fato que marca a sua presença na história como agente ativo, resistindo à tradição das memórias e da história do escravismo colonial. Por isso ela assume um valor rememorativo (ou de antiguidade) que investe o território de uma atmosfera imortal, que eterniza o presente (de mais de 300 anos) que lhe fundou, e pereniza o seu estado original emergindo, nesta perspectiva, como um marco do passado que se impõem à atualidade. Esse lugar histórico, recoberto pela “pátina do tempo”, que “recobre objetos, homens, espaços”, promove a solidariedade entre o passado e o presente (RIEGL, 1984, p.85) e permite que se crie uma (nova) identidade inventada pela luta, pela resistência à inferiorização e à opressão.

A Serra da Barriga é, portanto, resultado da invenção negra e, como tal, se insere na invenção da nacionalidade. Nessa perspectiva, as memórias e simbologia advindas dela se inscrevem não apenas no rol das diferenças entre brancos e negros, mas também nas contradições e conflitos decorrentes das diferenças regionais, étnicas, políticas emergidos

durante o processo violento de conquista, povoamento e exploração do território brasileiro. Isso leva a pensar na relação do processo de tombamento da Serra da Barriga com a concepção da nação como uma “comunidade imaginada”. A nação e seus corolários diretos, identidade, grupos e símbolos, são elementos partícipes de uma unidade, a qual pelo sentimento de pertença que inspira adquire aspectos de uma organização natural, inerente e intrínseca à existência de cada cidadão, de cada indivíduo desta comunidade (ANDERSON, 2008).

Quando um território é tomado como símbolo da nação a partir da simbologia de um grupo social, o Estado privilegia e prestigia esse grupo em detrimento de outros grupos, porque escolhe-o, na dinâmica de “dramatizações das experiências coletivas”, o que “deseja situar como perene e eterno” (DAMATTA, 1979, p. 129). “É por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados”, os chamados lugares de memória. Eles são “marcos testemunhais de uma e outra era, das ilusões da eternidade” (NORA, 1993, p. 13) que atuam como espaços de distinção social e de poder político (BOURDIEU, 1989).

Os lugares de memória reconhecidos como patrimônios nacionais só existem porque a nação e a história fazem uso deles simultaneamente: a primeira para instituí-lo como local de sua celebração, o que também contribui para a visibilidade e realidade do Estado (FONSECA, 2009, p.42), e a segunda para validar uma determinada versão do passado como representação autêntica do passado (NORA, 1993, p. 13-14).

O espaço da Serra da Barriga carrega, assim, essa multiplicidade de significações e de valores a ele atribuídos, em um mesmo momento e mesmo contexto: é terra de trabalho, de manter a família, terra-herança das lembranças das andanças por liberdade, casa e roçado, onde está guardado os conhecimentos valor campesino, é lugar de memória, de celebração nacional, de prestigiar o negro e sua inserção na cultura e na identidade nacional, é, portanto, pelo controle das território negro e território camponês. É local de choque: entre a memória negra, baseada numa história já vivida e reavivada pela luta política e social negra que, para torná-la universal instalou um local de refúgio e cristalização das lembranças que ela emana e que resvalam na memória social da nação, em superposição à terra, patrimônio e memórias dos moradores da Serra da Barriga, estes dois últimos ainda em construção pela sua “presença viva” (NORA, 1993).

Nesta perspectiva, a divisão da tese se deu da seguinte forma: o capítulo I, “Quilombagem e Campesinato na Zona da Mata”, mostra o escravo-quilombola e o trabalhador do campo como expressões do campesinato na Zona da Mata nordestina e como referentes da memória do lugar na Serra da Barriga.

O capítulo II, “A Morada da Serra dos Nêgos”, apresenta o mundo da vida das 14 famílias de camponeses da Serra da Barriga. A chegada e abertura do lugar, as lembranças da migração e a chegada do governo.

O capítulo III, “Os Herdeiros do Quilombo dos Palmares”, conta as condições de instituição do patrimônio da Serra da Barriga, baseado na trajetória histórica do Movimento Negro, na sua luta para a superação do racismo e pela igualdade de oportunidades entre outras conquistas políticas desde o estabelecimento da Constituição Cidadã.

O capítulo IV, “O Patrimônio da Mata dos Palmares”, trata da constituição do patrimônio natural e arqueológico do Quilombo dos Palmares como razões da implantação do turismo étnico e ecológico na área.

O capítulo V, “Serra da Barriga: território em conflito”, é uma análise social da resistência camponesa. Apresenta as interferências da ocupação do espaço pelo governo e pelo Movimento Negro, as formas de resistência e de enfrentamento das disputas no território. Através do método da análise de situações sociais de Max Gluckman apresento eventos que deixam claro os termos das relações estabelecidas naquele espaço.

As considerações finais são um apanhado de todas as questões aqui imbricadas e que se sintetizam na disputa pelo uso do espaço e no jogo da legitimidade territorial multidimensional. Também não deixa de ser um novo olhar sobre a Serra da Barriga, para além do patrimônio cultural, das pesquisas arqueológicas e das comemorações do Dia Nacional da Consciência Negra, fundamentados sobre a história e a memória do Quilombo dos Palmares. A pesquisa trata da herança quilombola situada em outro ponto do *continuum* de situações sociais e econômicas de exclusão que se originaram com o sistema escravagista e que persistem até hoje: o campesinato.

## *Agradecimentos*

Para que este trabalho fosse possível desterritorializar-me de Alagoas foi o principal e primeiro passo. A desterritorialização foi uma experiência relativamente fácil. Laborioso foi o processo de reterritorialização no Pará. Foram tantos desconsertos que já nem lembro quando ou porque ocorreram. Cada um deles me negava um território, porém, cada pessoa que me estendia a mão, me abria os braços, o sorriso e as portas do seu lar, me oferecia outro território onde estender-me, como geograficamente explica Rogério Haesbaerth. Então, para cada situação um novo agenciamento me era possível, provando que a territorialidade belenense estava sendo forjada. O território, hoje compreendo, é menos um espaço vivido que o excedente das complexas interações, biológicas, políticas, psicológicas, emocionais, econômicas, sociais, espirituais; é menos uma residência, um endereço, que a vivência dos ambientes, das gentes, dos bichos e dos objetos.

Território é um onde, mas pode ser um alguém, uma relação, um tempo também; é o rabo abanando da cadela Preta, as maluquices do gato Mingau, as unhas da Berenice, o odor do xixi da Morena, é Isabel por perto somente pela manhã, eram os olhos azuis miúdos do Pe. Jaime (que desencarnou sem me ver apresentar este trabalho), ligar para minha mãe toda tarde para saber se já comprou pão, ouvir “eu te amo” toda noite do Dudu, é pedir o mesmo sorvete, sentar no mesmo banco do shopping ou da praça, é esperar toda sexta o convite do Arthur para comer sanduiche, tentar ver filme de terror com os mil comentários do Narion, ver o “bom dia” diário da Shirley no celular ou ouvir o Negão atender à minha ligação com um “diga, fia”; é, simplesmente, como disse Gattari e Deleuze, apropriar-se de algo/alguém e sentir-se em casa, pois, como cantou Samuel Rosa e narrou Mia Couto, a casa é onde está o coração.

Não seria justo não agradecer a cada um dos que forjaram as condições materiais e imateriais de produção deste trabalho. Porém, para não citar essas tantas figuras caras, a quem me perderia delineando seus contornos e aconchegos, nomeio apenas aqueles que aqui representam o meu maior esteio, aqueles também que permitiram meu ancoradouro e me trouxeram a convivência com os outros membros dessa grande família que estabeleci no Pará: Pe. Assis, mais que um amigo, um “pai”, no sentido efetivo e afetivo do termo, Bebel, minha D. Aleide paraense, Leiloca, amiga fiel não, minha irmã.

Não poderia esquecer o meu querido Adriano, alagoano de coração, meu aluno mais dedicado e mais divertido das aulas de jornalismo comunitário, que fez todos os contatos aqui para quando eu chegasse com as malas e as cuias; nem às queridas Denise, Carmem e Diana (agora no plano espiritual) por toda atenção, e carinho mesmo, não apenas de professoras; também não poderia esquecer a engraçada Sílvia Margarita, a quem chamo carinhosamente de “Margarina”, minha antropóloga hondurenha predileta, que nos últimos dias de tessitura deste trabalho foi minha companhia mais importante.

Tampouco poderia deixar de agradecer e de dedicar este trabalho à Edna Alencar, de voz doce e dura, olhar pungente, gestos e andar meticulosos, assim como as palavras. De racionalidade excepcional, é uma mulher com “paciência de Jó”, que se pauta pela diligência e acuidade, marcas do seu trabalho como orientadora. Nem poderia esquecer o Flávio Leonel, de sorrisos leves e olhos coloridos, de gestos musicados e de andar manso, descolado do chão, como se pisasse em vento. Um homem astuto e um pesquisador sagaz. Aos dois, antes de tudo, minhas desculpas pela indisciplina e reiterados erros acadêmicos. A cada um em particular, minha indescritível, incomensurável e eterna gratidão.

Meu agradecimento à CAPES, pelas condições materiais de prover esta pesquisa realizada no ir e vir comum da atividade etnográfica e no ir e vir geográfico, de Alagoas ao Pará, de Belém à Serra da Barriga.

A minha mãe e minha família e aos irmãos de coração, Alex, Shirley, Eudes, Karla, Luciana, Isabela, tão distantes e tão zelosos, ao meu Eduardo, pela lembrança diária dos nossos sonhos, à tia Ivonete, pelas dignas preces noturnas pela minha harmonia.

À gente da Serra da Barriga pela atenção, carinho e amizade iniciados ainda em 2003, durante o mestrado, em especial à dona Jane, Seu Lindoval e Cleiton, sempre de coração aberto, e a Seu Clemente, pelo enlevo espiritual que me proporcionou em cada encontro.

Aos amigos e mentores espirituais e à Providência Divina.





**Figura 2 – Representação cartográfica da Serra da Barriga por satélite**  
(Fonte: <https://www.google.com.br/maps/@-9.166825,-36.0811167,2742m/data=!3m1!1e3>)

# Capítulo I

## *Campesinato e quilombagem na mata dos Palmares*

*Sob a dinastia do açúcar (...) reuniu-se a população, fixou-se a monocultura latifundiária, localizou-se geograficamente o território.*

Manuel Diégues Júnior

No século XVI, a partir da terceira década, o Rei de Portugal procurou efetivar a ocupação do espaço brasileiro para garantir os seus direitos sobre a colônia, ameaçada pelos espanhóis, franceses e holandeses. Para atingir seus objetivos, o soberano português criou um atrativo para ambiciosos aventureiros: o sistema de Capitânicas Hereditárias. Tratava-se do repartimento da soberania portuguesa através da divisão e uso das terras descobertas além-mar. Esse sistema já havia sido utilizado com relativo sucesso na África e consistia na divisão do território em 15 partes, a fim de viabilizar a exploração das riquezas. As terras tinham como limites o Oceano Atlântico, a Leste, e o Tratado de Tordesilhas, a Oeste.

Contam Manuel Correia de Andrade (1998) e Diégues Júnior (2002) que foi a instalação dos engenhos de açúcar e a entrada de africanos como mão de obra escrava para trabalho nas plantações de cana de açúcar, que aconteceu por volta do segundo quartel do século XVI, que permitiram o projeto de ocupação e a exploração das terras proposto pelo sistema de Capitânicas Hereditárias. Foi a atividade nos engenhos que promoveu a “dilatação territorial” e a formação dos primeiros núcleos de povoamento ao longo da costa litorânea (DIÉGUES JÚNIOR, 2002, p.41).

As Capitânicas de São Vicente e de Pernambuco foram as mais promissoras no comércio do açúcar. Esta última conseguiu o apogeu na realização da atividade logo entre 1570 e 1650, poucos anos depois de ter sido implantado o sistema de Capitânicas Hereditárias e de ter sido criado o primeiro engenho de açúcar, em 1542, às margens do rio Mundaú, (ENNES, 1938).

O rio Mundaú foi um dos principais centros geográficos que impulsionaram o crescimento do território pernambucano, emergindo na história como sede das primeiras propriedades econômicas e da produção de açúcar de várias formas: umidificando os solos,

movimentando as moendas, permitindo o asseio pessoal e familiar, permitindo a limpeza dos animais, transportando pessoas, funcionando como modo de escoamento da produção, “fazendo o comércio do açúcar”, fazendo deslizar de ponto a ponto de suas águas toda a sorte de gêneros essenciais e complementares à manutenção da vida (DIÉGUES JÚNIOR, 2002, p. 43).

O vale do Mundaú foi o primeiro foco de povoamento do sul da Capitania de Pernambuco<sup>55</sup>. Os demais focos estão nas regiões Norte (onde está situado hoje o estado de Pernambuco) e na região interiorana da mata (região central da capitania, compreendendo a região fronteira entre os estados de Pernambuco e de Alagoas), explorada no século XVII pelos integrantes das expedições contra o Quilombo dos Palmares<sup>56</sup> (DIÉGUES JÚNIOR, 2002, p. 41). As “entradas<sup>57</sup> interioranas” promovidas para caçar os palmarinos<sup>58</sup> permitiram a descoberta das melhores terras para a expansão da monocultura da cana-de-açúcar. Elas estavam incrustadas numa região de altitudes elevadas, de “interflúvios planos” com “associações vegetais semelhantes” e de “solos oriundos da decomposição de rochas cristalinas”, sendo exatamente por isso uma paisagem de “mato exuberante” que passou, desde então, a ser conhecida como Zona da Mata<sup>59</sup> (ANDRADE, 1998, p 27-30).

Foi nessa faixa de terra que o primeiro e principal modelo de colonização do Brasil se desenvolveu eficazmente, baseado na grande propriedade, fundamentada primariamente na monocultura canavieira e na produção do açúcar, se tornando, por isso, a faixa de terra mais populosa e próspera.

O sistema desenvolvia-se na colônia através do barateamento das atividades ocasionado pela intensa exploração da força de trabalho dos africanos e do uso da força de trabalho de homens (relativamente) livres que prestavam vários tipos de serviços ao dono da terra, o senhor de engenho, desde o cuidado da casa até o cultivo de hortaliças.

---

<sup>55</sup> O Sul da Capitania de Pernambuco compreende hoje o estado de Alagoas.

<sup>56</sup> Afirmam Ernesto Ennes (1938), Diéguas Júnior (2002) e João Reis e Flávio Gomes (1996) ser este o maior e primeiro assentamento construído por escravos sublevados do Brasil, tendo sido erigido ainda por volta de 1597 e 1600.

<sup>57</sup> Grupos de homens, patrocinados pelos senhores de terras da região, que se embrenhavam pelas matas e sertões a dentro para fazer o reconhecimento do território e para caçar bandidos e escravos fugidos.

<sup>58</sup> Como chamavam os habitantes do Quilombo dos Palmares, que não eram apenas negros, mas também índios e homens brancos livres.

<sup>59</sup> A Zona da Mata compreende a área que vai do Rio Grande do Norte até a Bahia. O mato exuberante é característica da Mata Atlântica, o bioma principal desse trecho de terras brasileiras. O cultivo de cana de açúcar, cacau, café e fumo são até hoje as principais fontes de receitas para os estados que a integram aliados ao turismo recente.

O sucesso da produção de açúcar no Brasil deveu-se, especialmente, à aliança entre o aproveitamento integral da mão-de-obra africana, do trabalho livre local e da expansão do domínio da monocultura da cana de açúcar sobre as culturas de subsistência. Esses fatores combinados permitiam à Coroa Portuguesa conquistar novas e maiores parcelas do mercado europeu.

O engenho era um mundo tecido em complexa rede de relações econômicas, sociais, culturais, e políticas que se baseava na figura do senhor de terras e que tinha como núcleo a família patriarcal. A hierarquia social, bastante rígida, obedecia à seguinte ordem: em primeiro lugar, a tecer todos os escaninhos da vida, estavam os senhores, donos de enormes porções de terra e das vidas dispostas sobre elas, e sua família; em segundo lugar, os homens livres, que ofereciam seus serviços ao senhor de engenho como capatazes, capitães do mato, feitores entre outras funções assalariadas de confiança; em terceiro lugar, os roceiros ou moradores, homens livres que botavam lavoura dentro das terras do senhor em troca de moradia e de sua subsistência<sup>60</sup>; em quarto lugar, os empregados, homens livres assalariados que dirigiam os negros no fabrico de açúcar; e em quinto lugar, os negros, escravizados e desumanizados pela subserviência integral ao senhor<sup>61</sup> (GORENDER, 1998, p. 209).

Os engenhos abrigavam de 200 a 600 trabalhadores, entre homens livres e escravos, dependendo do poder aquisitivo do seu dono ou do tamanho da propriedade. O engenho era a esfera de influência do senhor de terras e, nesse sentido, era bem maior que a sua área total, seu espaço físico, compreendido pela casa, senzala, *plantation* e cultivos menores, se estendendo até as povoações situadas em seu entorno. Tudo isso era domínio do senhor de engenho, um território sob a sua autoridade.

---

<sup>60</sup> Esse tipo de relação e situação configura o que se intitula de campesinato (WANDERLEY, 2009).

<sup>61</sup> A hierarquia das funções no engenho também era de cor: a família do senhor e os empregados de confiança eram brancos, os roceiros ou moradores e os que dirigiam os escravos eram mestiços, e os escravos eram negros. O fato de algumas funções de homens livres serem assalariadas, como os cargos de confiança e de direção do fabrico do açúcar, e eventualmente remuneradas, como as de produção de gêneros alimentícios essenciais para o engenho, não implica dizer que eles estavam no mesmo patamar ou que tinham o mesmo tipo de relação com o patrão, apenas que o dinheiro também era utilizado como elemento (maior ou menor) de coerção, mas sempre como amálgama do sistema de produção. Receber mais ou menos dinheiro do patrão isso, sim, era indicativo de melhores condições sociais e de certa liberdade. Portanto, a expressão “homens livres” não é porque gozavam realmente de liberdade, mas, sim, porque não eram totalmente servis e nem escravos de fato, ou seja, estavam numa região social fronteira onde nem estavam nem em uma ponta (senhores de terra) e nem em outra do sistema (escravos). A relação que mantinham com o dono das terras onde trabalhavam/moravam era uma forma social branda ou menos implacável que a estabelecida com os escravos. Porém, em todo caso, o patrão seria sempre o senhor de suas vidas, a quem estavam ligados por um código moral, de base material e simbólica (VERÇOSA, 2012; WOORTMANN, 1990).

O poder e os interesses econômicos gerados pela cana dilatavam os costumes e valores da vida no engenho por toda região. Dessa forma, a família do senhor e seu engenho representavam, concomitantemente, “unidade produtiva”, uma “unidade social”, um “grupo político”, uma “unidade étnica”<sup>62</sup> e um “núcleo cultural”. “A penetração da força produtiva do engenho na vida dos povoados, das vilas, mais tarde do Município (...) [é de tal forma] que a povoação nasce em função do engenho, ou talvez como uma necessidade dele” (DIÉGUES JÚNIOR, 2002, p. 85).

Assim, “Em cada um dos núcleos de povoamento [engenho] fixou-se um bloco social, cuja base assentou na formação e desenvolvimento da família [do senhor de engenho]”. “Sob a dinastia do açúcar (...) reuniu-se a população, fixou-se a monocultura latifundiária, localizou-se geograficamente o território” (DIÉGUES JÚNIOR, 2002, p. 85), criou-se a aristocracia e os valores morais que organizaram a sociedade, dando forma às relações sociais clientelísticas e paternalistas que configuram até hoje a vida na região da Zona da Mata nordestina (ANDRADE, 1995).

A economia deste período era pré-capitalista, portanto, a manutenção da vida não permitia que a economia fosse estritamente mercantilista, isto é, voltada unicamente para a produção para exportação. Era necessário que o sistema se sustentasse. Devia, assim, ter como suporte e integrante orgânica da unidade produtora comercializável uma unidade produtora de autoabastecimento, a qual realizava-se com a destinação de alguns lotes de terra para a produção do consumo doméstico.

Os modos de produção pré-capitalistas (escravismo antigos, feudalismo, escravismo moderno) se caracterizavam pelo baixo nível de desenvolvimento e de socialização das forças produtivas, pela subordinação pessoal do produtor direto ao proprietário dos meios de produção e pelo impedimento expresso de participação dos produtores diretos no Estado, cujos cargos eram estritamente ocupados pelos indivíduos pertencentes à classe dominante (BOITO JÚNIOR, 2015, p. 80- 81).

Assim, o trabalhador escravo, tanto no escravismo antigo quanto no moderno, é definido como propriedade (instrumento de produção) do seu senhor. O trabalhador

---

62 Diéguas Júnior refere-se ao engenho como unidade étnica no sentido de que nele não havia divergências de natureza étnica, menos ainda política, posto que ele era um território sob a autoridade do senhor de engenho. O engenho representava a colonização bem-sucedida, um produto do trabalho português, numa clara suposição de superioridade racial e de desqualificação de negros, mestiços e indígenas. A pátria era uma colônia (território ocupado e administrado por um grupo de indivíduos que representavam a nação a qual esse território pertencia), mas a etnia era português-europeia (SEYFERTH, 1988).

camponês, por outro lado, era o homem livre que estava disponível para oferecer seu trabalho. Ele se distinguia em dois grupos: o camponês servo de gleba e o camponês servil. O primeiro era um trabalhador que era limitado e totalmente dependente da produção do lote (gleba) que o senhor da terra lhe destinava. Ele servia diretamente à terra e indiretamente ao proprietário dela, por isso a autoridade do senhor sobre sua pessoa era moderada. Já o camponês servil detinha a posse de parte dos meios de produção e, por isso, podia praticar uma economia relativamente independente. No entanto, tanto em um caso como em outro, havia a sujeição pessoal ao proprietário dos meios de produção, de forma que o sobre-trabalho camponês era transferido ao senhor de terras sob a forma de renda-produto (tributos), renda-trabalho (corveia<sup>63</sup>) e, vez ou outra, renda-dinheiro (BOITO JÚNIOR, 2015).

Os trabalhadores escravos viviam sob o comando unificado de um mesmo senhor e num mesmo local de trabalho, já os camponeses viviam distribuídos em pequenas unidades produtivas isoladas (glebas), assumindo cada família camponesa o controle da produção agrícola na gleba à qual estava vinculada. Essa dispersão física e produtiva obstaculizava, embora não inviabilizava, a ação coletiva organizada de resistência trabalhadora (BOITO JÚNIOR, 2015, p.81).

A condição de instrumento de produção vivenciada pelos trabalhadores escravos, considera Boito Júnior (2015), era o maior obstáculo à ação coletiva, salvo nos casos de “brecha camponesa”, quando os escravos podiam produzir para si mesmos, como os camponeses (CARDOSO, 2009), e experimentavam um pouco de liberdade, o suficiente para a desejarem vigorosamente e, assim, organizarem revoltas, fugas e territórios de resistência<sup>64</sup>, locais onde os escravos passariam à condição de quilombola e desta a de camponês (GORENDER, 1998; MOURA, 2001; MANOLO e FLORENTINO, 2012). Essa situação engendra uma complexidade ao campesinato, que não pode mais ser tratado unicamente como atividade apenas de trabalhadores livres e homens brancos pobres ou mestiços.

---

<sup>63</sup> Serviço gratuito prestado ao senhor da terra.

<sup>64</sup> O escravo, doméstico e artesão, obtinha um tratamento diferente daquele dispensado ao escravo do campo, trabalhador das *plantations*. Os primeiros eram favorecidos pelo fato de prestarem serviços pessoais e de conhecimento técnico ao senhor e sua família, estes geralmente eram homens de confiança e, por isso, tendiam a não participar das fugas e revoltas, majoritariamente organizadas pelos escravos do campo, considerados insubordinados e degredados (BOITO JÚNIOR, 2015, p.84).

### *1.1 A formação do campesinato no Nordeste açucareiro*

A produção para o consumo doméstico do engenho, também chamada de autoabastecimento ou de autoconsumo, era uma atividade complementar e necessária à produção mercantil e se constituía como uma unidade produtora de subsistência. Gorender (1988, p. 238) afirma que “toda plantagem produzia gêneros alimentícios básicos para seu consumo – cereais, tubérculos, legumes e frutas, tecido, carpintaria, mobiliário, edificações, selas, arreios”, comprando apenas o que não era possível produzir na própria terra, como a carne-seca ou o peixe-seco.

Esse tipo de produção destinava-se principalmente à casa do senhor, mas também era destinado ao consumo dos outros habitantes do engenho, podendo o excedente ser negociado no incipiente mercado regional. O autoabastecimento era uma atividade de responsabilidade dos trabalhadores livres, camponeses servis e camponeses de gleba, e, em menor escala, dos escravos. Para os primeiros destinava-se uma posse de terra, uma morada, a fim de que habitassem e pudessem estabelecer as lavouras de subsistência. Esta posse poderia ser paga em valor monetário ou, ainda, trocada pela força-de-trabalho, que ficaria emprestada por dois ou três dias nas plantações do senhor, sistema conhecido como foro<sup>65</sup>. Já os escravos recebiam um pequeno lote para trabalhar para sua subsistência e a do seu senhor nos dias que não estivessem na plantagem da cana, geralmente em dias santos<sup>66</sup>. Algumas lavouras estavam situadas em faixas de terra no meio das plantagens de cana-de-açúcar<sup>67</sup>, no local onde os escravos passavam todo o dia, de forma que não precisavam se deslocar para comer, podendo colher e cozinhar o alimento necessário à sua recomposição física (GORENDER, 1998, p. 243).

A concessão e até obrigatoriedade de cultivar lavouras de subsistência ou de autoabastecimento pelos escravos e homens livres roceiros eram atividades secundárias em relação ao sistema vigente. No entanto, eram bem funcionais e indiscutivelmente indispensáveis: eram nos pequenos lotes de terra que se produziam os móveis de madeira, o azeite, o tabaco, as bebidas, os potes de barro, as cordas, os chapéus de palha, as redes de

---

<sup>65</sup> São denominados foreiros os camponeses que arrendam parcelas de terras pertencentes a engenhos ou fazendas, dentro dos quais vivem, pagando por elas uma renda anual conhecida como foro (Heredia, 2013).

<sup>66</sup> Explica Gorender (1998) e Manolo Florentino e Marcia Amantino (2012) que dias santos correspondem aos domingos e outros dias de comemoração católica.

<sup>67</sup> Faixas de terras chamadas de cultivo intervelar ou acessório (GORENDER, 1998).

pesca, onde se curtia o couro, e era onde estava a força de trabalho que trazia o peixe e a carne, artigos de difícil acesso, para a mesa (GORENDER, 1998; CARDOSO, 1979).

Esses pequenos lotes de terra concedidos para usufruto dos escravos não domésticos e homens livres, criou uma espécie de “mosaico camponês-escravo” (CARDOSO, 2009), não apenas porque havia a combinação destes dois elementos na produção de subsistência das fazendas, mas porque ambos se reconheciam na mesma necessidade: a de ter que plantar para sua sobrevivência e para manter seu senhor. Esse mosaico era fundamentado no “binômio *plantation/conuco*”<sup>68</sup>, que, além de garantir a manutenção do sistema, garantia a minimização do custo de reprodução da sua força de trabalho (CARDOSO, 2009, p. 97-107).

Gorender (1998, p. 250-277) indica que, na verdade, haviam razões significativamente produtivas para o senhor de engenho realizar concessões de terras aos escravos e aos trabalhadores livres das lavouras: a) diminuir os custos com a manutenção de sua família e de seus empregados, através do cultivo do que era a base da alimentação diária de ambos os grupos; b) diminuir ainda mais os intervalos de tempo que os escravos das plantagens ficavam sem produzir, evitando que se deslocassem para realizar a refeição; c) suscitar o afeto à terra, para que as atividades fossem desenvolvidas com mais zelo; e d) incitar nos escravos o desejo à liberdade, criando a ilusão de poder um dia adquirir a alforria, o que aplainava os seus corações e ânimos e destituía-lhes, acreditava-se, o espírito da revolta, e nos trabalhadores livres incitar à ideia de possuir uma terra realmente sua, onde pudessem morar e dispor, da forma que desejassem, dos frutos de seu trabalho, contanto que fosse sempre entregue o percentual de gêneros da casa do senhor e pago o fôro. Em ambos os casos poder-se-ia até receber a permissão de vender os gêneros produzidos fora do engenho, o que dava realmente a impressão de ser o dono do próprio trabalho e da terra.

Segundo documentos do século XVII do Conselho Ultramarino Português, organizados por Décio Freitas (2004, p. 162), em momentos de alta do açúcar no mercado europeu, considerava-se anti-econômico empregar terras, trabalhadores livres e escravos na produção de mandioca e farinha, bem como de outros gêneros alimentícios indispensáveis à subsistência da colônia, o que acarretava períodos de imensa “penúria alimentar”. Porém, nas épocas que ocorriam conflitos, como as lutas contra invasores estrangeiros ou contra

---

<sup>68</sup> “Conuco” é o nome dado ao lote de subsistência essencial para o funcionamento da fazenda (CARDOSO, 2009, p.107).

saqueadores, a escassez de farinha de mandioca<sup>69</sup> o Governo-Geral obrigava a todos os donos de terras a diminuir a produção de açúcar para cultivarem mais alimentos para a manutenção das tropas militares e para a sobrevivência das vilas e cidades. Essa é uma demonstração clara de que o sustentáculo da “dinastia do açúcar”, em particular, e da produção agrícola, em geral, estava nessa combinação entre o escravismo e o campesinato.

Ciro Flamarion Cardoso (1979) afirma que o campesinato nas Américas, desenvolvido pelos escravos e homens livres pobres, envolve uma ideia de autonomia, representada pela possibilidade de dispor de uma economia própria, uma “estratégia econômica e psicológica” destinada a ligar o escravo e o roceiro à fazenda, evitando a fuga dos primeiros e a independência dos segundos, ou melhor, funcionava como mecanismo de manutenção da ordem escravista, já que ambos os elementos sem a posse da terra, de fato, teriam que servir ao (trabalhar para) dono da fazenda pelo tempo que precisassem subsistir (2009, p.101-102).

Gorender (1998) e Cardoso (1979; 2009) afirmam que os escravos e os homens livres pobres não estavam tão à margem da incipiente sociedade brasileira, visto que o excedente da produção geralmente era comercializado no mercado local. Em todas as colônias americanas havia, em maior ou menor grau, a inserção de produtos camponeses nos circuitos mercantis, especialmente as bebidas (com destaque para a cachaça), de forma que escravos e homens livres camponeses “participavam diretamente da economia de mercado e eram capazes de acumular capital” (SCHWARTZ, 1977, p.73 *apud* CARDOSO, 2009, p.112).

Estava inscrito nesse fato a possibilidade da compra da alforria e de um pedaço de terra para a manutenção de si e da família, o que funcionava como motivação diária para o trabalho na terra do senhor. Isso era tão verdade que quando os escravos fugiam e fundavam os quilombos<sup>70</sup>, eles continuavam a se dedicar ao trabalho, até porque as lavouras serviam tanto para sua sobrevivência como para negociarem o excedente com o mercado local e até internacional, como foi o caso do Quilombo dos Palmares<sup>71</sup>,

---

<sup>69</sup> Que era o elemento mais importante da alimentação nos engenhos.

<sup>70</sup> Assentamentos onde escravos fugidos e homens foragidos das malhas do sistema vigente se organizavam para resistirem e para enfrentarem as tropas coloniais, gozando de uma significativa liberdade, já que, em princípio, o quilombo se constituía como uma sociedade alternativa à colonial (MUNANGA, 2001).

<sup>71</sup> O fato de os escravos e quilombolas manterem atividades agropecuárias para garantir a própria subsistência e para suprir o mercado interno e externo é chamado por Ciro Flamarion Cardoso de “brecha camponesa” (2009).

estruturando, inclusive, uma concorrência mercantil contra os latifúndios regionais (PALACIOS, 2009, p. 155).

Durante o desenvolvimento da produção açucareira no Nordeste brasileiro a Coroa Portuguesa restringiu muitas vezes a atividade camponesa, especialmente as de pequenos proprietários, com três finalidades: a primeira de aumentar a produtividade, sujeitando o maior número de lavouras e de terras no cultivo da cana de açúcar; a segunda de concentrar a força de trabalho disponível (livre/ociosa) na produção do açúcar e a terceira de manter a concentração de terras nas mãos de seus aliados (geralmente homens de confiança do Rei). Para tanto, reduziu a produção de tabaco, mandioca e cachaça – principais produtos de consumo interno e de exportação - e obrigou os pequenos lavradores, roceiros e escravos a deixarem de plantar para sua subsistência e suprimento da demanda de consumo local para plantarem cana e produzirem açúcar para exportação. Essas medidas visavam unificar o território, dividido entre várias unidades produtivas (engenhos), e manter a concentração de poder/lucro nas mãos dos grupos aliados da Coroa.

Sendo a lavoura de cana mais compensatória no mercado, restava aos pequenos lavradores/camponeses, como garantia de sustento, voltar seu trabalho para a fabricação de açúcar. E isso significava trabalhar para um patrão, depender dele para satisfazer suas necessidades mais básicas, como as de suprimento, como esclarece Rocha Pombo:

O resultado não podia falhar: pouco a pouco, para ir subsistindo, os lavradores tiveram de ficar em alcance com o patrão. Por fim, não tiveram mais forças para resistir aos arrastamentos daquela miséria: endividados com os grandes senhores, tiveram os pequenos sesmeiros de vender-lhes o resto de terras que lhes haviam deixado; e por muito ditosos ainda se davam os que podiam ficar vivendo nas mesmas como rendeiros. Os que não mereciam essa confiança de “tomar terras de renda” (pois para isso decerto que não era preciso ser um fazendeiro abastado, mas era necessário que não fosse, ao menos, pobre até a miséria) consolavam-se de ficar como agregados, sob a “proteção” do senhor. Havia-se completado o processo, e estava feita a evolução do sistema. (p.53 *apud* GUIMARÃES, 2009, p. 46)

Dessa forma, tem-se ideia de como se deu a conformação e o antagonismo entre grandes proprietários de terra e camponeses, entre o latifúndio e a propriedade camponesa, terra de vida e trabalho, no Brasil colonial, “tal como igualmente sucedeu em qualquer tempo e em qualquer outra parte do mundo” (GUIMARÃES, 2009, p.48 -49).

Nessa perspectiva, fica claro que a terra era, e em certa medida ainda é, um privilégio de alguns grupos sociais e que bastava concentrá-la nas mãos desses poucos para impedir, por meios jurídicos e também violentos, a ocupação do espaço pelas populações pobres, por produtores independentes, homens e mulheres que seriam muito mais úteis ao sistema se se engajassem como trabalhadores nas grandes propriedades. Esse é um princípio que rege as grandes propriedades territoriais agrícolas até hoje, séculos depois de abolido o valor de doação privilegiada e de convertida a terra em valor negociável/mercantil<sup>72</sup>.

### *1.2 O Campesinato na Zona da Mata*

Ao Sul da Capitania de Pernambuco, no final do século XVI, Cristóvão Lins recebeu a incumbência de fundar os primeiros engenhos nos Vales dos rios Manguaba e Camaragibe. Sua tarefa teve bons resultados e ele conseguiu implantar ali dez unidades de engenhos-banguês<sup>73</sup>. Os engenhos eram sempre fundados às margens de rios ou lagoas. Era constituído pelas senzalas, onde viviam os trabalhadores escravos, a casa-grande, onde residia a família do proprietário, construída sempre em área mais alta, a fim de ver a movimentação nos arredores, a capela, e havia também as casas menores, para os empregados e pequenos agricultores, homens livres da região, que cultivavam alimentos para o abastecimento dos engenhos e para sua sobrevivência. A cada engenho implantado formavam-se novos núcleos habitacionais e desenvolvia-se um comércio incipiente (SILVA, 2013).

Neste mesmo período os escravos começaram a fugir, embrenhando-se nas regiões de mata densa, terras interioranas habitadas por índios e ainda não exploradas pela Coroa. Uma vez seguros no mato, os escravos fugidos organizaram um assentamento para sua sobrevivência. Nesse lugar viveram em liberdade por quase um século, em meio à floresta de palmeiras<sup>74</sup>.

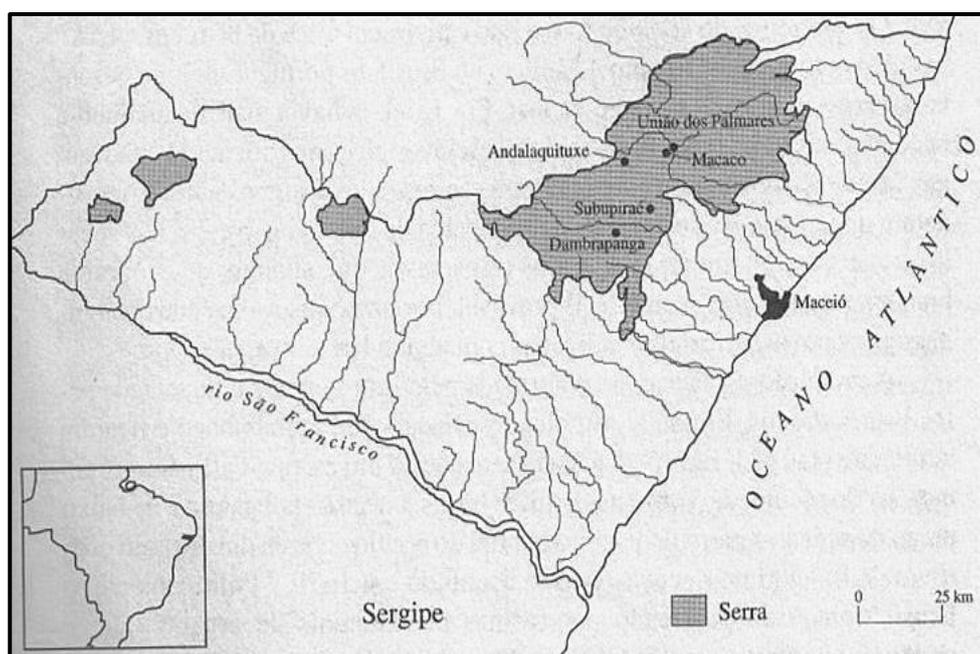
---

<sup>72</sup> A Lei de Terras, de 1850, instituiu legalmente a terra como mercadoria e o processo de compra e venda como a única forma de apossamento legal numa sociedade marcadamente dividida entre pobres e ricos, entre trabalhadores da terra, aqueles que a tomam como instrumento de trabalho e fonte de vida, e senhores da terra, aqueles que a tem como instrumento de controle e de sujeição social, econômico e psicológico (MELO; SILVA, 2003, p.84).

<sup>73</sup> O conjunto da fornalha e tachos, nos engenhos de açúcar; ou o próprio engenho de açúcar com a propriedade rural.

<sup>74</sup> Por isso o nome do assentamento de Quilombo dos Palmares.

O Quilombo dos Palmares<sup>75</sup>, como ficou conhecido, tomava quase toda a extensão do Planalto da Borborema (27 mil km<sup>2</sup>). Seu ponto mais alto, a Serra da Barriga, era a sede do assentamento e estava situada no mocambo do Macaco, hoje a cidade de União dos Palmares. A escolha da serra como sede do vasto quilombo se deu por causa da localização, no oeste do território alagoano, longe dos portos e quase ao centro da Capitania de Pernambuco, a cerca de 200 metros de altitude, de onde poderia se ver toda a movimentação da área.



**Figura 3: Localização do Quilombo dos Palmares (REIS; GOMES, 1996)**

Segundo Carneiro (1988), a durabilidade do Quilombo dos Palmares deveu-se à sua organização econômica, que aproveitava todos os recursos do ambiente (diversas árvores frutíferas, os riachos e os grandes rios Mundaú e Camaragibe) e os aliava com a prática da agricultura de subsistência, com as técnicas de metalurgia do ferro, de modelagem do barro para criar utensílios, de produção de azeite, extraído das palmeiras, e com um sofisticado sistema de defesa do território.

O sistema de defesa palmarino era formado por paliçadas, várias torres de observação (mirantes) no ponto mais alto do território, informantes em todas as povoações circunvizinhas e homens armados embrenhados pela mata. Contribuíam também para a resistência as relações de cordialidade e de comércio que mantinham com os índios e

<sup>75</sup> Quilombo vem do termo bantu *Kilombo*, significa um assentamento de guerreiros (MUNANGA, 2001).

homens livres locais, inclusive, com homens da Corte Portuguesa (CARDOSO, 2009; PALACIOS, 2009; FREITAS, 2004).

O Quilombo dos Palmares foi destruído em fevereiro de 1694 pelas tropas bandeirantes patrocinadas pelos senhores de engenho da região, a fim de reaverem seus escravos e de se apropriarem das ricas terras palmarinas<sup>76</sup>. As expedições de caça aos negros dos Palmares e as incursões para sua destruição permitiram o povoamento “terras a dentro” (DIÉGUES JÚNIOR, 2002). Os povoados existentes no entorno do quilombo cresceram economicamente nessa época por causa da incorporação das novas terras na produção do açúcar e, por conseguinte, do aumento do comércio local.

O desenvolvimento da cultura da cana de açúcar determinou a criação e/ou aumento de núcleos habitacionais nos arredores dos engenhos e usinas e a dilatação do território. O processo de expansão e retração da indústria açucareira determinou (como determina até hoje) a dinâmica populacional na Zona da Mata, especialmente, a mobilidade dos pequenos trabalhadores à procura de terra para estabelecer seu roçado<sup>77</sup>, uma busca por morada e ou trabalho<sup>78</sup>, um esforço contínuo para constituir um território familiar (WANDERLEY, 2009).

Entre o final do século XIX e o início do século XX, Alagoas se tornou um importante produtor nacional e internacional de açúcar. Este período é marcado pela substituição dos engenhos pelas usinas, que passaram a incorporar ainda mais terras ao seu patrimônio. A intensificação da produção de cana de açúcar agravou a concentração fundiária nesta região: as usinas incorporaram pequenas e médias propriedades, vinculadas principalmente à produção de alimentos e à subsistência, expulsando homens livres de suas terras ou empurrando-os para dentro das matas, para áreas mais distantes e menos férteis.

A busca pelo estabelecimento do território familiar garantiu a mão-de-obra nas modernas usinas, localizadas especialmente no Litoral e na Zona da Mata Alagoana. As

---

<sup>76</sup> Nessa época a terra não tinha o valor que hoje tem para a produção, o que era mais importante eram os instrumentos de trabalho, os braços escravos. Por isso as vultosas quantias gastas nas expedições contra os Palmares visavam sumariamente reaver os escravos para a produção dos engenhos. A incorporação das terras às propriedades era necessária para aumentar o raio de poder do senhor de engenho e a expansão das lavouras, mas este último fator somente fazia sentido se houvesse força de trabalho suficiente.

<sup>77</sup> Explica Henri Mendras que o lugar que o pequeno agricultor procura para se instalar designa simultaneamente “alojamento” (casa) e “oficina de trabalho” (roça), onde refugia e sustenta sua família (1978, p.31).

<sup>78</sup> Lucio Verçosa, baseado em Heredia, afirma que há diferença entre quem busca morada e quem busca trabalho: o primeiro tem o trabalho como corolário da morada, pois “O pedido já indicava toda fragilidade da condição de candidato a morador, pois explicitava que este sequer tinha acesso à condição básica para sua reprodução social: uma casa”; já quem pede trabalho indica poder cambiar a remuneração, mesmo demonstrando não ter meios suficientes para se manter (2012, p.20).

usinas reproduziam as relações estabelecidas ainda na época dos engenhos: os trabalhadores fixavam-se nas grandes propriedades sob o jugo de um senhor/patrão que lhes expropriava grande parte do seu trabalho e dos resultados dele, realizando o cultivo do roçado entre as plantações e em terras impróprias para a cana de açúcar. Assim, a produção de cana continuou intrinsecamente ligada aos grandes latifúndios, enquanto a produção familiar ou de subsistência em pequenas áreas de terra persiste responsável pela maior parte da produção de alimentos no estado (DIÉGUES JUNIOR, 2002).

Embora esse tipo de produção se remeta ao trabalho do homem do campo ela corresponde a identidades rurais diferenciadas. Muitas são as denominações dos trabalhadores rurais que desde os tempos coloniais disputam o acesso à terra no Brasil (meeiros, foreiros, arrendatários, moradores, agregados, sitiantes, posseiros, invasores, lavradores, pequenos produtores, agricultores entre outras).

Genericamente esses trabalhadores ou produtores familiares foram designados pelo termo de camponês, já que esta categoria representa um modo de viver e produzir em sociedade bem singular. O termo camponês, na verdade, compreende uma gama de situações histórico-sociais vivenciadas pelo homem pobre que produz para si e sua família e ou para o mercado interno (CARDOSO, 1979).

Ciro Flamarion Cardoso influenciado pelo teórico russo Alexander Chayanov propôs algumas características específicas do trabalhador camponês:

- (1) Acesso estável à terra, seja em forma de propriedade, seja mediante algum tipo de usufruto;
- (2) trabalho predominante familiar (o que não exclui, em certos casos, o recurso a uma força de trabalho adicional, externa ao núcleo familiar);
- (3) economia fundamentalmente de subsistência, sem excluir por isto a vinculação eventual ou permanente com o mercado;
- (4) certo grau de autonomia na gestão das atividades agrícolas, ou seja, nas decisões essenciais sobre o que plantar e de que maneira, como dispor do excedente, etc (CARDOSO, 1979, p. 59).

A partir desta proposição de Ciro Cardoso pode-se entender que é a terra, a propriedade e a forma de acesso a ela, que determinam os parâmetros para definição do campesinato.

No período colonial os trabalhadores que não tinham a propriedade das terras que cultivavam e que as ocupavam de forma “mansa”, “pacífica” e sem ônus eram chamados moradores ou agregados. O direito de propriedade sobre esta terra somente era estabelecido pela herança da ocupação e era exatamente isso que permitia a passagem da condição de

trabalhador para a condição de camponês. Em outros termos, o camponês era, como ainda é, o trabalhador que detinha a posse ou usufruto da terra.

A dificuldade de ter acesso à terra consolidava o modelo de aluguel ou venda do próprio trabalho ao latifundiário e a instituição da posse como a pequena propriedade camponesa que, de um lado servia como estratégia de controle da terra para os grandes proprietários e, de outro, também servia como estratégia de desconcentração de terras, de certa autonomia de trabalho e de projeto de futuro para os pequenos produtores (PALACIOS, 2009).

A posse, assim, era (e ainda é) a única via de acesso do homem livre pobre a uma área de terra para trabalho e subsistência; é, “na ausência de providência administrativa sobre a sorte do colono livre” (CIRNE LIMA, p. 45 *apud* GUIMARÃES, 2009, p. 51) a única solução para a construção de um lugar para si e os seus, uma terra para a satisfação de suas necessidades, um espaço conformado, organizado e mantido pelo equilíbrio entre sustento familiar e trabalho (ELLEN WOORTMANN, 2009).

O ocupante da posse (sesmeiro, meeiro, arrendadores, foreiros, roceiros) eram os pequenos agricultores donos de sua própria produção, como reconheceu Caio Prado Júnior (1966, p. 205), que foram, e ainda são, encontrados em diversos níveis e regime de trabalho, devido à variedade de ocorrências de sua existência<sup>79</sup>. Eram eles também chamados frequentemente de camponeses, visto que o trabalho no campo é a condição essencial para sua manutenção e para a satisfação de suas necessidades, um valor que lhe é, portanto, intrínseco, mesmo quando não possui terras para trabalhar.

Henri Mendras afirma que, mais que uma comunidade ou classe, os camponeses se constituíram historicamente como uma civilização ou como uma cultura, visto que “suas dimensões econômicas, sociais, políticas e culturais estão de tal forma entrelaçadas que mudanças introduzidas em uma delas afetam, como num jogo de cartas, o conjunto do tecido social” (1984 *apud* WANDERLEY, 2003, p. 44). Dessa forma, o campesinato não constituiu um mundo à parte, isolado do conjunto da sociedade. Pelo contrário, ele se definiu e se define ainda pela relação que mantêm com a sociedade a qual estão ligados (sociedade

---

<sup>79</sup>Otávio Velho afirma que essa variedade de ocorrências de campesinato fazem parte de um *continuum*, o *continuum* camponês–proletário, onde pessoas e grupos incluídos nessa categoria podem tanto ser classificados como proletários (empregados, trabalhadores das fazendas e engenhos) como sendo camponeses (pequenos agricultores empresários de sua produção), podendo ainda serem entendidas num misto delas: camponeses sem terra ou proletários com consciência camponesa (2009, p.95-96).

englobante)<sup>80</sup> e com ela constituem “laços de integração, dentre os quais são fundamentais os vínculos mercantis” (WANDERLEY. 2003, p. 44).

O camponês sem terra era (e é) um imigrante à procura de morada, um trabalhador à procura de trabalho. Pedir morada significa pedir para ligar-se a um engenho ou fazenda em troca de casa, “Mas não é qualquer casa (...) que ele procura, mas sim (...) uma casa que permita o sustento dele e de sua família e lhe assegure certas vantagens no engenho, além de lhe abrir certas possibilidades como a do usufruto de um sítio”<sup>81</sup> (MOACIR PALMEIRA, 2009, p. 205).

A casa, nesse sentido, equivale à terra e esta é o equivalente direto do trabalho. A terra significa, portanto, mais que o lugar onde será construída a casa, ela é um sistema que garante a (re)produção e o sentido da existência, por isso no contrato formal, embora impessoal e simbólico, com o dono da terra isso não precisa estar explícito, faz parte do acordo que estão firmando.

Quando se pede trabalho podem-se receber dois tipos de resposta do dono das terras onde se quer empenhar a força vital: obter um singelo pedaço de chão, uma posse para se manter, independente do tamanho da sua família, ou receber um espaço a ser vivido pelo trabalhador e seus descendentes de acordo com suas necessidades, chamado de sítio<sup>82</sup>. O sítio é o resultado de uma avaliação das condições do trabalhador, que para consegui-lo deve demonstrar ter mais que sua força de trabalho para oferecer, mas apresentar capacidade material de sustento, ou seja, não viver em total condição de precarização.

Conseguir como morada um sítio significa que o fazendeiro/senhor de terras estabeleceu mais que um contrato de trabalho com o camponês, instituiu uma relação de confiança, de forma que o transformará em seu foreiro (aquele que vai lhe pagar o foro) e isso é entendido/fundado nos termos de uma dívida moral. O sítio é o resultado desse acordo; nele, diferente da posse comum, se pode plantar árvores porque a relação com a terra durará o tempo que se mantiver o acordo moral, por uma ou mais gerações. Ele é,

---

<sup>80</sup>Explica Maria de Nazareth Wanderley (2003) que cada época produz sua sociedade englobante e seu campesinato, bem como as relações que se estabelecem entre eles.

<sup>81</sup>Sítio, no sentido econômico, é o local da pequena produção rural onde o “proprietário, arrendatário, posseiro ou parceiro, que trabalha a terra para viver, com ajuda da mão-de-obra familiar, sem objetivo de lucro e que vende o excedente de sua produção em troca de produtos manufaturados (FUKUI, 2009, p. 289). Para Klaas Woortmann, sítio, no sentido antropológico, é um território de parentesco (dado ou constituído), pode ser também o resultado do trabalho camponês - a terra trabalhada e a ser transmitida e herdada - ou ainda “o conjunto casa-quintal”. Em todas as acepções, para este autor, é uma designação de família (1990, p. 31).

<sup>82</sup>Embora haja essa diferença diante da relação ou contrato estabelecido com o dono das terras, o ocupante da posse comum ou do sítio geralmente se reconhecerá como sítiente. É, na verdade, a “maior ou menor abastança” que distingue os camponeses entre si, inclusive diferenciando os que são proprietários dos que são posseiros/foreiros (QUEIROZ, 1973, p.19).

portanto, mais que um abrigo, é um chão diretamente proporcional ao tamanho da necessidade do morador e de sua família, ou seja, produz de acordo com as necessidades dos variados membros da família (ELLEN WOORTMANN, 2009, p. 119); capaz de canalizar e adequar perfeitamente a força de trabalho familiar com as exigências da morada<sup>83</sup>, situadas entre as responsabilidades de sustentar-se e de sustentar/pagar (a)o dono da terra (MOACIR PALMEIRA, 2009).

O sítio camponês para Ellen Woortmann é, além disso, um “consorciamento” entre o homem e a terra, através do qual o sitiante “dialoga com a terra”, identificando o que ela pode dar, o que ela precisa para produzir e sustentá-lo, e o que deve preparar para que isso aconteça (2009, p. 119).

A temporalidade da ligação com a terra trabalhada formalmente dá-se apenas durante a vida da pessoa à que foi designada a parcela de terra, porém, ela é transmitida de pais para filhos, seja ela uma posse comum ou um sítio (HEREDIA, 2013, p. VII). Isso se explica pelo fato de o camponês desenvolver com esse exato lugar, que é local de trabalho e é o seu lar<sup>84</sup>, um sentimento de familiaridade, identidade, pertencimento, erigindo nele uma tradição fundada no saber-fazer cotidiano, que o faz vivenciar o chão de morada como patrimônio, memória e espírito da sua existência e de seu grupo.

Essas características não apenas dão movimento às imbricadas engrenagens do mundo rural no nordeste brasileiro e se realizam na síntese terra-trabalho, mas, especialmente, tem a função de escamotear, mascarar o mecanismo de servidão em que os trabalhadores camponeses vivem (PALMEIRA, 2009, p. 205-207; WANDERLEY, 2009)

Esse mecanismo é engendrado naturalmente pelo código moral de retribuição, pela dádiva que é renovada a cada ciclo agrícola, quando o senhor de terras concede novamente que o trabalhador/morador obtenha “a liberdade de dispor dos frutos de seu trabalho”, o presenteie com “a primeira carga de suas fruteiras ou com a primeira cria de (...) bichos”, e ou ainda encontre sua “liberdade’ na alienação total e voluntária do que lhe fora concedido”. Assim, a “contrapartida da *casa*, ou do direito de plantar ou trabalhar, é o dever que tem o morador de trabalhar para o estabelecimento” (PALMEIRA, 2009, p. 208).

---

<sup>83</sup> A produção camponesa é familiar não apenas porque usa a força de trabalho familiar, mas também porque “produz de acordo com as necessidades dos variados membros da família – crianças, mulheres gestantes ou de resguardo, doentes, idosos –, o que implica não só distintos consorciamentos, mas variadas alocações de partes da terra disponível”. Assim, “o perfil da família e suas necessidades são um dos fatores centrais em torno do que se organiza a lógica produtiva do sitiante” (ELLEN WOORTMANN, 2009, p. 120).

<sup>84</sup> A morada do camponês alia a unidade de produção à unidade de consumo e os braços de trabalho aos laços de parentesco (HEREDIA, 2013, p. VIII).

Por outro lado, a posse também tem o poder de reverter os impactos da espoliação do trabalho servil, do trabalho para outrem, em força diária, esperança de conquistar, um dia, sua propriedade, consistindo tal sistema em uma forma primária, incipiente, de enfrentamento do controle territorial latifundiário, uma forma cotidiana de resistência camponesa, baseada no fingimento da aceitação da servidão e da exploração ou da não consciência dela, teatralizada e encenada pelos camponeses sob os signos da deferência, da conformidade e da lisonja servil (SCOTT, 2002, p. 23).

A resistência camponesa expressa em atos cotidianos não se figura por violência, denúncias ou revoltas, mas, ao contrário, por “silenciosas guerrilhas” que têm lugar na lida diária. São o “‘corpo mole’, a dissimulação, a submissão falsa, os saques, os incêndios premeditados, a ignorância fingida, a fofoca, a sabotagem e outras armas dessa natureza”, a insubordinação e até a evasão (SCOTT, 2002, p. 12). Ela pode ser entendida como uma espécie de resistência passiva, um processo sorrateiro, através do qual os camponeses frequentemente minam, através de milhares de atos individuais velados, o poder econômico e político dos dominantes.

Esse enfrentamento revela os termos de uma clivagem histórica contra a propriedade privada da terra, contra indivíduos e instituições que impedem a realização da liberdade camponesa e da sua dignidade, inscritas na terra como lugar de trabalho. A terra camponesa, como terra de vida, terra para se viver, tem essa concepção de liberdade que se baseia na “possibilidade de se realizar como ser portador de sonhos, de aspirações como, por exemplo, do desejo de se enraizar” (PAULINO & ALMEIDA, 2010, p. 54).

As formas cotidianas de resistência camponesa ou de enfrentamento da servidão de maneira encoberta também foram encontradas entre os trabalhadores escravos. Chamadas de “resistência cotidiana à escravidão”, consiste em roubo, mentira, dissimulação, vagabundagem, assassinato, infanticídio, suicídio, incêndios dentre outras ações que violavam as normas do sistema escravista (GENOVESE, 1974, p.598 apud SCOTT, 2002, p.25). Porém, logo esse tipo de resistência, classificada como “pré-política”, avançou para ações coordenadas e revolucionárias, mais “significantes” (SCOTT, 2002, p. 25), como a instituição dos quilombos – movimento “sócio-político articulado” de resistência e desgaste ao escravismo (SILVA apud MOURA, 2001, P.160) e para as revoltas populares.

Guilherme Palacios (2006, p. 29) afirma que as revoltas populares eram formas de resistência de um grupo ou classe de homens juridicamente reconhecidos como livres e pobres em luta contra o Estado e a classe de proprietários de terras que impingiam leis que atentavam contra a sua liberdade e que lhes restringia os espaços produtivos e sociais. Esses

homens livres e pobres foram atraídos desde as primeiras décadas do século XVII para as áreas de cultivo do algodão, tabaco e gêneros de subsistência e se integraram “aos circuitos produtores e mercantis do complexo agro-exportador escravista”<sup>85</sup> dando corpo ao campesinato colonial do nordeste.

O campesinato é uma forma social particular de organização da produção, pensada e gerida em função da família, da sua reprodução, e que associa patrimônio, trabalho e consumo. O comportamento econômico do camponês está baseado na sua tradição, no que é passado de geração a geração: o trabalho com plantas, animais, com o solo, o conhecimento dos ciclos da natureza. A produção do camponês tem um tempo diferenciado e objetivo diverso e antitético ao estabelecido nas grandes propriedades, de forma que esse conjunto pode ser classificado como agricultura de tradição camponesa (WANDERLEY, 2003, p.45).

### *1.3 Os pequenos produtores e a memória camponesa da Serra da Barriga*

Com a modernização do campo, o exercício da atividade agrícola exige cada vez mais o domínio de conhecimentos técnicos e especializados. O homem do campo tradicional que busca empregar esses conhecimentos para melhorar sua produtividade adquire uma nova racionalidade da produção para atender as exigências modernas do mercado e da sociedade. Isso o transforma num agricultor, uma categoria que não se caracteriza apenas pelo modo de vida singular camponês, mas também, e crucialmente, na especialização da atividade rural, exercendo-a como uma profissão.

O fato do agricultor ainda ter a família como centralidade de seu trabalho o coloca num *continuum* com o campesinato, de forma que podem também serem chamados de camponeses de agricultura moderna (WANDERLEY, 2003, p.53), pois sua lógica produtiva mesmo voltada para o mercado e respondendo às suas exigências permanece familiar e isso

não é anódino e tem como consequência o reconhecimento de que a lógica familiar, cuja origem está na tradição camponesa, não é abolida; ao contrário, ela permanece inspirando e orientando – em proporções e sob formas distintas, naturalmente – as novas decisões que o agricultor deve

---

<sup>85</sup> Adverte Palacios (2006, p.30) que o campesinato é um composto heterogêneo, no tempo e no espaço, e que existiram (e ainda existem) variadas situações sociais e econômicas que forjaram essa classe, não devendo se tomar esta situação por regra.

tomar nos novos contextos a que está submetido. (WANDERLEY, 2003, p.53).

A respeito da produção para o mercado explica Klaas Woortman (1990, p. 5), baseado nas ideias de Tepicht (1973), que isso “não significa, necessariamente, modernidade no plano do valor. Produzir para o mercado não significa tampouco estar integrado ao mercado e muito menos estar integrado à sociedade nacional”, mas sim uma ação, muitas vezes necessária, para a manutenção do patrimônio familiar. Chamar os agricultores de camponeses é, então, totalmente possível, até porque a forma de organização camponesa é também uma condição de organização do trabalho do agricultor. O agricultor familiar, então, pode ser tomado como o camponês que rompeu com a tradição, porque pôde e soube assimilar as modificações econômicas e sociais da modernização da produção, e se adaptou às modernas exigências do mercado (WANDERLEY, 2003).

Não há, portanto, do ponto de vista da produção familiar distinção entre camponês e agricultor, especialmente na Zona da Mata alagoana. Nessa região a organização fundiária, de acordo com Censo Agropecuário de 1996, destaca-se pela predominância da agricultura familiar, constituída por estabelecimentos com menos de 10 hectares, representando 67% do total, e estabelecimentos com menos de 100 hectares, que representam 25% do total.

Apesar desses dados, a agricultura familiar<sup>86</sup> ocupa um pouco mais de 104 mil hectares, representado apenas 24% das terras ocupadas na região. Em contrapartida, ela é responsável por mais de 70% das propriedades em quase todos os municípios. As médias e grandes propriedades, com 200 a 100 mil hectares representam 64% das terras ocupadas. Assim, como nos tempos antigos, predomina nesse espaço a concentração de terra por um menor número de produtores.

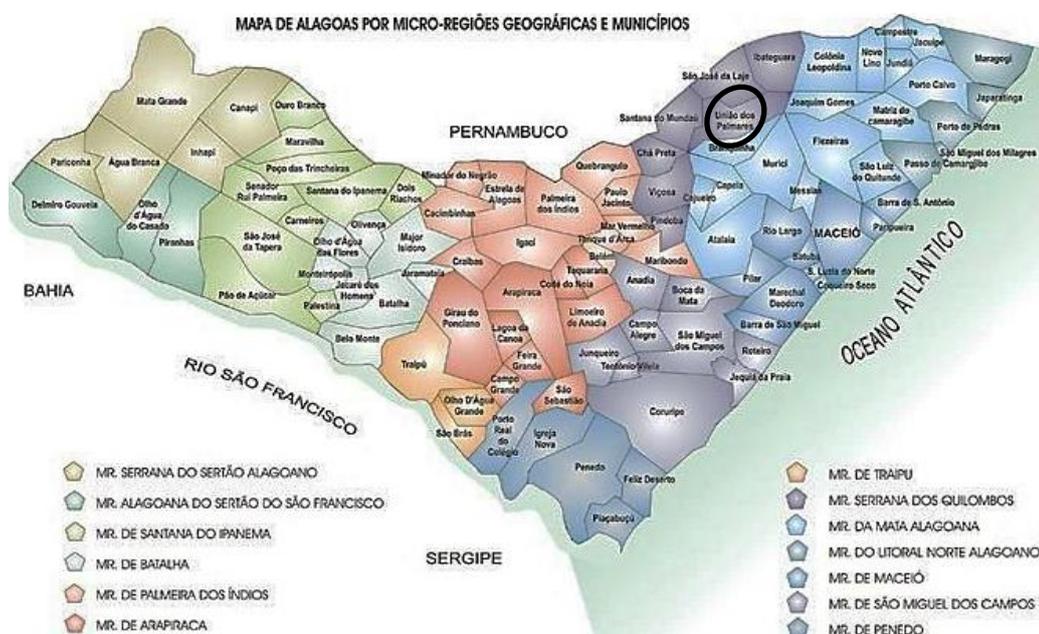
A agricultura familiar predominante na Zona da Mata alagoana, caracterizada pela produção de lavouras de subsistência com baixo uso de tecnologias, de incentivos financeiros e com pouca disponibilidade de terra, é, apesar das limitações estruturais, a principal responsável pela produção de arroz, feijão, mandioca e milho, por grande parte da produção pecuária, por quase toda a horticultura e por mais da metade do emprego da mão-de-obra rural. Nestes estabelecimentos, grande parte da força de trabalho é composta por

---

<sup>86</sup>A legislação brasileira define como propriedade de agricultura familiar, de acordo com o inciso II do artigo 4º do Estatuto da Terra, estabelecido pela Lei nº 4.504 de 30 de novembro de 1964, o imóvel que [é], direta e pessoalmente explorado pelo agricultor e sua família, [que] lhes absorva toda a força de trabalho, garantindo-lhes a subsistência e o progresso social e econômico, com área máxima fixada para cada região e tipo de exploração, e eventualmente trabalhado com a ajuda de terceiros”.

mulheres; diferentemente das unidades não-familiares<sup>87</sup> (PLANO TERRITORIAL DE DESENVOLVIMENTO RURAL SUSTENTÁVEL DO TERRITÓRIO DA CIDADANIA DA MATA, 2011, p.44-52).

Segundo o INCRA (2010), Alagoas é o Estado que menos distribuiu terras para a reforma agrária no país. Na região da Zona da Mata o número de famílias assentadas está em torno de 2.678, correspondendo a 32% do total do Estado, no entanto, mais de 600 famílias aguardam em acampamentos precários, distribuídas entre as micro-regiões serrana dos quilombos, da mata alagoana, do litoral norte alagoano, de Maceió, de São Miguel dos Campos e de Penedo – áreas constituintes do leste alagoano (municípios em tons de azul).



**Figura 4: mapa de Alagoas por micro-regiões geográficas e municípios**

(<http://www.iapois.al.org.br/mapa2.htm>)

Verifica-se ainda na região da mata, segundo o Censo Agropecuário 2006, a predominância de pequenos produtores na condição de proprietários de suas terras (70%). Entre esses pequenos produtores estão as comunidades quilombolas, que possuem certidão de reconhecimento da Fundação Cultural Palmares, distribuídas entre os municípios de União dos Palmares, Santana do Mundaú, Anadia e Viçosa<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> Não-familiares ou empresariais.

<sup>88</sup> Todas estas comunidades são oriundas do Quilombo dos Palmares.

No entanto, uma parcela significativa desses pequenos produtores encontra-se sem título da terra, ou seja, sem a posse<sup>89</sup> reconhecida das áreas em que vivem e trabalham ou mesmo estão sem terra, na situação de ocupantes de terra. Neste último grupo está a população que reside na Serra da Barriga, no território-herança do Quilombo dos Palmares.

As pessoas que foram arranjar morada na Serra da Barriga são advindas de vários municípios da região, incluindo aí municípios que fazem fronteira com União dos Palmares, como Joaquim Gomes, Maceió e Colônia Leopoldina. Algumas vieram do estado vizinho, Pernambuco, do qual Alagoas foi território até 1817 – o que explica o fluxo de migrantes instituído entre esses dois estados até hoje. Provavelmente por isso também muitos aspectos da cultura alagoana sejam tão parecidos com os da cultura pernambucana, em particular quando se trata dos modos de vida homem do campo da Zona da Mata.

A esse respeito escreveu Cícero Pércles de Carvalho (2001) que as similitudes entre as condições sociais e a formação cultural dos camponeses, sejam eles da região da mata pernambucana ou alagoana, são tributárias dos homens que trabalhavam nas franjas dos grandes engenhos de cana de açúcar da Capitania de Pernambuco. Empreendimentos economicamente lucrativos e ecologicamente degradantes, que desde o século XVI monopolizavam uma imensa área de terras em seu redor para o cultivo de cana e que foram significativamente expandidos com a destruição do Quilombo dos Palmares no século XVII.

Desde então, a cana subiu as encostas das serras menos íngremes da região, se espalhou pelas áreas remanescentes de mata densa e obrigou aqueles que viviam da produção familiar por ali a migrarem para outras terras, locais onde as *plantations* ainda não tivessem chegado. Geralmente áreas de terreno bastante acidentado ou de grandes declives.

Esta característica geográfica impediu a expansão da monocultura da cana e permitiu que alguns desses produtores familiares se estabelecessem no topo da Serra da Barriga, sede do antigo quilombo, uma área de grandes declives, se estabelecessem. Até os dias atuais ali permanecem cultivando a área com lavouras menos invasivas, como banana, laranja, mandioca, macaxeira, milho, feijão e árvores frutíferas. A existência dessas lavouras se deve, especialmente, à cessão/arrendamento de terras nesses espaços para os trabalhadores das fazendas, camponeses migrantes que vinham de vários locais à procura

---

<sup>89</sup> Parcela de terra doada/concedida por um proprietário ou invadida pelo trabalhador para cultivar artigos de sua subsistência (PALACIOS, 2009).

de chão de morada e terra de trabalho<sup>90</sup>. Desde seu sopé (chamado Caborge) até seu topo (chamado simplesmente de Serra da Barriga) é possível encontrar áreas destinadas pelos grandes e médios proprietários da localidade como terra de trabalho e chão de morada.

Foram os movimentos de expansão da cana, devido às tecnologias empregadas em seu cultivo ou no fabrico de açúcar e álcool, que fizeram chegar levas e mais levas de homens a procura de trabalho e terra por ali. Um destes grandes movimentos se deu entre as décadas de 50 e 60, quando uma nova variedade de cana foi introduzida para resistir em solos íngremes, o que provocou nova corrida às áreas mais altas, mais acidentadas, além de uma intensa procura por postos de trabalho nas usinas (VERÇOSA, 2012).

Foi, então, nesta época que chegaram à Serra da Barriga muitas pessoas com a finalidade de se estabelecer como morador ou trabalhador das fazendas daquela região. Corria notícia por todos os arredores que ali tinha terra fértil para lavoura branca, além de trabalho na usina Laginha, a maior da região nesse tempo, pertencente a João Lyra, um dos maiores, senão o maior, fazendeiros da região. Por estas razões o movimento de migrantes para o lugar se deu até a década de 90, já depois da área ter sido desapropriada pelo governo para implantação de um memorial ao Quilombo dos Palmares e para recomposição da flora e da fauna locais, devastados pelos sistemas de cultivo ali instaurados.

A área destinada pelo governo para patrimônio cultural e natural da nação corresponde a 1/3 da área total de um território majoritariamente ocupado por foreiros e trabalhadores de quatro grandes fazendeiros da região<sup>91</sup>: João Lyra, um usineiro, Lula Pinto, Geraldo Pontes e João Bernardino. Para estes a desapropriação pareceu, a princípio, liberdade plena, visto que aboliu o regime de foro (pagamento da renda pelo lote de trabalho) e a obrigatoriedade de ter que servir na propriedade do patrão para poder ficar na terra. No entanto, o governo, diferente do antigo patrão que cobrava foro ou exigia o uso da força de trabalho em seus empreendimentos, restringiu as atividades de subsistência, o que

---

<sup>90</sup> Afirmam Beatriz Heredia (2013) e Klaas Woortman (1990) que estas pessoas dividem seu tempo entre o trabalho para o patrão e o trabalho para a família. O primeiro é pesado, expropriador, se assemelha à atividade de um escravo no cativo; enquanto o segundo é a essência da sua existência, da sua moral de camponês, um homem da terra por excelência, que faz da terra e de seu trabalho seu patrimônio e seu legado.

<sup>91</sup> Os grandes proprietários lucraram muito com a desapropriação de suas terras: primeiro porque o trecho desapropriado eram terras impróprias para o cultivo da cana e por isso cedidas para a morada de trabalhadores que estavam à procura de terra para o sustento da família; segundo, porque eles foram os únicos a receberem o pagamento das indenizações estatais, que corresponderam, à época, a valores superfaturados da terra nua e benfeitorias; terceiro, além disso, a criação da reserva ambiental e do patrimônio cultural também resultaram numa supervalorização das propriedades e agregaram valor ecológico ao seu produto (COSTA, 2001).

resultou em um processo de migração<sup>92</sup> às avessas, devido às ameaças à estabilidade do patrimônio constituído pelo trabalho da terra.

Algumas famílias resistem até hoje à saída da área e vivem ali na condição de ocupantes de terra pública, uma situação muito mais instável que a vivida quando estavam sob o jugo dos fazendeiros. Uma parcela delas chegou ali há mais de 50 anos, entre as décadas de 50 e 70. Algumas delas abriram o lugar da morada, que estava coberto ainda por mata densa. O sentimento que as liga ao lugar, nesse sentido, além do de morada da vida (HEREDIA, 2013), também é o de pioneirismo, de sua fundação (GODOI, 1999).

O exato lugar desapropriado pelo governo para funcionar como lugar de memória do Movimento Negro e como beleza cênica foi aberto para o trabalho da terra pelo seu Porfírio e os filhos por volta de 1964. Portanto, ali, além das memórias mais antigas da vida dos negros palmarinos, está a história de um lugar e das vidas que naquelas terras se inscreveram através “de uma ideologia de consanguinidade e de aliança” (GODOI, 1999, p.109).

Essas histórias são contadas por seu Clemente, o filho mais velho de Seu Porfírio, que “ajudou”<sup>93</sup> o pai a criar um território familiar no meio da mata, e também pelos filhos mais novos (seu Zezinho e dona Rita) e seus compadres, que as ouviram diretamente da boca do fundador, falecido em 1998. Todavia, hoje é da boca de seu Clemente que saem os detalhes da trama da (re)descoberta da nova morada e ela é lembrada incessantemente, atualizada diariamente por causa dos impedimentos impostos ao território e por causa das ameaças de deslocamento.

A memória funciona, então, como se não estivesse dentro das pessoas, mas, antes eles vivessem dentro dela,

dentro de uma memória-mundo. Nesta “memória-mundo”, não se trata para o indivíduo, de se apreender a si mesmo dentro de um passado pessoal, mas de se situar em uma ordem geral, de se estabelecer em todos os planos a continuidade entre si e o mundo, ligando sistematicamente a vida presente ao conjunto do tempo (GODOI, 199, p.110-11)

As narrações da história da fundação do lugar por seu Porfírio e os filhos são o primeiro domínio da memória coletiva, posto que remetem a um passado geral, à

---

<sup>92</sup> Quando iniciei a pesquisa em 2002, durante o mestrado, moravam na área desapropriada pelo governo cerca de 25 famílias de posseiros. Um ano depois este número caiu para 19. Quando recomecei a pesquisa para o doutorado, em 2011, havia 16 famílias e em 2014, época do novo trabalho de campo, encontrei apenas 14.

<sup>93</sup> Ajuda, segundo Klaas Woortman (1990), é toda forma de amparo, de assistência realizada por um familiar, um parente de sangue ou um compadre - parente pelas relações de reciprocidade - ao camponês.

experiência fundadora que permitiu ao grupo situar-se naquele espaço, são também um modelo de referência da moral e da lida camponesa (GODOI, 1999, p.110): o trabalho que institui o chão da morada e o espaço para viver com a família.

Seu Zezinho desde quando era menino e já se “entendia por gente” lembra do pai trabalhando por ali, derrubando mato, fazendo daquele lugar uma “*terra do homem viver com sua família*.” E foi acompanhando o pai na roça, na caça, que ele aprendeu a ser esse “homem de família” que sabe tirar da terra e da mata o “comer” dos filhos, o pau e a palha que fazem uma casa. Com o pai também aprendeu a se proteger e a proteger sua casa das coisas “malignas” que andam pelo mundo, que aparecem “*de noitona*”. “*Era muito grito, muito chôro aqui... a casa de farinha num parava rengo rengo rengo. Quando num aguentava mais, pai ia pra porta e rezava, dizia umas palavras forte e tudo se calava*” (Seu Zezinho).

O conhecimento herdado, deixado pelo pai, juntamente com as lembranças do trabalho realizado durante anos ali são as memórias que sustentam a sua existência de camponês, que mantém a vida e o substrato do patrimônio da família. Essas memórias funcionam como uma herança-valor que é passada de geração à geração, algo que se se traz ou se mantém perpetuamente atualizado do passado para orientar o futuro, funcionando como um modelo de conduta e cumprindo uma espécie de função social (BOSI, 1994, p.481).

As memórias do lugar são um misto do que foi realmente vivido e do que outros contaram<sup>94</sup> ou do que se aprendeu. Entre o que se viveu e o que se ouviu contar não há “nenhuma diferença qualitativa, assim como entre o passado imemorial e as evocações reais” (FRAÇOISE ZONABEND, 1980, p.14 *apud* GODOI, 1999, p.111). Tudo são, na verdade, evocações do que se passou, imagens do passado diretamente vivenciadas “por tabela” (POLLAK, 1992, p.201). O que importa não é a originalidade delas, mas a existência que ali está evidenciada, transmitida, atestada como ponto de partida, o tempo onde tudo começou e do qual o presente é, senão, uma continuidade solidária e um tributário (KERSTEN, 2000).

Afirma Ecléa Bosi (1994, p.407) a esse respeito que muitas das lembranças que um homem possui “não são originais: foram inspiradas nas conversas com os outros. Com o correr do tempo elas passam a ter uma história”, a ganhar espaço e se aninhar dentro dele. Parecem-lhe, então, tão suas que não é possível que outro as tenha experimentado, posto

---

<sup>94</sup> O que Michael Pollak chama de “memória quase herdada” ou “acontecimentos vividos por tabela” (1992, p.201 e 202).

que lhe são tão conhecidas e estão tão arraigadas às lembranças de suas vivências que não há como supor que não resultaram realmente da sua presença no mundo.

Seu Clemente conta que achou o lugar da morada ali no topo da Serra da Barriga porque lembrou das conversas do “véio Prudente”, um homem muito velho das redondezas que contava as lendas do lugar e vivia repetindo sobre a existência de uma lagoa enterrada no meio da mata. Em outros momentos afirma que um dia resolveu ir na mata e no “faro”, na experiência de “homem feito”, achou um fio d’água passando debaixo da terra e resolveu cavar fundo, o que resultou da descoberta de um lago profundo enterrado sob folhas velhas e madeiras apodrecidas.

Os relatos do véio Prudente, juntamente, com a necessidade de busca de uma terra onde sentar novo pouso fizeram seu Clemente achar, portanto, o novo chão de morada no meio da mata. Dessa intersecção entre as “memórias quase herdadas” ou “vivenciadas por tabela” e das evocações reais do passado se produziu o passado geral, uma recordação atemporal, que toma ares de imemoriável, especialmente porque está entrecortada por fatos bem marcados e datados, tais como: o ultimato de Lula Pinto (dono das terras que tinham arrendado) para devolução da posse, a abertura da estrada da Serra da Barriga até a cidade, a construção do parque memorial, as “festas dos nêgos”, em que houveram roubos e destruição das roças, a reunião onde os moradores foram acusados de invasores pelo presidente da FCP, a acusação de crime ambiental e a traição de Diogo, o guarda-florestal que era como “alguém da família”, “um filho”.

Esses fatos, lembrados com tenacidade e vigor, compõem as regiões de memória (GODOI, 1999, p.111). Nesse escaninho as lembranças parecem ser mais vívidas, de um tom mais intenso, denotando mais facilmente o impacto das externalidades (agruras do ambiente e ação das “pessoas de fora”<sup>95</sup>) e a existência de conflitos vivenciados. Essas regiões são solo fértil do ressentimento, um sentimento latente, que retorna à memória intermitentemente por causa das situações desonrosas e dos “sofrimentos suportados, que são exortados a não serem esquecidos” (ANSART, 2004, p.30).

As regiões de memória, como a memória mais geral, precisam de uma base material, um ancoradouro: o espaço vivido. Cada fato narrado é, então, marcado sobre ele, de forma que cada paisagem impressa no ambiente, resultado da ação humana (ALENCAR, 2010), é um lugar onde a memória se inscreve. Lembrar os fatos, portanto, não é apenas

---

<sup>95</sup> Cintya Rodrigues (1997, p.) explica que esta é uma expressão muito comum utilizada pelas populações rurais para designar os que não têm pertencimento ao lugar, seja porque não nasceram ali ou porque não são reconhecidos pelo grupo como um semelhante, ou porque não partilham da mesma moral.

percorrer o espaço, é, acima de tudo, um movimento que imita o movimento de sua criação (GODOI, 1999, p.112).

Desta feita, o espaço vivido serve tanto para pensar o tempo como para se situar no mundo. Em contrapartida, o tempo também modela o espaço, lapida-o de acordo com os movimentos ali encetados, criando uma espécie de “espaço-movimento”, ou melhor, de um “espaço-tempo-vivido”, parafraseando Frémont (1980). Isso fica bem claro quando em conversas com muitos moradores é incessantemente repetido que há tempos atrás, antes do nêgos chegarem, tudo ali em cima era fartura, “*tudo roça até onde a vista der*”.

O tempo da fartura é, portanto, o espaço modelado pelas “*covas de macaxeira, abóbora, milho, feijão, batata, pelos pés de laranja*”, pelo movimento do trabalho da terra, um tempo-espaço *bonito de se viver*. Se “Todos os procedimentos do grupo podem se traduzir em termos espaciais” é porque o espaço ocupado passou a se constituir como pontos de marcação de um tempo vivido (GODOI, 1999, p. 112-113), assim como seus “hábitos, pensamentos, movimentos” passaram também a se regular por uma sucessão das imagens espaciais (HALBWACHS, 1990, p.136). Se assim, observar as marcações no espaço (paisagens) “é ler o tempo”, é ler a história das vidas ali espacializadas (GODOI, 1999, p.113).

Depreende-se também de tal relação, que o espaço modelado de acordo com os interesses e necessidades de um grupo, produzido pela sua interação com o ambiente, é muito mais que um espaço, é um lugar, sua casa, onde está o seu coração, sua alma. O “sujeito pertence ao lugar como este a ele, pois a produção do lugar se liga indissociavelmente à produção da vida” (CARLOS, 1996, p.29). E a vida ali se produz na terra, portanto, é ela que dá o sentido de lugar ao espaço (BRANDÃO, 2009), assim como também lhe dá o sentido de território, visto que é um espaço afetado, influenciado e controlado para garantir sua delimitação e uso pelo grupo que se lhe apropriou (SACK, 2011, p.76).

Em seu lugar, em seu território, o homem confunde sua vida com a vida das coisas, a ponto de acreditar que suas ações acontecem de acordo com a dinâmica dos objetos, do espaço ao seu redor. Essa agência emprestada às coisas, ao espaço, pelo “cultivo da imaterialidade” (ARONI, 2010, p.05- 13 *apud* MERENCIO, 2012, p.187) é o sustentáculo da existência do sítio camponês (ELLEN WOORTMAN, 2009; BRANDÃO, 2009). O espaço, portanto, simboliza e evoca uma determinada conduta, determinadas (re)ações, um caráter, uma moralidade em relação ao mundo, que está escrita e pode ser lida nos objetos

que um homem ou grupo escolheu para ter à sua volta e no lugar que conformou para si (ALVES, 2008, p.323).

Pode-se inferir dessa assertiva que os camponeses se apegam mais às coisas, ao espaço que aos outros homens (HALBWACHS, 1990, p.135), parecendo isso a negação da própria constituição familiar e do parentesco em *latu sensu*, mas, ao contrário, significa dizer que para esse grupo os homens são resultados da relação que mantém com seu espaço e com essas coisas (leia-se a terra e seus corolários), que são propriedades e dom de Deus (KLAAS WOORTMANN, p.1990, p. 8). Portanto, o valor (moral) de um homem é dado pelo respeito que relega às coisas divinas.

Dessa perspectiva, também se infere que os lugares onde as memórias se inscrevem não são fundados arbitrariamente, eles surgem da dinâmica de ocupação do espaço pelo grupo ou indivíduo, pelas ações que o transformam à sua necessidade: “*construí ali minha primeira casa de tijolo, casa forte...*” Conhecer os aspectos da formação social do espaço é fundamental para apreender a história e a memória de um lugar (ALENCAR, 2010, p.24).

A memória do lugar, advinda das ações do grupo sobre o espaço, transforma-o em lugar de memória e em espaço de inscrições identitárias coletivas. E, como tal, serve para que o grupo sempre saiba quem se é (homens da terra, trabalhadores do campo) e se afirmem como tais (RODRIGUES, 1997, p. 120). Nesse caso, “A memória do trabalho [campesino] é o sentido, é a justificação de toda uma biografia” (BOSI, 1994, p. 481). Assim, “Quanto mais a memória revive o trabalho que se fez com paixão, tanto mais se empenha o memorialista em transmitir ao confidente os segredos do ofício” (BOSI, 1994, p.480), ou as particularidades e detalhes da sua ação.

É, então, do trabalho de forjar um ambiente como morada da vida (HEREDIA, 2013), da transformação da natureza pelo desígnio dos homens antigos que nela inscreveram sua biografia, da disposição material das coisas no espaço, que a força da tradição local emerge. Se assim, a tradição é a própria terra, inscrita material (espaço, força e instrumentos de trabalho) e imaterialmente (saber-fazer transmitido, herdado) respectivamente no movimento dos homens. A terra funciona, assim, como um repositório material das lembranças (HALBWACHS, 1990; RODRIGUES, 1997), de forma que sua perda ou alteração é uma espécie de pequena morte (BOSI, 1994, p.452), individual e coletiva também (HALBWACHS, 1990, p.134).

No entanto, o esforço de lembrar, em não esquecer, é o esforço pela continuidade, pela sobrevivência e, dessa forma, é um dever de memória (BURKE, 1992). A destruição, a perda, a modificação do espaço vivido, ativa ainda mais as imagens pelas quais se tem

apreço, ou, de fato, até as revelam. O sentimento que estabelece os vínculos que ligam os homens ao seu lugar, no entanto, mesmo sem o seu substrato material, a paisagem, não sucumbirá, continuará vivo, latejante, não precariamente, na memória. O trabalho da recordação, para lembrar do espaço perdido/destruído, é um esforço em reconstituí-lo e será sempre um esforço para retê-lo, uma evidência da necessidade e da intenção da lembrança (ALENCAR, 2010, p.9)

Como complemento desse processo de tessitura do vivido “o ato de ouvir e reproduzir narrativas sobre eventos que ocorreram no passado e sobre as ações das gerações passadas sobre a paisagem ajuda a reforçar o vínculo das pessoas com um lugar”, assim como ativa a identidade associada ao espaço (ALENCAR, 2010, p.24 e 33), funcionando como uma forma de resistir (SCOTT, 2000), pois tem uma forte conotação de demonstrativo de posse territorial.

Despertar “os silêncios da memória” e deixar “aflorar lembranças de eventos e fatos passados”, é, em verdade, uma estratégia de luta iniciada pelo conhecimento consciente e atento “do próprio passado, da substância mesma da sua vida” (BOSI, 1994, p.60) - o que permite posicionamentos políticos em defesa de si e do grupo a que pertence (SCOTT, 2000).

Quando pergunto aos moradores do topo da Serra da Barriga sobre seu passado, sobre os gracejos da juventude, as meninices dos filhos, as distrações com os irmãos, os enlances do coração e os desenlaces do corpo, acontece, invariavelmente, as reações de comparação com o presente. Isso acontece justamente porque o passado, como já disse anteriormente, é lembrado como tempo de felicidade, beleza, fartura, paz, abundância, liberdade e trabalho, enquanto o presente, contraditoriamente, tem as marcas da escassez e do cativeiro impressas pela chegada do governo e dos “nêgos”.

Lembrar passa, então, a ser não somente uma mera recordação, mas um refazimento, uma reconstrução das experiências do passado, com as imagens e as ideias de hoje, com toda experiência acumulada. Por isso é um processo crítico, de julgamento, de confronto entre o que foi e o que é, cotejando espaços-tempos bem e mal vividos. Por mais tranquila que pareça a lembrança do fato antigo, por mais que seja considerada boa (bela, feliz, farta, como os moradores colocam) ela não é a mesma imagem que se experimentou anteriormente. Dois motivos a diferenciam de antes: 1. a mudança pessoal (de percepção, de ideias, de idade...) e 2. com isso a alteração dos “juízos de realidade e de valor” (BOSI, 1994, p. 55) – o que explica o fato das lembranças já virem acompanhadas das

qualificações que denotam que o passado era um tempo melhor que o presente (ALENCAR, 2010).

Conhecer as memórias do lugar é conhecer de “modo efetivo (e afetivo)” (ALENCAR, 2010, p.9) um grupo de pessoas, é poder subtrair, dentre suas peculiaridades, o modo de vida no lugar e o mundo da vida na região. É se debruçar sobre as expectativas e os desalentos a que estão envolvidos, mas, especialmente, é deter-se sobre o tempo que os camponeses empregam diariamente no esforço pela manutenção da liberdade.

No caso dos moradores da Serra da Barriga, suas narrativas memorialísticas parecem sempre encerrar um esforço e um tempo relativamente maior do que o que foi ordinariamente vivido, como se possuíssem um valor de antiguidade quase imemorial, como se, esticando ao máximo o passado conseqüentemente, ter-se-á um prolongamento no presente (ameaçado, afrontado) (ALENCAR, 2010, p.21).

Essas pessoas com quem estive conversando querem, na verdade, traduzir a partir de suas memórias todo um jogo perverso de perdas acumuladas ao longo do tempo. É uma espécie de equação onde, mesmo reconhecendo os ganhos, como algumas melhoras nas condições de vida no lugar, feitas as contas há, na verdade, uma degeneração da tradição e da liberdade, resultando numa situação de pobreza e desventura tolerável, embora não aceitável: *“Eu pelo menos tenho essa casa de tijolo, tenho meu salário, que ainda ganho mesmo tando afastado do trabalho no parque, vendo uma coisa ou outra. Tô vivendo com a mulher e os meninos... Mas e o Timóteo, o Onório? Esses aí são uns coitadinhos, as casinhas de taipa, cai num cai, fraquinha...”* (Seu Salu).

Falar do passado para essas pessoas que estão ameaçadas de deslocamento é o mesmo que falar de hoje. Rememorar é uma batalha cotidiana, atual, que se trava contra o presente devastador. Dessa forma, o ato de evocação das imagens pretéritas é recolorido intencionalmente para contrastar com o presente. Um trabalho minucioso do memorialista de selecionar palavras, gestos, olhares que são simultaneamente apresentados para dar ao ouvinte a imagem mais perfeita da situação que se tinha, estruturalmente diferente da que se tem.

O que se pretende com isso não é apenas chamar a atenção do leitor - embora atenção pareça ser, além da terra, o que essa gente mais precisa -, mas é, necessariamente, antes de tudo, mostrar a inevitabilidade das recordações diante da crise vivida (BOSI, 1994): *“Quando vejo esse pessoal do governo chegar e fazer reunião meu coração aperta. Num vem coisa boa, não... A vida era boa, tinha isso não aqui, era roça cheia, os porcos*

*correndo, um cavalinho pra nós andar... hoje tem mais nada, que num pode ter*". (Dona Jane).

E essa inevitabilidade é um tanto mais aguçada nos mais velhos do lugar, posto que guardam com apreço, mais que os outros, os quadros memoriais dos tempos bons ali. Isso acontece porque um homem maduro, já "afastado dos afazeres mais prementes do cotidiano, se dá mais habitualmente à refacção do passado"<sup>96</sup>, além de que a sua "atividade mnêmica" assume/exerce uma função social, plenamente reconhecida no grupo, que é a de guardar a memória coletiva, da fundação e do pertencimento (BOSI, 1994, p. 63): "*Sou o mais velho daqui, posso dizer como tudo isso começou, eu mesmo ajudei a preparar aqui*" (Seu Clemente).

As conversas com seu Clemente, o mais velho do lugar, eram sempre evocativas, repletas de enunciados bíblicos e rezas para Nossa Senhora, "*aquela que nunca deixa de atender e proteger aquele que pede*"; "sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desapareição de entes amados". E nessas horas o homem crescia em seu casaco e passava o pouco mais de metro e meio que sustentava, mas era logo passar às recordações daquelas "coisas que, quando as perdemos, nos fazem sentir diminuir e morrer" (BOSI, 1994, p.82-83), que via um velhinho franzino, envergando uma couraça em vez de um casaco, me surgir nitidamente perante os olhos, tão miúdo e cansado.

Era assim toda vez que tratávamos do tempo que ele e o pai fundaram o espaço da família: sua memória espacializava-se, encarapitava-se entre as roças, materializava-se nos caminhos entre as casas dos compadres, atualizava-se em cada lugar do topo daquela Serra. Era uma memória advinda da prática, do hábito, da repetição diária da lida, dos cantos percorridos, como se estivesse inscrita em todos os escaninhos do espaço, fundada nas paisagens, nos cheiros, texturas e movimentos.

Falar do lugar onde mora era, assim, tratar de sua posição e papel no mundo, era tratar do mundo, mas, sobretudo, era falar da terra que se está perdendo aos poucos, não porque estão sendo já deslocados fisicamente, mas deslocados simbolicamente, quando são impedidos de roçar, de criar seus bichos nos terreiros de casa, quando são obrigados a deixar a família para trabalhar fora, quando não podem fazer uma cabana para os filhos viverem depois que casam, quando são chamados de criminosos e invasores por estarem numa terra que seus parentes mais antigos abriram, por terem que aceitar a entrada de

---

<sup>96</sup> Ao contrário do "homem ativo (independente de sua idade) [que] se ocupa menos em lembrar, [que] exerce menos frequentemente a atividade da memória (BOSI, 1994, p. 63).

práticas que lhe são alheias e de pessoas que são desconhecidas, mas que se apresentam como herdeiros da terra (RODRIGUES, 1997, p. 152).

As narrativas dessas pessoas são um lamento pelo processo de perda da terra-patrimônio durante o tempo que ainda lhes resta viver ali e, ao mesmo tempo, uma demonstração de resistência. Elas acreditam que estão a perder suas lembranças, diante de tantas mudanças nas imagens materiais, e sabem que é preciso fazer algo. E isso se expressa especialmente através de um mal-estar e pesar individual. Porém, enquanto o pesar, o medo, o anseio é individual, a resistência é coletivamente instituída, ainda que não organizada (SCOTT, 2000), pois o grupo “Resiste com todas as forças de suas tradições, e essa resistência [por isso] não permanece sem efeito” (HALBWACHS, 1990, p.137).

Isso fica claro na Serra quando os moradores tiveram que se adaptar a não roçarem mais ou a terem menos roçado e, portanto, terem que trabalhar fora, voltando muitas vezes à situação anterior de venda da força e tempo de trabalho. Uma situação de (re)adaptação do mundo da vida à nova racionalidade imposta ao território. Contraditoriamente, o desmantelamento da relação sujeito-identidade-lugar<sup>97</sup>, a volta ao “cativeiro” (KLAAS WOORTMANN, 1990), é o que clareia e fortifica os vínculos que ligam o indivíduo/grupo ao espaço que ocupa e o que reforça a sua tradição, aumentando a sua resistência, a força para “encontrar seu equilíbrio antigo sob novas condições” (HALBWACHS, 1990, p.138).

Antes de tratar sobre isso, sobre a agência camponesa para o enfrentamento da perda potencial do seu território, é mister, conhecer a história do lugar, as origens e as razões dos vínculos da relação entre o homem e a terra, as condições da vida ali, as formas de trabalho e acesso à terra, o parentesco, a simbologia do lugar, assunto do próximo capítulo.

---

<sup>97</sup> Pode-se dizer que a memória é um elemento constituinte da identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de um grupo (POLLAK, 1992, p.205).

# Capítulo II

## *A morada da Serra dos Nêgos*

*O passado da gente é o começo da história.*

Dona Jane

Para entender como um grupo social forja um lugar para viver, como o transforma à sua imagem e necessidade é preciso conhecer a história de sua conquista ou fundação. Assim, nada melhor do que conversar com as pessoas do local, especialmente com os mais velhos, coroados pelas marcas e memórias da origem. Nesta trajetória seu Clemente é meu principal interlocutor, por causa do seu saber histórico/fundacional estabelecido quando ainda era rapazote e o fato de, entre todos, ter mais tempo disponível para longas prosas.

As discussões sobre a espiritualidade foram o início e o término de todos os nossos bate-papos na varanda ou na sala de casa. Na verdade, foram o esteio da relação de confiança que estabeleceu comigo. Ele católico, incomensurável amante de Nossa Senhora, eu kardecista, crente na espiritualidade que não está somente investida nas pessoas e no mundo visível, filha de um pai extremamente católico, como seu Clemente.

As memórias dele estabelecem o momento de origem do lugar, da sua abertura para a chegada das outras pessoas. São lembranças cindidas entre o encanto e o desencanto, o prazer e a dor, a conquista e a possível perda do seu lugar no mundo.

### *2.1 A fundação do lugar*

“*Nós quando vimos morar aqui nós vimos de lá de Joaquim Gomes*”, começou a me contar seu Clemente, o morador mais velho do ponto mais alto da Serra da Barriga<sup>98</sup>, bem vestido em um sobretudo cor pastel, enquanto se ajeitava no sofá pequeno a minha frente. Era nosso primeiro encontro com gravador ligado. Do lado de fora a chuva caía, fina e intermitente, e a neblina densa envolvia todo o parque em esparsas mechas de algodão, pelo menos era o que me vinha à mente quando, vez ou outra, eu olhava pela porta - meio fechada, meio aberta, tomando jeito de janela<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Onde está situado o parque Memorial Quilombo dos Palmares.

<sup>99</sup> Idêntica à descrição das portas das casas dos camponeses do Sul de Pernambuco estudados por Heredia: “A porta de entrada é de madeira, com uma divisão horizontal, permitindo assim o uso da parte superior como janela” (2013, p.82).

- *Veja que a gente num morava na cidade, morava em fazenda perto de Joaquim Gomes, né, que é um município de Passo de Camaragibe<sup>100</sup>. Aí entonse nós quando pra aqui, na Serra da Barriga, a gente comprou uma posse lá no pé da Serra<sup>101</sup>, mas sendo o mesmo proprietário daqui da Serra da Barriga<sup>102</sup>.*

Seu Clemente é um homem perto dos 76 anos de idade, baixinho, pele clara, meio franzino. Os olhos azuis resplandecentes se escondem sob o chapéu de feltro que raramente sai do alto da cabeça branca. As mãos firmes sempre em gestos bem articulados e calculados. O olhar denota avidez e o andar destreza. Carrega consigo o bastião da história da morada ali em cima, daquele lugar que ele achou sozinho, para ele, o pai e o irmão fazerem morada.

Ele conta que a história de morar dentro da área tombada começou quando, como todo homem do campo, seu pai saiu com os dois filhos da fazenda que trabalhava em Joaquim Gomes, em 1962, à procura de terra para estabelecer morada e fazer patrimônio. Deixou para trás a ex-mulher e outros filhos. Seu Clemente era o filho mais velho de seu Porfírio, e beirava, na época, seus 23 anos. Já estava casado com dona Dilu, que conheceu na região da fazenda onde morava.

*“Desde menina pequena, mocinha”* que dona Dilu também andava por essas terras de *“meio de mundo”* com o pai procurando trabalho e morada. O saco com as roupas e o *“de comer”* na cabeça era pesado, as pernas, às vezes, lhe doía, mas tinha que andar, contou-me ela horas antes de me encontrar com seu Clemente para a entrevista. Andava muito. Andou tanto desde que saiu de Panelas (cidade do Sul de Pernambuco) e passou e pousou em tantos lugares que nem lembrava mais: eram tantas subidas de morro, tantas árvores no caminho, tantas paradas para dormir no mato, que não lembrava qual foi o primeiro pernoite, nem quando a mãe morreu. Lembrava do pai que, de vez em quando, punha um dos irmãos menores na *“cacunda”*<sup>103</sup>, mas nunca ela, porque já podia carregar as trouxas.

Não lembrava quando conheceu o marido, nem onde.

- *Pergunte a Clemente, minha filha. Já andei muito com pai. Essa coisas... aí meu Deus, Clemente que não chega com o comer dos cachorros. O almoço tá no fogo. Trabalhei perto de... acolá, sabe depois daquela...sei mais não. O terreiro pra varrer... Onde esse homem tá, meu Deus? Foi buscar macaxeira ali embaixo. Que horas são? Dez e meia?!*

<sup>100</sup> Na verdade Joaquim Gomes é um município ao noroeste do município de Passo do Camaragibe, ambos situados à fronteira entre a Zona da Mata e o Litoral de Alagoas. O primeiro faz divisa a Oeste com o município de União dos Palmares, onde a Serra da Barriga está situada.

<sup>101</sup> Região há uns 3 ou 4 quilômetros antes de chegar no alto.

<sup>102</sup> Seu Cicho Pereira.

<sup>103</sup> Costas.

*Casei de branco. Mas só Clemente, não consigo... parece que foi lá ... é tanta coisa, lugar... Não foi lá, não... ou foi... tinha um árvore...tinha não. Ele já vem. Onde ele tá? Entre, entre. Os cachorros tão com fome. Cala a boca Neguinho.*

Dona Dilu me parecia bem confusa, agitada porque seu Clemente saía cedo e, com certeza, tinha parado para conversar em algum ponto da estrada. É uma mulher miúda de 83 anos, de rosto marcado por grandes sulcos que descem da linha dos olhos até a boca. As mãos sempre guardadas juntinhas na altura do quadril ou escondendo o rosto, impedindo a boca pequena de se abrir em sorriso. Os cabelos acinzentados adornam a pele morena e dão um brilho prateado ao olhar acanhado. Suas memórias iam no mesmo ritmo que se impusera na entrada da casa: iam e vinham, uma perturbação de braços e gestos. Ela me falava de lugares que se lhe tomavam a mente e jorravam à boca em imagens que percorriam toda a região da mata alagoana e pernambucana, os quais ela me descrevia apertando os olhos, como quem espreme lembranças. Não sabia se tinha passado por eles antes ou depois de ter chegado à Serra ou se ainda eram paisagens-memórias da terra natal.

As paisagens eram nítidas, mas não podiam ser nomeadas, assim também como já não podia nomear o pai, nem a mãe, nem os irmãos. “*Dona Dilu, não sabe falar, não, Rosa, é bem velhinha. Melhor chegar aqui outra hora quando seu Clemente estiver.*” Sussurrando isso no meu ouvido e me puxando pela mão, minha guia de seis anos de idade me explicou que a senhorinha já não sabia contar das coisas, mas que fazia um feijão e um arroz gostoso, que sempre a fazia almoçar todo dia na casa da “*madinha*”. Entendi naquela hora porque sempre que sentávamos para conversar na varandinha da casa seu Clemente ele me falava da companheira como quem fala de uma criança, tratando-a com todo cuidado: dona Dilu já não tinha uma boa memória. “*Se não lembrar de levar a véia ao médico passa o dia da consulta. A véia já não lembra mais das coisas. Eu cuido dela e ela cuida da casa*”. O serviço na cozinha, no terreiro, o cuidado com os bichos, com as roupas não era uma parte do cotidiano de Dona Dilu, era muito mais que isso, era sua existência, sua especialidade<sup>104</sup>. E cuidar da casa, claro, já incluía a atenção ao marido.

A casa a que se referiu era a terceira que morava desde que chegou à Serra da Barriga. A primeira foi logo quando ele chegou, quando ainda estava “no pé da Serra”. Isso em 1962. - *Pra aqui nós chegou aqui em sessenta e quatro. Agora eu falo sessenta e dois*

---

<sup>104</sup> Essa especialidade também se explica por seu valor e papel de mulher dentro do *habitus*, a *tradio* comum ao camponês, como lembra Heredia (2013) e Bourdieu (2009), isso porque suas atividades imprimem diariamente o sentido da sua existência, inscritas no campo da campesinidade. É a campesinidade como sistema e qualidade da vida que faz com que não se descuide nunca do cuidado da casa (WOORTMAN, 1990, 16-17).

*porque é a mesma terra, a morada de lá que nós comprou, os dois anos que nós ficou lá tá concluída aqui dentro, na morada daqui (...) Porque foi uma troca”. Seu Clemente me explicou que por causa da “reforma em sessenta e quatro houve uma grande revolução e o patrão lá, ele combinou lá com os moradores pra cada um comprar sua posezinha de terra... esse tempo era tudo foreiro e num tinha um morador”<sup>105</sup>.*

Então, devido a esse arranjo político que dava direito aos trabalhadores rurais e possivelmente poderia penalizar o empregador/proprietário rural que não respeitasse os novos direitos trabalhistas ou que não mantivesse produtiva sua terra, o patrão Lula Pinto obrigou todos os seus moradores a comprarem a área de terra que cada um morava, seu “pedacinho de terra”.

*- E quando ele vendeu as terra tudinha, chegou para o meu pai, para que ele comprasse a posse, a terra, mas num era possível(...) E meu pai num aceitou comprar a terra porque a terra era pouca. Era ele e dois filhos. A terra já tava toda ocupada de plantio, de lavoura e entonse, quer dizer que, a gente ia trabalhar um ano e no outro ano num tinha onde trabalhar.*

Por não ter espaço suficiente para mudar as lavouras quando a terra se esgotasse ou gerar produção necessária para abastecer a casa, o seu Porfírio não comprou a posse que morava e foi obrigado a sair da terra, a fim de que o patrão a vendesse a outro, o qual ficaria obrigado a indenizar. –

*Aí pai disse: - É, a terra é do senhor, o senhor manda, agora eu vou ser indenizado, o senhor vai me indenizar porque isso aqui eu comprei, num comprei a terra, mas comprei a posse. E isso foi em sessenta e dois e nós paguemos vinte e cinco mil nessa posse. E nós já morava há dois ano lá. A gente era dono da posse, não da terra, do que tem na terra. Isso a gente era dono. Bom, mas ficou tudo na conversa, né, nada de assinatura, né.*

Diante da possibilidade de ficarem sem terra, seu Clemente pensa em abandonar o pai e as Alagoas e ganhar a vida em “São Paulo”.

*- Aí eu disse: - pai eu vou embora pra São Paulo, só eu e a mulher, nós vai embora. Aqui num vai mais dá certo. Aí meu pai disse: - “E eu vou ficar onde? Se você for pra São*

---

<sup>105</sup> Referência ao período das conquistas das leis trabalhistas que foram sancionadas em 1963. Nessa época alguns proprietários resolveram adiantar-se ao novo processo e “venderam parte de suas terras, livrando-se assim dos encargos que tais leis lhes iriam acarretar” (HEREDIA, 2013, p.6). Uma situação análoga a vivida pelos moradores de Boa Vista, população camponesa do Sul de Pernambuco.

*Paulo? E agora, eu vou ficar onde?*<sup>106</sup> *Eu disse: - o senhor arruma outra morada em outro canto. Entonse, antes da gente sair pra procurar outra morada eu resolvi subir. Isso aqui era tudo devastado, ao lado mata, mata, mata, mas aqui já era devastado. Do lado era também, mas era que o mato já tava grande.*

Foi aí que seu Clemente, bem jovem à época, passou um domingo inteiro enfurnado no “mato da Serra da Barriga”, na “Serra dos Nêgo”. Uma terra que era boa, mas coberta de mata, onde ninguém morava. *Ouvia falar isso lá em Joaquim Gomes. Já falava lá. Morando lá. Isso era tudo desabitado, tudo era mata, né. O pessoal do pé da serra e o morador antigo já trabalhava aqui, mas era trabalho um pedacinho, coisa pouca, mas o resto era tudo mato*”. Então ele apeou o cavalo e andou por aquelas pairagens um domingo inteiro.

Ele já tinha ouvido falar da “Lagoa dos nêgos”, então procurou onde a terra era fofa e achou o “corregozinho de água” aterrado, bloqueado pelo mato.

*- Onde tem água dá pra se viver, né, que água é vida. E voltei e falei pro meu pai.(...) E eu disse: - Pai eu andei lá na lagoa dos nêgo e tem muita, muita terra. Tem muita terra mesmo e se o patrão - o seu Lula Pinto que era o dono - , se ele quisesse fazer uma troca mais o senhor dessa morada daqui, pra nós sai daqui e morar lá na Serra<sup>107</sup> era até uma boa, porque lá tem espaço<sup>108</sup>. Ele disse: - Entonse, vamos falar com o patrão.*

Os dois foram ter com seu Lula e propuseram a troca, ao passo que ele respondeu: - *“Vamos fazer assim, o senhor me entrega a posse daqui sem questão. Questão, quer dizer assim, sem indenização. (...) faça sua vida lá. (...) Agora eu vou lhe dar seis anos pra o senhor morar lá sem me pagar renda.*

Nesse tempo a mata cobria toda área. Não tinha nada de lavoura<sup>109</sup>, um ou outro tinha pastos por ali. Os que tinham roça, uma terrinha na área, eram trabalhadores de João Lyra, como o pai de seu Zenon, que chegou na Serra em 1959 para “servir” na usina, e o pai

<sup>106</sup> A migração de Seu Clemente para São Paulo, que não é bem essa “localização territorial”, significa a busca de um outro mundo, um “lugar de riqueza”, contraposto ao lugar onde se está. E isso, neste período de incerteza, causaria um desfalque, uma descompensação para a força de trabalho, para a instituição de um novo sítio para Seu Porfírio (WOORTMAN, 1990b, p.30-36).

<sup>107</sup> O topo da Serra da Barriga e suas encostas é chamado comumente de Serra, enquanto os locais mais abaixo são chamados pelos nomes dos diversos sítios, fazendas e lugarejos da localidade, tais como Sítio Recanto, Fazenda Açucena, Caborge, Brejo dos Vieira.

<sup>108</sup> Ter espaço não significa apenas ter área suficiente para plantar, mas tomar esse espaço numa perspectiva do dever, de se compor como um novo *locus* da sociabilidade da família, da unidade de produção, das estratégias de reprodução social e econômica, da “indissociabilidade do local de moradia e o local de trabalho” (MOREIRA, HESPANHOL, 2015, p.57): o lugar da morada (MARTINS, 2011, p.1).

<sup>109</sup> O significado da expressão “não tinha nada de lavoura” tem a ver com a sensação de não identificação com o espaço. Explica Viviane Martins que somente quando o espaço “se torna *vivido*, passa a ser percebido também como o *lugar*” (2011, p.9), um local que não tinha nada, mas que, através do trabalho, terá tudo o necessário para a sobrevivência e manutenção da família.

de seu Timóteo, que era trabalhador de João Bernardino. Estas famílias moravam (moram ainda) na área mais íngreme da Serra da Barriga, um espaço que antecede e que é oposto ao local onde seu Porfírio e os filhos foram abrir as novas roças.

A família de seu Porfírio foi, então, a primeira a retomar as atividades de roçado no topo da Serra da Barriga, fundando ali um novo lugar de morada<sup>110</sup> 300 anos depois da saída dos quilombolas<sup>111</sup>. Como os dois filhos de seu Porfírio já eram casados e ele, estimulado pelo largo campo de trabalho, houvera casado novamente, a família se dividiu em três casas e três grupos domésticos e cada casa estabeleceu seu roçado<sup>112</sup>. Como as lavouras iam demorar de seis meses a um ano para produzirem, o patrão sugeriu que as famílias se mantivessem de outra forma: “*Você corta o pau, faz o carvão e aquele carvão já serve, já é uma ajuda pra vocês já arrumar a bolacha*”<sup>113</sup>.

Essa ideia do patrão foi o meio de “abastança”, a “felicidade” deles por um bom tempo até a lavoura dar o milho, a fava, a mandioca, a farinha, a macaxeira, a batata.

- *Que quando nós tava com uns três ano que tava morando aí (...) começaram a fuxicar da gente lá pra o patrão. Morador de fora. Dizendo que a gente tava enricando na Serra da Barriga e (...) o patrão, ele que aqui num vinha, mandou chamar meu pai. (...) Aí pai foi. Fomos lá. Aí Seu Lula disse: - “Seu Porfírio, o senhor tá trabalhando lá na Serra e eu dei seis ano pra o senhor, mas eu dei seis ano só na palavra (...) O senhor agora vai me pagar o fôro de lá”. E foi dada a renda todo mês de janeiro. E continuamos a vida aqui, em paz, graças a Deus.*

E foi na paz de um dia de trabalho do finalzinho da década de 70 que, quando menos se esperava, quando pensavam que iam viver ali “*por toda a vida no estilo que sempre viveu*”, o “bicho” apareceu.

<sup>110</sup> O “*lugar da morada*” refere-se ao “estabelecimento de laços afetivos” com e sobre a terra, refere-se ao espaço, antes percebido como estranho, que torna-se, “no curso da vida, o *lugar de viver*” (MARTINS, 2011, p.1).

<sup>111</sup> Não há registros formais de moradores naquela área entre os anos de 1700, provável extinção total do Quilombo dos Palmares, e os anos de 1960. O que contam os documentos é que a área do antigo quilombo foi incorporada às terras de diversas fazendas da região, servindo exclusivamente à plantação de cana de açúcar. Já os moradores mais antigos da região contam que a terra foi por muito tempo assombrada e servia como esconderijo para escravos e seus filhos até início do século XX, além de servir para esconder produtos de roubos e criminosos de todas as espécies.

<sup>112</sup> Cada família, cada casa, representava uma unidade de produção (HEREDIA, 2013, p.82), o que exige a divisão da terra entre pai e filhos, a fim de que cada um garantisse o sustento de sua unidade doméstica.

<sup>113</sup> O termo “bolacha” é uma variação para comida e comida é uma variação para o termo família dentro da tríade família-trabalho-terra. A comida “envolve também suas qualidades como linguagem, uma linguagem que fala do *pai*, da *família*, do *trabalho*, da *honra* e da *hierarquia*” e que “expressa uma relação moral entre os homens e deles com a natureza” (WOORTMAN, 1990, p. 59 e 37).

- *E a hora era assim umas duas horas da tarde mais ou menos, e a gente aqui ouvimos aquela zoada “bebebei” aqui pra esse mundo. – “Vixe, que zoada é essa?” Aí nós foi observar dali daquele lado, num tinha o mirante, mas nós foi pra acolá, lá de riba da chã (...) aquele meio de mundo, descarregando, jogando mato pra toda banda e lá vem, lá vem. Eu disse: - “É o trator que vem que vem pra aqui pra Serra da Barriga.*

Avistaram ele, ligeiro, “cortando o barro”, “comendo o mato”. “*Nesse tempo já num era mais três famílias, já eram cinco, cinco casa. Tudo uma família só*”<sup>114</sup>: seu Clemente, Tonho, Assis e Jaime<sup>115</sup>, os quatro filhos de seu Porfírio.

“*A estrada ficou funcionando pra cidade*”, transformando o caminho por onde andavam, a “*estradinha de passar com os cavalo*”, numa reta para a “*rua*”<sup>116</sup> por obra e “*graça*” do Prefeito Afrânio Vergeti, nos idos de 1979. Uma “*grande vitória*” e “*uma benção*” para aquela região<sup>117</sup>, visto que ficaria mais fácil e mais rápido levar as cargas de carvão e de macaxeira para vender na feira e melhor também para trazer os mantimentos para casa.

E cerca de quatro ou cinco anos depois da estrada funcionando:

- *Era uma tal de visita, visita, visitantes e tudo mais (...) o povo começou subindo pra Serra da Barriga. Quando é um dia, quando nós dá de fé, a gente nem pensava, apontou ali um engenheiro com uns trabalhador, uns com foice, outros com facão, ele com aquele negócio que mede a terra, né. Já tinha umas base duns 20 anos, né, que nós morava. Aí pai disse: - “Que é isso aí?” Ele disse [o engenheiro]: - “Nós vamos medir a Serra. A Serra vai pertencer ao governo”.*

E seu Clemente viu o engenheiro e seus homens medirem a terra cortando por dentro das lavouras, das fazendas e sítios. “*Fizeram a medida, mediram aqui a Serra e foram*

<sup>114</sup> O “conjunto de parentes [cosanguíneos] que descendem do ancestral fundador” são “uma família só”, afirma Klass Woortman (1990, p. 31).

<sup>115</sup> Clemente e Tonho eram os dois filhos mais velhos de Seu Porfírio, que chegaram junto com ele na Serra da Barriga, e Zico e Petrúcio os dois mais novos, vindos também de Joaquim Gomes, alguns anos depois, para morar com o pai.

<sup>116</sup> A “rua” é como chamam a cidade na Serra da Barriga. A rua tem sentido de mundo, um espaço grande, que não pode ser controlado. Ele é impróprio, perigoso, não é lugar de morada; é espaço de fazer feira, de resolver problemas. É sinônimo de inquietude, uma contraposição ao sossego, que está no sítio, que tem sentido de casa, de lar. O sentido de sítio descrito por Heredia (2013) e Klaas Woortman (1990) é ou chão lugar da morada, do trabalho da vida, o território do parentesco, regido pelas regras do pai, assim como a casa de Damatta (1997). Em contraposição tem-se a rua descrita por Damatta como o espaço de pessoas anônimas, com relações débeis e superficiais regidas por regras e leis impessoais, ou o mundo de Wortman (1990b), um lugar diferente do que se vive. Ambos se caracterizando mais como o não-lugar de Augé (1994), um espaço sem laços afetivos, sem os vínculos substanciais que representam, figuram uma pessoa.

<sup>117</sup> Os valores e a moral campesina explicam os vários momentos e fatos da vida a partir da cultura bíblica e messiânica (VELHO, 1995).

*embora. (...) E foram simhora e a gente ficou trabalhando. Mas ligeiramente veio a história pra gente, sendo proibido de trabalhar na terra”.*

Quando isso aconteceu, quando o governo chegou para tomar conta da Serra, afirma seu Clemente, já estava tudo combinado com os patrões da região: o usineiro João Lyra, os fazendeiros Lula Pinto, Geraldo Pontes e João Bernardino, visto que a única forma para se entrar naquelas terras era antes ter que combinar com cada “particular”, cada dono de terra<sup>118</sup>. O combinado entre governo e particulares/patrões era a indenização pela desapropriação da terra para usos científicos, culturais e turísticos. Era a mudança de padrão, a implantação de novos usos e de novas regras para a terra.

*- Aí o seu Lula quando acertou lá com o governo, que isso aqui pertencia, mas num ia mais pertencer a ele, já era do lado do governo. Ele veio pessoalmente, subiu a Serra. Nunca tinha vindo! Apareceu aí mais os empregado dele, tudo à cavalo. Veio dar a decisão. Disse: - “Olhe, seu Porfírio, de hoje por diante vocês num são mais morador meu, num tenho nada com vocês. De hoje por diante vocês vão viverem aqui, quem vai tomar conta de vocês aqui é tudo com o governo”<sup>119</sup>. Aí ninguém pagou mais nada.*

Acabou-se, assim, o tempo do fôro, que durou 20 anos. Inaugurou-se o tempo da desterritorialização-reterritorialização promovido pelo Estado<sup>120</sup>. Nessa época os irmãos de seu Clemente, Assis e Jaime, tanto trabalhavam na roça, como, por ajuda de “um prefeito muito caridoso”, trabalhavam na cidade, prestando serviço de vigia à Prefeitura de União dos Palmares. Com o tempo e com a pressão para diminuir as roças eles se “desapegaram” do trabalho na terra e foram de vez para a “rua”: um foi embora para Maceió<sup>121</sup> e outro ficou na cidade de União. Seu Tonho também não demorou muito, juntou dinheiro e foi embora - as terras foram, então, repartidas.

*- Tonho tá morando hoje no Mato Grosso, mas a morada dele aí ele vendeu quando tava pra sair. Ele trocou com um rapaz lá de Maceió. Ele pegou e vendeu a morada lá, a*

<sup>118</sup> Fato confirmado nos documentos do INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária – e do ITERAL – Instituto de Terras de Alagoas, órgãos responsáveis pelos processos de demarcação para fins de indenização.

<sup>119</sup> A fala do ex-patrão parece indicar uma perda de cidadania ou o início de um tempo de desamparo, porque agora estarão sob as leis do governo, universais e impessoais. Segundo Damatta (1997, p.55), na sociedade brasileira, a perda da relação com uma pessoa de prestígio, bem posicionada econômica e socialmente, é significado de inferioridade, de estar passível às humilhações e outras agruras proporcionadas pelo mundo, é como ser posto na rua. Embora o fato de livrar-se do padrão, do fôro, também tenha acenado com um indício de liberdade, ter o Estado por padrão não é algo bom, especialmente para um grupo de indivíduos sem relações privilegiadas.

<sup>120</sup> Haesbaert e Bruce (2015, p.8-9), baseados em Deleuze e Guattari, afirmam que um grupo ou coletividade se desterritorializa não apenas quando perde ou abandona um território, mas também quando seu uso, e seu *socius*, conseqüentemente, é modificado à sua revelia. Porém, o movimento de desterritorialização é indissociável do movimento de reterritorialização, que é uma territorialização por novos agenciamentos dos membros do grupo ou coletividade e novas estratégias de controle do espaço.

<sup>121</sup> Capital de Alagoas. Situada a mais ou menos 80 Km de União dos Palmares.

*esse rapaz, lá em Maceió<sup>122</sup>. E ele saiu daqui e foi morar em Messias, quer dizer que aqui já num pertencia mais nada a ele<sup>123</sup>. Porque ele saiu e foi embora, né. Mas ficou o rapaz que apanhou a morada no lugar dele. Morado uns dois ano, morado não, que ele nunca morou, vinha aqui somente trabalhar aí qualquer coisa, mas a morada dele era lá em Maceió. Aí depois esse cidadão pegou e trocou a morada dele mais seu Lindoval. E seu Lindoval já tá com quase 20 anos que já tá morando aqui também. E hoje tá aí e continua a vida como nós tamos<sup>124</sup>.*

## *2.2 Somos todos uma família só*

Apesar da saída desses três irmãos, a família de seu Clemente se mantém no lugar, e tem crescido. Os filhos dos irmãos, tanto do casamento feito por seu Porfírio quando já estava na Serra da Barriga, Zezinho e Rita, como os que partiram, têm morada ali. Ele também considera os vizinhos uma família, uma família diferente da de sangue, mas família: *“Nós todo somos uma família só, né. É diferente, porque o pai da nação geral do mundo é um só, né, como você sabe disso”*.

Nos arredores ele cita que tem aqueles que são uma família intermediária, não é de sangue, como as que integram os irmãos, sobrinhos e netos, mas também não é sem laço sanguíneo nenhum: *“Tem Carlito, um que mora aí, esse primeiro daí desse sítio de jaca. Aquele ali ainda faz parte da família da gente, mas já é mais, sabe. Ele é sobrinho da mulher (dona Dilu). Tem o compadre Salu, aquele que mora lá, aquele também já é outra família, né, irmão da mulher de Zezinho”<sup>125</sup>.*

E nesse “pé de conversa”<sup>126</sup> seu Clemente começou a me contar sobre a chegada dos moradores que não fazem parte de “uma família só”: - *“O Carlito mora onde pertencia à*

<sup>122</sup> No caso de Assis e Jaime as transações de terra se procederam fraternalmente, já com Tonho, por este necessitar de dinheiro e querer ir para a cidade, a transação de terra se procedeu com um estranho. A primeira se caracterizando pela preferência e união e a segunda por aquisição fora do circuito familiar (MOURA, 1978, p.68).

<sup>123</sup> A expressão “num pertencia mais nada a ele” significa que ele também não pertence mais ao lugar (MARTINS, 2011), à aquele território de parentesco (HEREDIA, 2013). O elo, o reconhecimento dentro dos valores familiares foi quebrado quando o irmão trocou seu sítio com um estranho (WOORTMAN, 1990).

<sup>124</sup> O Seu Lindoval, ao contrário do primeiro “cidadão”, adquire a o status de estar ali e de continuar a vida como todos estão, ou seja, de viver como um parente, isso porque “apanhou” a morada com o objetivo de ser um homem do sítio. Tal fato se confirma pelo seu posterior reconhecimento como família, pelo compadrio que se estabelece com o tempo e com a convicência, esse título de parentesco prático (WOORTMAN, 1995).

<sup>125</sup> A família intermediária, como estou chamando, é mais família que a família formada pelos vizinhos e menos que a sanguínea. Porém, todas, por se situarem na terra do mesmo fundador do “sítio” - as terras trabalhadas por ele - e pelas relações estabelecidas por reciprocidade e compadrio, são, em menor ou maior grau, uma família, (WOORTMAN, 1990, p30-33).

<sup>126</sup> Ponto onde a conversa está.

sogra dele, que também era sogra de compadre Salu, sendo que este último é quem vive, de fato, na morada construída por ela. Compadre Salu que mora hoje na morada que era mermo dela”. Os outros filhos dela, que era uma família grande, cerca de 10 pessoas ou mais, foram embora depois que a mãe morreu. O pai já tinha se ido havia muito tempo. Então, devido ao “descontrole, desarrumação de ter pouco juízo”<sup>127</sup>, foram embora trabalhar em São Paulo. A terra de dona Carminha ficou, então, para três filhas (Catarina, Mirian e Isabel).

Seu Salu conheceu dona Catarina durante as “ajudas” que prestava à irmã, dona Nilda, e ao cunhado<sup>128</sup>, seu Zezinho, irmão mais novo de seu Clemente. Ele morava com os pais, num trecho mais em cima do parque, chamado Cabeceira da Serra, nas terras que eram de Geraldo Pontes, e que agora pertencem à Usina Laginha. Seu Salu trabalhava na roça da irmã e do marido dela. Essas roças ficavam justamente ao lado das roças de dona Carminha, onde dona Catarina ajudava “arrancando capim”, e foi ali que se conheceram. Como ele não tinha onde construir uma casa para a si e a mulher, foram morar na casa da sogra (dona Carminha). Desde então ficaram com aquela morada e com aquele chão de trabalho.

Conta seu Clemente que Seu Carlito, que morava na cidade, conheceu dona Mirian porque sempre ia à Serra da Barriga visitar a tia, dona Dilu. Quando os dois se “juntaram”, dona Carminha, a sogra dele, dentro da terra que “manobrava” com as filhas, dividiu uma parte para que o casal fizesse sua casa e botassem sua própria roça. A primeira casa que eles construíram era de palha e caiu no inverno de 2012, quando Mirian estava grávida do quarto filho. A situação comoveu o superintendente local da FCP, um velho conhecido deles, organizador das festas do 20 de novembro, que solicitou imediatamente a liberação para a construção de uma casa de alvenaria para a família de Seu Carlito.

*- Carlito teve autorização de fazer aquela morada dele, que é essa daí primeira. Quer dizer que já era dentro da área que era a sogra que trabalhava, né. Ele chegou desse modo. Eles autorizaram, basta eles querer. Mas ele fez a casa, eles já quase num queriam, mas ele já tava já trabalhando aqui. E tinha a família dele. Onde ia ficar? Aí ele fez aquela morada ali, ainda xingaram um pouco e tal, mas num teve jeito. Ele fez a morada. Aquela de Pedrinho<sup>129</sup> fizeram quase, quase que nem essa, sem eles querer. Eles num queriam mais que fizesse, mas quase no fim aceitaram, né. E hoje, menina, tá cada um na morada deles,*

<sup>127</sup> Ele se refere à divisão da terra entre os irmãos, que julgou mal dividida, e ao fato de não quererem trabalhar na região, perto da família, mas terem todos ido para São Paulo, como ele quase o fez em 1964.

<sup>128</sup> Os cunhados têm uma relação de consideração (MOURA, 1978, p.68) e como parentes nunca são contratados ou negociados para trabalho nas terras da família, eles trocam ajuda (WOORTMAN, 1990, p.33).

<sup>129</sup> Sobrinho, filho de seu irmão Zezinho.

*faz parte disso aqui, tá trabalhando. Carlito trabalhava. Hoje num tá trabalhando mais, parece que ele adoeceu, tá doente da coluna, tá de benefício. O compadre Salu também tá de benefício, num tá trabalhando mais aqui no parque, ninguém sabe se ainda vai voltar pra aí um dia, pra trabalhar ou se... E eu conto isso que sou o mais antigo, sou o cacique da Serra, há 50 e tantos anos que moro aqui.*

Dito isso, seu Clemente respira e me sintetiza a situação:

*- Quer dizer que da minha família quase tudo nasceu aqui. (...) Agora esses outros morador, que chegaram por derradeiro, já era outros morador que morava aqui na Serra e foram passando aquelas morada pra esses mais novo. Era porque nesse tempo eles queriam ir embora, né, da morada. Queria ir simhora da morada, mas tinha aquela morada, mas outro lá fora tinha carência de uma morada e de fazer a troca. Um comprou, outro trocou numa casinha lá na rua e tal. Sei que foram se arrumando e no lugar onde esses tão, esses mais novos de que eu, tudo já tinha gente que morava ali. E foi passando pra outras mãos, mas sendo da merma pessoa, esses tudo já tinha gente que morava. Esse Carlito mermo, quer dizer que ele chegou pra morar aqui depois de dona Judite e seu Lindoval<sup>130</sup>. O Compadre Salu também chegou depois de dona Jane e seu Lindoval, que o Carlito. O compadre Salu era...Tinha a sogra que já morava, então eles têm o direito, eles tão morando porque tão já no lugar onde a sogra morava e a família dela. A sogra morreu, ficou a família, um bocado foi simhora pra São Paulo e aí ficou as meninas, comadre Catarina e a comadre Mirian, que já tinha os seus marido [Salu e Carlito]. Compadre Salu hoje tá na morada da sogra e o Carlito também no mermo trecho onde a sogra. Ficaram no lugar dela, mas sendo mais novo. Mas a casa, a terra lá é do tempo, já tinha lá. Eles num chegaram de primeiro, eles já são<sup>131</sup>.*

A sogra de seu Salu e de seu Carlito, dona Carminha, chegou na Serra da Barriga, por sua vez, através de uma parente que indicou a morada como boa. O marido veio e gostou da terra. Como já tinha essa “pessoa da família” morando aqui, ele fez um cercado e uma cabana nas redondezas, logo em seguida, um ou dois dias depois, trouxe a mulher e os quinze filhos.

A parente de dona Carminha, era dona Filozinha, esposa de Seu Joaquim Fulô. Ele comprou uma posse, onde hoje está a de seu Zuzu, de um homem que morava por aquelas bandas. Segundo seu Clemente esse homem, que não era das suas relações, era um andarilho, não tinha “lugar no mundo”:

<sup>130</sup> Moradores da casa deixada pelo irmão de seu Clemente, Seu Tonho.

<sup>131</sup> A terra é então herdada naturalmente por Carlito e Salu pelo casamento com as filhas da dona do sítio.

- *Ele andava por aí, onde, num sei se você já andou onde mora Seu Zuzu, um nêgo, um moreno<sup>132</sup>. Aquela morada, antes do Seu Zuzu chegar ali, ali já existia outra pessoa. No tempo quase, vamo dizer assim, que tinha gente que chegava aí antes da reforma<sup>133</sup>, depois da gente, se acumulava aí num canto, quase que eu nem pensava tava tudo fincado ali<sup>134</sup>. Bem, entonse já tinha esse cidadão<sup>135</sup> lá nessa morada de seu Zuzu, mas num era da minha amizade. Era gente que vinha procurando terra pra ficar<sup>136</sup>.*

Seu Joaquim Fulô abandonou a mulher sozinha no sítio. Ela, como não dava conta de trabalhar sozinha nas terras, trocou o sítio com Seu Zuzu e Dona Mariazinha. *“Ele morava na rua e trocou a casa de lá nessa morada cá. A mulher que já habitava ela foi simbora pra rua e ele sentou-se no lugar dela. Foi assim que ficamos tudo conhecido.*

A terra que Seu Porfírio vendeu à dona Carminha e o ao seu marido, pais de dona Catarina e dona Mirian, começou a ser trabalhada durante o processo de tombamento da Serra da Barriga por uma negociata feita entre o pai de seu Clemente e o prefeito da época, Afrânio Vergeti. Este achava que ali no topo da Serra estava muito “frio” e feio, então mandou Seu Porfírio trabalhar na terra que era da usina. Foi, então, afirma seu Clemente, que o prefeito disse a seu pai:

- *“O Senhor pegue esse roço que começa aí (...) e o que pegar no caminho o senhor pode pegar. Desse lado aí o senhor só num faz descer o topo da Serra pra baixo, mas onde der pra brocar você pode trabalhar”. (...) Aí o meu pai veio combinar comigo: - “Olhe, meu filho, o Seu Afrânio quer que nós derrube essa área de mata aí”. (...) Eu disse: - “Pai isso aí pertence à usina e nós têm terra pra trabalhar, onde nós temo a liberdade, temo liberdade que somo foreiro<sup>137</sup> e nós temo outro patrão e nós vai mexer na terra da usina?” Ele disse: - “Não, mas ele [o prefeito] mandou”. (...) Aí eles [o pai e mais os três filhos,*

<sup>132</sup> É comum entre os moradores usarem o termo moreno para se referirem a pessoas negras. Eles contam que chamar alguém de negro é desrespeitoso e que não querem confusão com o Movimento Negro por causa disso.

<sup>133</sup> O que ele chama de reforma é uma referência à chegada do governo.

<sup>134</sup> Essa área era terra da usina, terra de plantação de cana de açúcar, que, com o impedimento do cultivo por causa da aquisição da área pelo governo, ficou abandonada e foi ocupada por trabalhadores à procura de terra, vindos das fazendas e municípios vizinhos.

<sup>135</sup> O termo cidadão é aí usado para marcar que o indivíduo não era bem quisto, não era realmente da amizade, ou seja, revela um sentido negativo. Explica Damatta (1997) que esse termo é “naturalmente” negativo em nossa cultura por causa do sentido universalizante e impessoal que invoca, ou melhor, que adquiriu no Brasil, visto que cidadão não tem nome nem posição, categorias importantíssimas em nosso sistema hierárquico tradicional.

<sup>136</sup> Como essas pessoas não ocupavam as terras de trabalho que antes fora de seu finado pai, eram tomados por integrantes de um outro sítio, por isso não se tinha amizade.

<sup>137</sup> Possibilidades de trabalho dentro da parcela de terra designada pelo proprietário/patrão ao seu foreiro (HEREDIA, 2013, p. XII), que é o arrendatário/ocupante de terra particular através de um acordo moral (VERÇOSA, 2012).

*porque seu Clemente não quis participar da empreitada] balançaram a foice, cortando, fazendo as coivara e tocando fogo em tudo*<sup>138</sup>.

Até que um dia chegaram atrás de seu Porfírio o gerente da usina e o administrador da fazenda de João Lyra:

- *“Seu Porfírio e esse serviço daí, essa terra que o sinhô fez esse roço tá aqui na terra da usina, com qual autorização?” E o pai explicou o mandado do prefeito. Aí o chefe, o gerente da usina disse: - “Olhe, o senhor trabalhou muito, mas foi sem autorização da usina, o senhor num pode plantar aí nada nessa terra, isso aí vai encapoeirar de novo. Agora o senhor plante essa terra, que depois nós vem cá!” Aí pai disse: - “Oh, meu Deus, e agora? (...)Mas eu vou à rua e vou falar com o prefeito, ele foi quem mandou”. E foi lá, por sorte encontrou o homem, tratou o assunto, e ele disse: - “Tá, vou resolver pra você. Fique aí que vou agora mesmo na usina”. Nesse tempo, o político já sabe o calço, o povo tem um dizer que o calçado de um dá no pé do outro, tudo calça 40, porque quando eles tão de amizade um com o outro tudo anda de salto alto. (...) E logo voltou. Quando ele chegou disse: - “Ó, seu Porfírio, pode ir pra casa, pode trabalhar, quando chover pode plantar o que o senhor planta. O senhor trabalhando lá, lá ninguém vai impedir mais nada, lá”.*

Mas o que prefeito não contou ao seu Porfírio e aos demais moradores era que a terra já estava dentro do projeto do tombamento, dentro do projeto de desapropriação da área, e que já estava paga a indenização da usina, por isso ninguém ia mais “impedir nada” por ali.

### *2.3 Morando nas terras do governo*

Foi nesse tempo, conta seu Clemente, que chegaram os outros moradores: a sogra do Carlito e do compadre Salu, dona Carminha, e seu Zuzu. A primeira arrumou-se na terra da usina, já desapropriada pelo governo e que seu Porfírio e os filhos trabalhavam. Seu Zuzu, ao contrário, comprou a posse de uma antiga moradora (a citada dona Filozinha). Nessa época foi também que Seu Tonho, irmão de seu Clemente foi embora para Messias e seu Lindoval e dona Jane assumiram o lugar da sua morada. Isso se deu em meados dos anos 90.

Dona Jane<sup>139</sup> e seu Lindoval foram os últimos moradores a chegarem à Serra da Barriga, em 28 de agosto de 1995. Chegaram “através de desemprego na cidade”. Foi assim que dona Jane justificou sua chegada na Serra da Barriga.

---

<sup>138</sup> Processos necessários para início do círculo agrícola ou de preparação da terra para o plantio: “roço” – extração do mato, “encoivaração” – pilha de mato cortado e “botar fogo” – queima do terreno.

- *Eu tinha cinco meninos. E o Lindo desempregado há dois anos, aí eu disse a ele: - “Vamos procurar uma fazenda pra gente trabalhar, pra ao menos plantar batata, pra ao menos a gente criar os meninos”. Eu morava em Maceió, no Clima Bom.<sup>140</sup> (...) Ele [Lindo] disse: - “Rapaz, eu num vou deixar minha casa pra ir para fazenda dos outro, trabalhar no que é dos outro”. Eu disse: - “Então tá bom”. Aí ele trabalhando sempre fazia bico, cavava um metro de fossa, cinco metro. Às vezes passava quinze dias sem receber. Aí foi cavando uma fossa que ele conheceu o dono daqui, é daqui, da Serra da Barriga [da terra onde fizeram morada]. Aí disse: - “Seu Lindo o senhor num quer, não, trocar sua casa num sítio na Serra da Barriga?” Ele disse: - “Rapaz, só se eu ver. A minha mulher quer mesmo sair de lá [de Maceió]”. (...) Aí conversaram. Primeiro conversaram com Seu Tonho. Depois com seu Zeca. O seu Tonho tinha vendido pra o Seu Zeca e o Seu Zeca vendeu pra gente, trocou. E a torna foi coisinha pouca. Aí eu vim olhar e me agradei. Tinha muita macaxeira desse lado, tinha feijão e milho, abóbora, muita coisa mesmo. Por aqui por arredor da casa tudinho até metade do parque era lavoura.*

Quando a família foi de Maceió para União dos Palmares, para o topo da Serra da Barriga, não sabiam que ali era um parque, um “lugar histórico”, porque não se falava disso na região. Somente depois que estavam morando ouviram dizer que ali era tombado, “podia o governo um dia requerer”. Seu Lindo quando ouvia isso pensava na troca que fez e chorava muito. Mas todos diziam que essa era uma história muito velha e que ninguém nunca ia sair dali. Porém, em setembro deste mesmo ano<sup>141</sup>, um mês depois que se assentaram na terra, começou uma reforma do parque: botaram água, refizeram o banheiro público, reformaram os mirantes, iluminaram o parque e estenderam a iluminação para as casas. Os outros moradores diziam que no inverno faltava energia o tempo que durasse a chuva (geralmente 6 meses) e não se reclamava, porque não se pagava energia, “era dada, ninguém pagava”. Nesse mesmo ano a energia foi individualizada e os moradores do parque passaram a pagar cada um sua taxa de consumo.

Desde que chegaram ali já nasceram três filhos. Cinco vieram pequenos, com idade variando entre 7 e 3 meses. Dos oito filhos do casal, só a mais nova, Liliane, a última a nascer nessa morada, continua ali. Os mais velhos foram embora para a cidade de União e para São Paulo. Ou porque não queriam mais trabalhar no sítio ou porque não tinham mais como ficar, sem poder fazer sua própria casa para manter a família.

<sup>139</sup> Ela também é minha principal interlocutora, não por uma escolha primária, mas devido à proximidade estabelecida pela guarida me dada durante o trabalho de campo.

<sup>140</sup> Bairro da periferia da cidade, próximo da fronteira com os municípios da Zona da Mata.

<sup>141</sup> Ano do tricentenário de Zumbi.

- *Aí essa história [de Zumbi] empatou tudo... se eles, se aqui pudesse ser liberado Lucília [filha mais velha] estava aqui [morando], ela que quer mais. Já os outros [filhos], um tá com seis anos que tá pra lá [morando fora do estado], outros já tá com cinco anos que se foram. Aí, então, ela [Lucília] tava com o barraquinho dela, que nem eu fiz essa casa. (...) Aí ela foi arrumou esse marido dela, vai fazer ... Parece que vai fazer quatro anos já. Aí foram morar na cidade. Agora paga aluguel, gás, energia, água, fralda pra menino. E o comer? Passa porque Deus é grande, mas pra dizer que assim passa folgado, ninguém passa não com salário folgado. Mas graças a Deus ninguém passa fome. Aí pronto, aí na casa do pai dele ela num quer, porque é uma grota muito funda, muito feia e num pode fazer nem um barraquinho.... O Cleiton é uma boa pessoa, pense num menininho que num faz cara feia pra buscar a gente de madrugada, bem cedinho, pois cá quando quero.*

Dona Jane e seu Lindoval contam que quando chegaram moravam numa casa feia, pequena, coberta de palha, uma “casa fraquinha”. Anos depois foi que o governo arrumou e fez uma de tijolo e areia, como as que moram dona Rita, seu Clemente e seu Zezinho. Mas eles não confiavam em morar nesse tipo de casa, só confiava na que eles mesmo fizessem. Essa, sim, seria uma casa resistente. Então, a primeira providência foi comprar material e guardar até ter tudo o necessário para fazer a nova casa. Seu Lindoval trabalhou muito em Maceió para conseguir isso. E um dia quando estava tudo “ajuntado”<sup>142</sup> dona Jane e as meninas (que são as filhas mais velhas) derrubaram a casa, em seguida ela e o marido levantaram o alicerce, quatro alicerces e já fizeram com uma cozinha maior, que era pensando em atender turista.

Devido aos impedimentos de roçado e às pressões para saída da morada, feitas pelo governo, Dona Jane me confessou, já desfalecendo na cadeira, meio cansada do trabalho de capinação no parque, meio desesperançosa do futuro ali, que quando trocou a casa com Seu Zeca não pensava de passar por tudo isso, pois o sonho de voltar a plantar era muito grande. As pessoas falavam que nunca ia acontecer do governo tirar e ela confiou, mas sem saber que seria tão difícil e tão doído ficar. E num misto de saudosismo e arrependimento ela se lembrou da antiga casa na periferia de Maceió.

- *Um terreno com seis metros de frente e vinte e sete de fundo, onde já tinha subido os tijolos e feito o piso. Lá era seis metros, aqui é quatro, mas tinha terreno e lá era novo, tava com sete meses ou era um ano de feito. Porque a gente ia fazendo aos pouco, porque num tinha salário certo. Aí o que pegava ia fazendo, aí então ele [o marido] se engraçou*

---

<sup>142</sup> Comprados os materiais de construção pra fazer a casa de alvenaria.

*daqui, por causa do terreno que era grande, né. Inclusive a que ele vendeu [em Maceió] fizeram primeiro andar. Eu quando vou lá nem olho direito, que chega sonho na minha casa.*

Ela conta que ali no topo da Serra ainda em 1995 tinha muita lavoura, muita roça, era tudo roça, na verdade, de macaxeira, milho, abóbora, feijão, “tudo, tudo, onde a vista alcançasse”. A mata só na entrada do parque mesmo.

*- Num tinha mata. A preocupação deles [o pessoal do governo] foi essa, que num tinha mata. Aí eles começaram a apertar, num podia trabalhar. Aí eles quiseram assim, porque a gente trabalhava um ano e deixava dois anos sem trabalhar para a terra descansar, porque só tinha aquela. Modo foi onde eles oprimiram mesmo. Mas antes, onde você quisesse botar roçado você botava. Por aqui abaixo isso tudo era roçado.*

Na Serra havia fartura, não faltava macaxeira, de inverno a verão. Se plantava a macaxeira em janeiro e em junho já se tirava para consumo e para vender na cidade. Mas depois tudo começou a mudar, a chuva que chegava em janeiro passou a chegar em fevereiro, depois março e hoje chega em abril e, mesmo assim, não é suficiente para “dar lavoura”. O governo diz, e muitos da comunidade acreditam, que isso acontece por causa do desmatamento. Porém, dona Jane e seu Lindoval não acreditam, porque eles dizem que tudo era roça, tudo já era desmatado muito antes deles chegarem para morar ali e o tempo começou a mudar há poucos anos, então não há relação entre uma coisa e outra.

Dona Jane conta que chegou no tempo que o único meio de vida ali era tirado do roçado, não pegaram a época em que o carvão também era fonte de renda. Por isso ela e Seu Lindoval trabalhavam muito, o dia todo. Quando o trabalho era pouco dava para deixar os filhos maiores “tomando de conta” dos menores, mas quando tinha muita madeira para tirar, levava todos, até o pequenininho de seis meses. Quando os meninos ficaram maiores, com 15 e 16 anos, ela já podia ficar em casa e eles que faziam o trabalho dela e depois até o do pai, quando ele arranjou trabalho numa firma de Maceió (ele é pedreiro). No entanto, as meninas quando passaram a estudar na cidade (na Serra só tem escola até o ensino fundamental) não vinham todos os dias para casa.

*- E dia chegou que abandonaram a roça e não voltaram mais para casa. Num iam trabalhar, iam pra casa de amiga. E ninguém tinha família<sup>143</sup>. Adolescente tudo sem juízo... Porque aqui num tinha divertimento pra elas. Porque esse povo quer conhecer o mundo, aí*

---

<sup>143</sup> A frase significa que as meninas esqueciam das responsabilidades com a própria família.

*aproveitava pra estudar, aproveitava que o carro vinha na porta buscar pra estudar e num voltava.*

Quando o parque foi reformado em 1995 não demorou muito tempo para que voltasse a ser abandonado, “o mato cobrindo qualquer um que chegasse”. Eram apenas dois vigias e uma pessoa para limpar contratados pela Prefeitura. Todos moradores: Seu Zezinho, Seu Lindoval e Seu Januário<sup>144</sup>. Em 1998 chegaram os quatro guardas florestais (ou fiscais, como chamam os moradores) mais antigos, ex-funcionários do Exército, contratados pela Fundação Cultural Palmares, e ficou só um funcionário da Prefeitura, apenas o responsável pela limpeza, seu Zezinho.

Na segunda reforma, entre 2007 e 2008, a FCP contratou a All Serve<sup>145</sup> e mais seis guardas e seis agentes de limpeza, revogando todos os contratos anteriores.

*- Aí quando botaram os seis pra ajudar na fiscalização do parque, aí também botaram seis pra limpeza, pra limpar o parque. Aí nesse período eu fui, que eles perguntaram ao Lindo: - “O senhor quer trabalhar aqui?” Ele disse: - “Não, mas se vocês poderem botar minha esposa, vocês bota, porque o salário é pouco pra mim e se eu trabalhar aqui eu fico preso e eu sei trabalhar lá fora”. Foi assim que ele fez. Aí ele foi, aí eles botaram eu na limpeza e mais cinco, juntamente com dona Ester<sup>146</sup> (...) Eles disseram: - “Nós vamos botar os moradores porque eles com um salário num trabalham na terra, né. Porque a gente trabalhava na terra porque a gente plantava macaxeira e vendia. Então toda semana ia três carga de macaxeira pra cidade, aí ali vinha o dinheiro da feira. Nós vinha com o sabão, que a gente num planta, vinha o arroz, que aqui num dá o arroz, o feijão a gente tinha, o milho a gente tinha, a batata a gente tinha e a macaxeira e a farinha. Então o resto das coisa a gente tinha que buscar na cidade. Vendia uma mercadoria e comprava outra<sup>147</sup>.*

E dito isso meneou a cabeça para o lado ensejando um olhar distraído, passando a rememorar sobre as idas à cidade “nas costas do cavalo com uma carga de macaxeira no saco”. Às vezes ela ia, às vezes os meninos, quando já ficaram grandinhos, com 12 ou 13

<sup>144</sup> Esse homem foi embora com pouco tempo, morava no lado da usina.

<sup>145</sup> Empresa contratada para prestar serviço de segurança e limpeza da área tombada, pertencente ao mesmo capitão do Exército que treinou os primeiros homens a comporem a guarda florestal da Serra da Barriga. A All Serve quando do seu contrato com a FCP ficou responsável pelos 16 funcionários (10 guardas e 6 agentes de limpeza).

<sup>146</sup> Responsável exclusivamente pela limpeza do posto de observação da guarda florestal.

<sup>147</sup> Diz Beatriz Heredia que “o cultivo dos produtos agrícolas é fundamental para o consumo familiar”, através da venda deles é possível a aquisição de outros bens, às vezes essenciais, às vezes complementares, para a casa. Desta forma, é o comércio/negócio uma mediatização com a cidade, com a rua, e uma necessidade.

anos<sup>148</sup>. Enquanto isso seu Lindoval ficava trabalhando na construção da casa. Silenciou por alguns minutos, os olhos fixos no horizonte. De repente, soltando um largo sorriso entrecortado por gargalhadas, dona Jane me disse:

*- Minhas lembranças é disso aí que eu falei, que a gente trabalhava, tudo alegre, tudo unido. Às vezes eu levava pra roça o feijão e a carne e, às vez, o arroz, o arroz nunca faltou, não. O macarrão sempre eu num gostava muito não, porque o macarrão precisa mais, precisa uma coisa e o arroz é só cozinhar, escorrer, e, às vezes, nem escorria. Nós comia no roçado, ia de manhã, só chegava à tarde. Já levava a cavalo, que a gente num tinha cabra. Inda inventei de criar umas cabrinhas, mas num deu certo. As galinhas botava a comida bem cedo. E era tudo mais farto. As galinhas só viviam mermo no mundo e eu num criava. Eu criava, porque eu trouxe um monte, eu trouxe um bocado de galinha da cidade<sup>149</sup>. Aí era assim, senão quando chegava o verão os turistas vinham atrás de um frango, de uma coisa. Mas o Zezinho tinha aí um barzinho, né, um negocinho de vender<sup>150</sup>. Aí, às vezes, ele ficava fechado, aí chegavam os turistas: - “Mas num tem nada?”. Ele num tinha, eu já tinha.*

Foi daí que Dona Jane percebeu que poderia ganhar um “dinheirinho” com os turistas e ter outro meio de sustento. Até as crianças podiam ganhar um trocado.

*- Sempre tinha gente, tinha época aqui que as meninas só guiando os turistas. Assim, andava atrás dos turistas com onze, doze anos. Se tivesse uma florzinha dava aos turistas. Elas ganhavam cinquenta, quarenta reais toda semana, toda semana... Do novembro, a partir de setembro, outubro já começavam a vir... Já tinha um meio de comprar um lanche pra elas, alguma coisa, eu já tinha. Só que a gente proibia, num era legal, era pra deixar os turistas tranquilo, mas menino é teimoso, menino quando ver dinheiro se amostra. Às vezes se juntava com os meninos de Dona Carminha, a finada. Pegava briga, porque uma ganhava dois reais e num dividia, aí pegava briga. Oia, pense na... Era bom na época e ao mermo tempo era ruim, por causa que menino briga demais. (...) Aí pronto, de lá pra cá as meninas dela [de dona Caminha] foram se saindo, se saindo, aí foram menalizando<sup>151</sup>. As*

<sup>148</sup> Ajudar o pai nos negócios, nas atividades da rua, é responsabilidade dada aos rapazes, a fim de que aprendam a organizar uma casa e um sítio. Portanto, é uma atividade masculina, porém, não exclusivamente, depende muito das circunstâncias que a família vive ou da situação que se encontra, podendo ser assumida pela esposa ou por uma das filhas mais velhas, quando necessário (HEREDIA, 2013).

<sup>149</sup> Os bichos de terreiro funcionam como um complemento da renda, ele são de responsabilidade da mulher, enquanto o pesado do roçado é do homem (HEREDIA, 2013).

<sup>150</sup> Esse barzinho ou venda Seu Zezinho tinha de muito tempo, desde que se intensificaram as visitas para a Serra da Barriga. Ele aproveitou a casa que comprou do irmão e que estava abandonada. Era do tempo que as pessoas da região e de outros cantos da Serra subiam para comprar carvão, macaxeira e farinha.

<sup>151</sup> Diminuindo.

*minha também se saiu, porque passaram três anos no meio do mundo, na casa d'um, na casa d'outro. Eu ia atrás, trazia pra casa. Quando começou essa história de política foram fazer campanha pra candidato e, oia, sei não, sei que era tudo, tudo meia banda.*

Ela então abaixou a cabeça e sussurrou, como se, na verdade, nem ela mesma quisesse ouvir o que ia me dizer: *“Essas meninas fizeram muita coisa errada, andaram com homem pela cidade. Iam pra escola, mas num iam. Tudo criada na Lei de Deus e assim”*. Foi aí que ela me contou que frequentava a Assembléia de Deus, desde 1985, antes de ir morar na Serra da Barriga. Seu Lindoval e os filhos também, mesmo os que hoje moram fora.

*- Eu me decidi pra Jesus. O Lindo também, um ano depois. Os meninos todinhos nasceram no Evangelho. Ensinei tudo a eles, o que aprendi ensinei tudo a eles. Isso que eu aprendi eu ensinava e eles ouviam. Mas muito se desviaram por causa do acesso, porque é difícil, não tem experiência com Deus. Tem comida na mesa, tem caminha, tem casa, tem ar pra respirar, tá bom, tá jovem, é isso. Mas pra gente que sabe o que é a vida do mundo, se pecar e num pedir perdão, a gente vai pra o inferno. A gente tem cuidado nisso. E isso eu ensinei a eles, mas eles num deram ouvido. Primero se prostituíram, dançaram, farraram. Uma ainda levou um acidente por causa da desobediência, a outra num foi acidente, porque filho é benção, mas se embelezou pelo trabalhador daqui e pegou aquela menina pra nós criar<sup>152</sup>. Tudo é desobediência pra quem num obedece a Deus.*

Ela me explicou em outra conversa que a causa dessa “desobediência” toda dos filhos está no fato da Serra ser uma terra “empatada”, ou seja, que está impedida de ser trabalhada, de ser realocada para a construção da morada dos filhos. A isso se soma à falta de acesso aos serviços públicos básicos (saúde, educação, trabalho, entretenimento) no lugar e a distância da cidade. De forma que quando os jovens passam a ter idade de “entender das coisas” já pensam em se “juntar com mulher, com homem e ter filhos”, mas isso já pelo “mei de mundo”, em outro lugar onde tenham “condições de viver”.

E se refazendo das tristes reflexões, se recompôs voltando o olhar aos céus e me falando da vizinhança. *A vizinhança é boa, graças a Deus. Num tenho nada o que dizer não. Dona Dilu é uma pessoa muito boa. As meninas iam e comiam lá, às vezes. Trazia, trazia assim uma coisa que eu num tinha, uma banana, um... Porque banana a gente veio ter banana logo no início. (...) Aí, às vezes, a gente nem tinha banana, chegava comprar*

---

<sup>152</sup> Quando desliguei o gravador dona Jane me contou que uma filha tinha sido esfaqueada pelo ex-namorado, que era um “perdido”, andava fazendo arruaças pela cidade e vivia bêbado; a outra teve um caso com um homem que trabalhou na reforma do parque e ficou grávida, mas como ele era “amigado” (tinha uma relação séria com outra mulher) não assumiu a criança, que hoje é criada por ela e seu Lindoval.

*banana, pra comer com farinha, que eles fazia farinha, nós também fazia farinha, num faltava nada não. E também dos outros num tenho o que dizer, né. Num tenho o que dizer de jeito nenhum. Minha relação sempre é com os vizinhos daqui [as outras quatro casas]. Com o pessoal que fica mais próximo. Mas a gente tem também relação lá fora.*

#### *2.4 Parentesco, moradia e sociabilidade*

A “relação lá fora” a que dona Jane se refere são as interações mantidas com os moradores do lugar que não estão situados ali no topo da Serra da Barriga. O elemento relacional é principalmente forjado pelos laços de compadrio (parentesco ritual, constituído), parentesco consanguíneo e por afinidade, através do casamento, mas também pela espacialidade das casas. A rede de interações permite instituir a Serra da Barriga não apenas como território camponês, mas como lugar, que não é qualquer espaço, é um chão de morada, um local permeado de valores familiares e de laços de solidariedade imbricados entre si (KLAAS WOORTMANN, 1990; TUAN, 1980). Devido à dispersão física das casas as famílias formam dentro dessa rede de interações grupos de relações ou subgrupos de interação, onde determinadas famílias apertam os laços entre si.

A divisão dos grupos domésticos pelo casamento dos filhos corresponde tanto à instalação de novos sítios como ao abandono do lugar, abrindo as portas para a entrada de outras famílias, tornadas parentes pelas relações de reciprocidade e compadrio. A figura 5 mostra a localização das famílias na Serra da Barriga<sup>153</sup>.

Os grupos de relações ou subgrupos de interação dentro da rede de relações e reciprocidade são moldados por três fatores: a proximidade física, a consanguinidade, a afinidade e a religião. Assim pela ótica da proximidade há o grupo formado pelas famílias F1, F2, F3, F4 e F5, F6 e F7; o segundo grupo é formado pelas famílias F8, F9 e F10; e, o terceiro grupo é formado pelas famílias F11, F12, F13 e F14.

Pelo prisma da consanguinidade as famílias se reagrupam nos seguintes grupos: as famílias F4, F6 e F7, as famílias F1, F2, F3 e F4, as famílias F8 e F9. Há relação de afinidade (pela instituição de casamento) entre as famílias F11, F12, F13 e F14 e as famílias e F5 e F11. Já do ponto de vista da religião encontramos o grupo dos evangélicos, que são as famílias F3, F4, F5, F6 e F7.

---

<sup>153</sup> Por razões éticas não relaciono os nomes dos entrevistados, mesmo os fictícios, com a localização das suas casas na área.



Figura 5 – Localização das famílias na Serra da Barriga

Essas subdivisões são importantes para entender a quem se recorre primeiro quando se precisa de ajuda, visto que no geral são todos família, só que uns mais que os outros, como deixou claro seu Clemente. Embora o familiar também seja o vizinho mais próximo, como mostra a figura 5, ele é o último a ser procurado quando se precisa de algum tipo de

ajuda. Para as famílias evangélicas se recorre primeiro aos “irmãos”<sup>154</sup> da igreja, a Assembleia da Missão<sup>155</sup>, depois ao vizinho e/ou ao parente consanguíneo. Para os católicos ou sem religião é o inverso: se recorre primeiro ao vizinho, sendo ele ou não do mesmo sangue.

No caso das famílias que moram dentro do parque há também que se observar, além disso, que o vizinho ou parente também está impedido de roçar, portanto, não há como lhe pedir ajuda para o roçado ou dinheiro emprestado. Mas é possível receber dele o compartilhamento da refeição, de algo que conseguiu comprar por que alguém em casa trabalha fora, ou é funcionário do parque ou porque é aposentado. Também acontece de se recorrer ao vizinho distante, que mora fora da área do parque, porque este mantém o seu roçado mesmo com a fiscalização rotineira da guarda florestal e as reiteradas visitas da polícia federal. Estas pessoas sempre têm para doar, ou vender por um preço simbólico, uns quilos de macaxeira para consumo próprio, ou até umas cargas de banana ou laranja para um pai de família fazer um “trocado” na feira.

As famílias evangélicas frequentam a Igreja, que tem duas sedes, uma no sítio Recanto, cerca de 4km descendo do topo da Serra (ponto que os moradores chamam de pé da Serra) e outra a mais ou menos também 4 km, descendo por uma das encostas que dá na fazenda Açucena, base da Serra da Barriga. O fato de os membros destas famílias se tratarem como “irmãos” aperta ainda mais os laços entre eles, visto que a crença e o ambiente religioso os colocam diariamente em contato, realizando tarefas comuns<sup>156</sup>. O que não significa dizer que entre esses e os católicos confessos e os que se consideram sem religião (ou “do mundo”<sup>157</sup>) não haja também uma relação de reciprocidade ou entre iguais.

A religião, embora seja motivo de algumas discussões entre eles, não chega a ser um ponto de conflito, até porque é a “cultura bíblica”, evangélica ou católica, como citada por

---

<sup>154</sup> Termo usado dentro de algumas igrejas evangélicas para designar a relação entre seus membros.

<sup>155</sup> Essa prática religiosa foi instituída com a chegada de dona Jane e seu Lindoval, evangélicos de longas datas. A conversão das famílias católicas do lugar se deu, parece-me, que pela necessidade de resistir às agruras, criadas pelo governo e Movimento Negro na área. Na fala das pessoas que frequentam a Assembleia da Missão é possível sempre identificar discursos e tons de resignação quanto às dificuldades que se tem passado naquele lugar.

<sup>156</sup> A igreja tem culto de segundo à quinta toda noite e sábado e domingo à tarde e à noite. Além dos cultos, os horários da manhã do fim de semana são destinados ao trabalho nas obras assistenciais da igreja, geralmente mutirões de ajuda a moradores carentes, onde as mulheres e homens têm papéis distintos. As mulheres tratam de organizar feiras e angariar donativos (roupas e alimentos), os homens cuidam da construção ou reformas das casas, angariando braços de trabalho e material de construção (tijolo, areia, palha, madeira).

<sup>157</sup> Termo usado pela comunidade evangélica da Serra da Barriga para designar aqueles que dizem não seguir religião nenhuma.

Gilberto Velho (1995) e reafirmada por Klaas Woortman (1990), que também garante a interpretação do mundo da vida, a tradição e a unidade através de uma mesma ordem moral<sup>158</sup>.

Para as famílias evangélicas a igreja é o principal espaço de sociabilidade. Porém, para os não-evangélicos sobram poucos espaços para bater papo. São os grupos de relações e subgrupos de interação, como mostramos anteriormente, que permitem que estes locais surjam: é a varanda da casa do vizinho/parente que se torna local de conversação. Para os que moram no topo da Serra, no parque, existem alguns locais de sociabilidade privilegiados como a varanda da casa de dona Jane, que é larga, extensa e com bastantes bancos e cadeiras, onde se é possível recostar para um bom papo. As reuniões ali acontecem geralmente no fim da manhã e no fim da tarde, perto do intervalo do almoço, isso para os funcionários que moram ali em cima. A casa de farinha, que não funciona desde a instalação do parque, também é um ponto de encontro bem requisitado, especialmente quando o sol está forte.

Um local onde sempre se vê acontecer encontros esporádicos é a rodagem, a estrada (estrada do matadouro) que leva até a cidade. Como apenas 3 moradores dos 14 possuem transporte (Pedrinho, Zezinho e Neto) é possível sempre encontrar alguém perambulando por ali, para ver se arranja uma carona para a cidade ou para casa.

O único momento que funciona como ponto de encontro geral são as reuniões com os representantes da Fundação Cultural Palmares, porém, estas só ocorrem, no máximo 2 vezes por ano, quando acontecem. No entanto, a circulação de moradores que são também funcionários do parque (guarda florestais ou agentes de limpeza) também permite que todos estejam atualizados do que se passa na localidade e nas discussões do governo.

A feira é especialmente o momento e espaço de encontrar os vizinhos e compadres distantes. Ir à feira é um ritual que começa às 5h da manhã com o ritual de “embonecamento”<sup>159</sup> das meninas e mulheres. Depois a descida até a parada onde passam os transportes que levam até a cidade: kombis, caravans e caminhões - o primeiro momento dos encontros - ou a carona de um vizinho que tenha carro, como seu Zezinho e Pedrinho. O segundo momento é na feira, nas barracas de café e lanches, as únicas abertas às 6h da manhã. O retorno nos mesmos transportes também permite novos encontros. A passagem de

---

<sup>158</sup> Essa moral, como demonstra Klass Woortman e Ellen Woortman em seus estudos sobre outras comunidades camponesas do Nordeste, está baseada no *habitus*, que orienta os comportamentos desejados, as escolhas de alianças, as estratégias para manutenção/ampliação da terra-patrimônio, os “usos sociais do parentesco”, para utilizar a expressão de Bourdieu (2009). É através desse “senso prático” que se estabelecem as relações e se constrói o território camponês.

<sup>159</sup> Embelezamento, cuidados pessoais.

ida e volta até a cidade custa dez reais, o que é muito mais barato que pagar um mototaxista ou alugar um carro, o que custaria entre quarenta e oitenta reais.

Desde a inauguração do parque como museu (construção de prédios semelhantes aos que existiam no Quilombo dos Palmares) que a feira ganhou, exclusivamente, para 8 das 14 famílias residentes na área tombada a conotação apenas de passeio e compras das “precisões” do mês, pois suas roças foram totalmente proibidas, o que as impede de irem à cidade no sábado também para ganhar um trocado.

Um ou outro que ainda vende uma banana, uma macaxeira geralmente compra de algum vizinho, que ainda tem um “restinho de terra fértil” ou daqueles que ainda conseguem autorização para trabalhar porque estão numa área onde os turistas e as autoridades não passam (como a área onde moram as famílias de seu Laurindo, seu Zenon, seu Onório, seu Timóteo, Neto e Lauro). Esses que ainda cultivam sempre que sabem de algum compadre “precisado” enviam-lhe alguma carga de macaxeira ou fruta, que, a depender do tamanho, pode ser tanto consumida como comercializada.

A maioria das famílias sobrevive ou complementa a renda com o trabalho que executam fora da Serra da Barriga, na construção civil ou nas lavouras de fazendeiros, como seu Zezinho, Pedrinho, seu Lindoval, seu Onório, seu Zenon e Lauro, ou sobrevivem da aposentadoria, como seu Clemente e seu Zuzu, ou ainda como funcionários do parque (agentes de limpeza), como Salu, Carlito e dona Jane (a única mulher agente de limpeza)<sup>160</sup>. Outros sobrevivem apenas do que produzem em seus sítios, como seu Timóteo e seu Laurindo, os demais se não trabalham fora, fazem bico pelas redondezas, como seu Janio e seu Timóteo.

Mesmo diante de toda essa situação de privação há reiteradas tentativas de se fazer revigorar e retomar o trabalho nas terras abandonadas. Todos sabem onde está a roça de cada um e o trabalho que está no meio da capoeira, que vez ou outra é cutucada para não se perder de vez a terra, como se essa ação funcionasse como esperança e um ponto de apoio para a resistência (se já não é ela mesma latejando). Ou melhor, este ato representa o dever de memória que atualiza a identidade e os laços com o lugar, que não deixam a tradição e a história morrerem.

---

<sup>160</sup> No período da pesquisa ambos estavam de benefício por causa de problemas na coluna. Tendo assumido seu Janio e Wanderson, seu filho, morador do sítio Recanto.

Mexer na terra, então, é atualizar a história de Seu Clemente, o filho mais velho de seu Porfírio, que logo após a morte do pai, assumiu o lugar de “cacique”<sup>161</sup> da Serra da Barriga, aquele que guarda as memórias mais antigas da terra, quando chegou esse e aquele outro, nessa e naquelas circunstâncias, como se ele fosse o velho Vitorino para os camponeses do Zabelê (sertão do Piauí) estudados por Emília Godoi (1999), uma espécie de suporte espacial e de base da experiência e memória fundadora.

Funcionam, assim, Seu Clemente e o pai não apenas como os primeiros homens que entraram ali, mas, de certa forma, como a própria origem, o ponto gerador da territorialidade local, como explica Rogério Haesbaert (2007, p.38-46) quando afirma que um território também é fundado psicologicamente e emocionalmente, de forma que uma experiência ou relação com outra pessoa, ambiente ou animal pode ser eleita como um lugar de reconhecimento, onde se amparam as memórias que merecem ser guardadas, onde se pode reconhecer e até originar a própria história.

As memórias do lugar estão incrustadas, dessa forma, tanto na relação entre as pessoas como na terra, no local onde cada um levantou sua casa e botou sua roça, na configuração do espaço como era antigamente. Essa configuração ainda é bem viva na mente de cada morador do lugar. Eles lembram a extensão do seu trabalho, dado não em hectares, mas em tarefas<sup>162</sup>, os limites da terra com o vizinho, estabelecidos por um pé de pitomba ou de limão, um cajueiro ou um bambuzal, uma mangueira ou um desvio na estrada, ou mesmo pelo tipo de cultivo que havia no local, se macaxeira, milho, abóbora.

Cada escaninho de terra revolvida, limpa para o roçado está pulsante e é claramente visualizado pelos moradores quando lhes pergunto sobre antigamente. Embora a capoeira já cobrisse boa parte do que antes eram covas de batata ou mandioca, do que já fora um cercado para os cavalos, um chiqueiro ou um pasto para as cabras e já houvesse ali bruscas transformações da paisagem trazidas não pela ação do tempo, em vista do não trabalho da terra, mas pela mão do governo, cada centímetro de espaço era bem identificado e ainda tinha uma função/papel na vida daquelas pessoas. A memória se encarregava de restabelecer a imagem original e o valor daquele pedaço de chão:

*- Ali naquele mato tem as covinhas de macaxeira de seu Clemente, seu Zezinho, dona Ritinha e mais uns tantos, ali logo depois daquela mangueira. Conte uma, duas, três árvores, a terceira é a mangueira da família deles. Foi a mulher de seu Porfírio que*

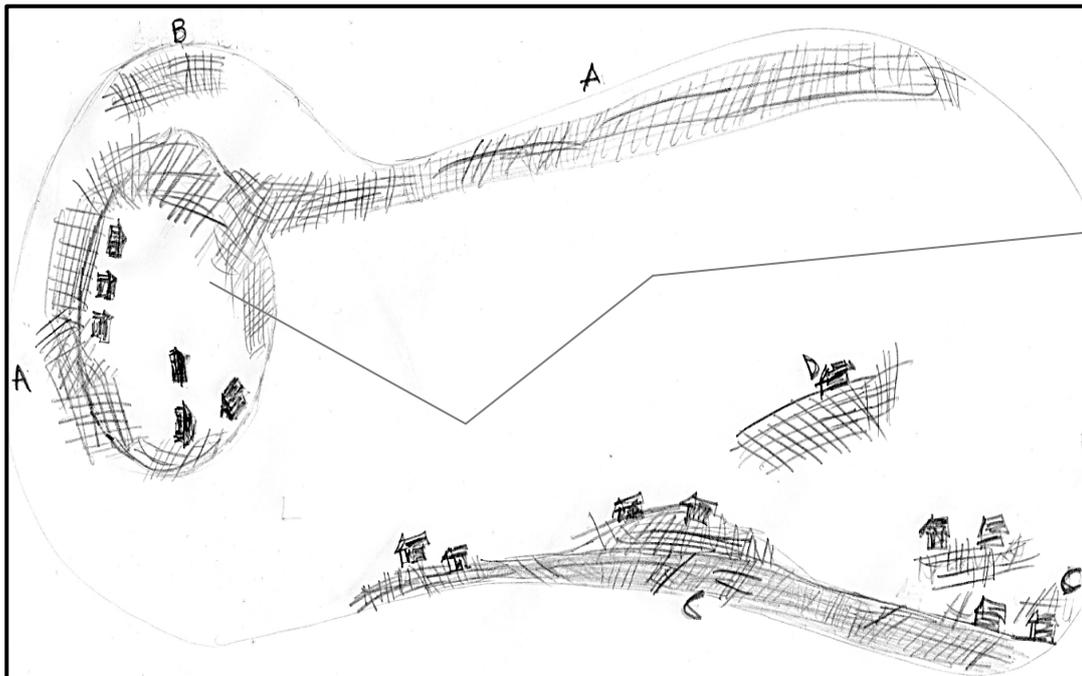
---

<sup>161</sup> Termo usado por Seu Clemente para se referir ao conhecimento que tem daquela área e daquela gente pelo tempo que mora ali.

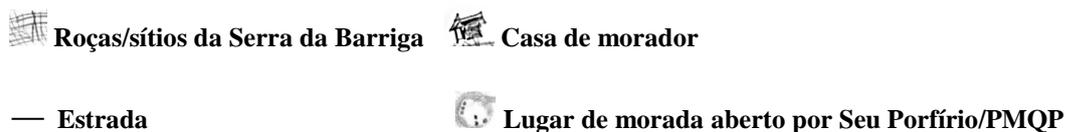
<sup>162</sup> Uma tarefa equivale a 0,03 hectare.

plantou. Ela sabia que a terra era boa, por isso marcou ela. Ninguém pode mais trabalhar lá, mas é deles. É tudo trabalho deles, contou-me seu Lindoval sobre uma parte da estrada tomada em grande parte pelo mato rasteiro.

O mapa, feito por ele, mostra como o espaço era dividido entre chão de morada e terra de trabalho, como na época que não eram “cativos” do governo.



**Figura 6: Área tombada da Serra da Barriga com a localização das casas, roças e sítios dos moradores dentro das antigas propriedades de fazendeiros locais**



A área A é propriedade de Lula Pinto, a área B propriedade de Geraldo Pontes, a área C propriedade de João Lyra (Usina Laginha) e a área D era de propriedade de João Bernardino. Trechos de terra das propriedades desses 4 fazendeiros constituíram o território camponês tombado na Serra da Barriga. Assim, para constituir morada ali era necessário ser trabalhador ou morador de um deles, como o eram seu Porfírio e os filhos e os pais de seu Zenon e seu Timóteo, praticamente na mesma época.

Adquirida a posse com um desses fazendeiros o que se seguia era a sua transmissão para os filhos, através da divisão entre os homens, passando, então, a ser acessada pelo parentesco. Apenas as mulheres, como dona Rita, não recebiam terra para morar, ela morava

e trabalhava nas terras do pai, mesmo quando casada. As terras que possui foram herdadas por ela e o marido com a morte do pai.

Seu Zezinho, o filho mais novo de seu Porfírio, além da terra que lhe foi destinada logo quando casou, comprou as terras do primeiro irmão que deixou o lugar. Seu Clemente e o pai amealharam as do segundo irmão que partiu. O terceiro filho que partiu não teve a quem vender as terras e repassou para um rapaz da capital, com quem efetuou de início uma troca (a morada da Serra pela morada de Maceió) e depois a venda definitiva para seu Lindoval, o primeiro ali em cima que não era da família.

Pedrinho, filho de Tonho, o que vendeu às terras para seu Lindoval, foi criado por dona Rita, de quem ganhou um pedaço de chão para morar e trabalhar logo que casou. A tia já não pôde fazer isso nem pelo outro sobrinho que criou (Petrúquio) e nem pelo filho, Wanderson, que se mudou para o sítio Recanto quando se casou. O lado bom da mudança do filho, embora ela o quisesse ali pertinho, foi que ganhou dos sogros dele, moradores desse sítio, um espaço para plantar umas roças de milho, onde trabalha todo dia com o marido.

A compra da posse também foi a forma pela qual chegaram seu Zuzu e o filho Neto e seu Laurindo e os filhos. Apenas Dona Carminha, a sogra de Salu e Carlito, adquiriu terra através “do estilo de se fincar”, ou seja, através da ocupação da área. Essa forma de adquirir terra é recriminada especialmente pelos mais velhos, que dizem ser isso o velho estilo da invasão, “coisa de gente que não gosta de trabalhar”, como afirma seu Timóteo:

*- Compadre Salu e compadre Carlito foram simbora atrás de seu Teodoro lá no Frio, atrás de terra e de casa. Tão morando com os sem-terra. Passam a semana lá. Cada um numa terra invadida da fazenda de João Lyra. Isso né coisa de homem trabalhador, não. Né, não! Eu vou me prestar a sair de minha casa pra pegar o que é dos outro. Não, não. Vou é largar a foíce, queiram ou não queiram. Mas invadir num vô, não.*

Na área do PMQP as roças ou lavouras brancas ficam à certa distância da casa (nos pontos A e B), enquanto os sítios<sup>163</sup> ficam logo em seu redor, no terreiro e na entrada (ponto A). No caso dos moradores do ponto C e D as roças e sítios estão em volta da casa, de forma que as primeiras ficam próximas à casa e os sítios, bem maiores que a área de roça, pouco mais afastados.

---

<sup>163</sup> As roças ou lavouras brancas são de macaxeira, mandioca, milho, feijão, batata e os sítios de laranja, banana e outras árvores frutíferas de menor consumo ou venda, como jambo, pitomba, limão, caju. Essa distinção comumente feita entre roças e sítios, embora o sítio também assuma o sentido de toda a terra trabalhada e espaço de reciprocidade entre parentes e compadres, é bem comum entre os camponeses nordestinos, afirmam Klaas Woortman (1990), Beatriz Heredia (2013) e Maria Isaura QUEIROZ (1973).

Nos pontos A (cerca de quase dois terços da área tombada) está o maior número de roças, pertencentes aos antigos foreiros de Lula Pinto, moradores tanto de dentro da área tombada como de fora dela. No lado B (também chamado de cabeceira da Serra) estão as roças de alguns moradores do parque que as estenderam simultaneamente para estes outro espaço ainda durante o processo de desapropriação pelo governo, terras que foram posteriormente trocadas ou ocupadas por novos moradores. Nos pontos C e D estão a casa e o “trabalho” de moradores que chegaram entre 1959 e 1962.

O círculo situado à esquerda do desenho, entrecortado pela linha da estrada e cercado de roças, é a parte alta e plana da Serra da Barriga, fundado como morada pela família de Seu Clemente e local onde foi construído o Parque Memorial Quilombo dos Palmares. Embora nele estejam representadas seis casas de moradores, apenas cinco são habitadas, é que uma delas pertence ao filho de Seu Zezinho, Waldeney, que ainda mora com o pai.

A estrada do matadouro ou “rodagem”, ou ainda a “linha do caminho”, está representada pelo traço, ora reto, ora inclinado, no meio do desenho. As casas dos moradores, 14 casebres, sendo 7 de taipa<sup>164</sup> e 7 de alvenaria, são os retângulos dispersos pela figura, localizadas de acordo com a relação que mantinha com uma ou outra grande propriedade<sup>165</sup>.

Todas as casas têm energia hoje, mas nem sempre foi assim, o processo de iluminação residencial é recente. Para os moradores que residem dentro do parque a energia provinha das suas instalações, sem que pagassem nada por ela. Porém, por volta da década de 90, a CHESF – Companhia Hidroelétrica do São Francisco – levou a luz para o lugar e mais um benefício: as casas de taipa foram reformadas, na verdade, refeitas em alvenaria, sendo grande parte dos recursos patrocinados pela companhia, cabendo aos moradores pagarem por um ou outro detalhe que queriam incorporar à nova estrutura. A ação fazia parte de um convênio entre a CHESF e o Ministério da Saúde para combater a infecção pela Doença de Chagas, uma moléstia que ataca especialmente as pessoas da zona rural e que é transmitida por um tipo de mosquito que se aninha entre as frestas das paredes ou cobertas das casas de taipa.

A reforma realizada pela CHESF nas cinco casas de taipa do topo da Serra era parte de uma política pública que previa o melhoramento das condições de saúde no campo<sup>166</sup> a

---

<sup>164</sup> Das oito casas de taipa seis têm cobertura de telha.

<sup>165</sup> Foram excluídos por Seu Lindoval as casas abandonadas de Dona Walquíria e de Seu Tiquinho.

<sup>166</sup> Segundo os moradores, o governo, à época, mantinha um programa de prevenção à doença de Chagas - problema de saúde muito comum na região porque o mosquito barbeiro se instala nas brechas do barro que

partir da reconstrução das casas de taipa. Isso era feito com custo mínimo para os moradores. Depois disso as casas não puderam mais ser reformadas, a não ser que viessem a se integrar a algum projeto turístico para a área, como aconteceu com uma delas, por volta de 2007, quando uma das famílias do parque solicitou a reforma da morada, especificamente a área externa (varanda), para atender a necessidade de alimentação dos visitantes, já que entre os quase 9km que separam a Serra da Barriga e a cidade não há nenhuma lanchonete ou restaurante. A solicitação foi bem aceita porque corroborou em parte com um projeto da administração, à época comandado pela secretária de turismo do Estado de Alagoas, que acenou com a inclusão dos moradores como informantes e receptores turísticos.

As casas dos moradores que residem fora do parque não tinham energia elétrica (oficialmente falando) até 2013, quando o Programa Luz para o Campo foi acionado por solicitação da FCP, após os moradores dos pontos C' e D fazerem um abaixo-assinado. Antes disso a energia provinha de uma gambiarra instalada na fazenda de Seu João Bernardino, pela qual pagavam um valor baixo e fixo mensalmente. Como, por consequência, não participaram do programa de iluminação e prevenção de saúde da CHESF e do governo, as casas dos moradores mais antigos que estavam situadas neste trecho da área tombada não foram beneficiadas com a reconstrução e até hoje, mesmo com vários relatos de visitas da defesa civil, as casas ainda são de taipa e estão em condições extremamente precárias (caindo uma banda ou outra).

A FCP e o IPHAN não permitem que as casas sejam refeitas em alvenaria ou reformadas, mudadas uma viga ou palha apodrecida ou mesmo tamponadas as frestas e buracos nas paredes ou chão – situação que é de tempos em tempos acompanhada pela Polícia Federal, que visita o lugar para avaliar se houveram mudanças. A alegação e justificativa dos órgãos é que a qualquer momento o morador pode ser relocado para outro lugar e a cabana ser totalmente destruída, acarretando, assim, um custo irreversível e desnecessário ao meio ambiente, já que qualquer uma das ações de melhoria desse tipo de morada é um impacto antrópico negativo.

Alguns moradores que chegaram depois da área ser apropriada pelo governo levantaram a casa de alvenaria com seus próprios recursos, enfrentando as determinações de

proibição da administração da área, quando ainda eram menos incidentes, eventuais, ou ainda porque contaram com a solidariedade de alguma autoridade<sup>167</sup>.

A Serra da Barriga é geograficamente composta por vários mananciais bem distribuídos geograficamente, de forma que todas as casas inscritas no mapa têm pelo menos uma ou duas fontes de água próximas, oriundas da maior bacia hidrográfica da Zona da Mata alagoana, o Rio Mundaú, que deixa desaguar seis riachos só ali em cima<sup>168</sup>.

Para as famílias que residem dentro do parque (ponto A) a principal fonte de abastecimento de água é a Lagoa dos Negros e uma “minazinha” que desce da cabeceira da Serra (ponto B). Para os que estão fora desta porção de terra, os que moram no entorno do parque (pontos C e D), a fonte de água está na Lagoa do Aleixo e na Lagoa do Grito (também chamada de açude), esta última fica dentro da terra de Seu Timóteo. Outras pequenas fontes de água também são encontradas no ponto C, chamadas bicas.

Quando após o tombamento se resolveu desenvolver o projeto de reflorestamento, iniciado com a implantação de uma estufa, e de turismo étnico foi necessária a criação de uma infraestrutura mínima de recepção. Foi com o intuito de irrigar as mudas de palmáceas e de construir lavabos para os visitantes do PMQP que a FCP instalou uma bomba d’água na Lagoa dos Negros. O sistema de encanamento, que levava a água daquele recanto mais baixo até o topo da Serra, evitava que os moradores tivessem que subir e descer várias vezes ao dia para realizar atividades como lavar pratos, roupas, tomar banho. Uma torneira para uso da comunidade foi colocada na parte externa dos lavabos, que são até hoje de uso exclusivo dos visitantes, permanecendo a maior parte do ano.

Por causa dos constrangimentos a respeito do uso da bomba da FCP, os moradores resolveram comprar uma outra, que ficava sob sua responsabilidade. Com isso o motorzinho, como chamam, é acionado todos os dias pelo seu Zezinho ou por Pedrinho, evitando que houvesse qualquer impedimento de distribuição diária de água nas residências do lugar, como acontecia constantemente quando se dependia do governo, seja porque o chefe da guarda esquecia ou não estava para ligar o equipamento ou porque quando quebrava passava meses para ser consertado.

Além desses motivos, a compra de um equipamento que pertence aos moradores e que está sob seu comando retira da mão dos administradores mais um objeto de poder sobre

---

<sup>167</sup> Situação retratada anteriormente de Seu Carlito e outras contadas por moradores, que para conseguir alguma liberação de atividade junto à FCP recorria ao Prefeito de União dos Palmares ou algum outro político ou pessoa influente.

<sup>168</sup> A face noroeste da Serra da Barriga é marcada pelos riachos Pichilinga e o Muquém, a face sudeste guarda a nascente dos riachos Mucuri e Açucena, além de ser cortada pelos riachos Cabeça-de-Porco e Rego Fundo.

aquelas pessoas. A posse de uma bomba d'água num ambiente que passa cerca de seis meses de estiagem indica uma retomada do controle do espaço e sua resistência em perdê-lo, tanto porque não dependem mais do abastecimento/favor do governo, como porque permite que driblem as agruras impostas pela natureza com a chegada do verão, mas especialmente porque demonstra que, em caso de necessidade extrema, todos se fazem um para defender suas moradas e sua continuidade no lugar.

Conseguir sanar estes e outros problemas do cotidiano é especialmente possível porque as 14 famílias de dentro da área tombada vivem no que Klaas Wortman (1990) chama de espaço de reciprocidade, que tanto é formado por um território de parentesco, onde parentes consanguíneos ou não assumem valor de iguais e se ajudam reiteradamente para se manterem no lugar que, mesmo eivado por impedimentos cruciais ao trabalho da terra, trabalho da vida, ainda o tomam por morada da vida.

No espaço-tempo da liberdade, o tempo de Seu Porfírio, o tempo “antes da chegada do governo”, o controle do território não precisava ser exposto ou cogitado, ele simplesmente estava ali, latente. O espaço-tempo do cativo, de se viver como escravo, o tempo “quando passou o tombamento”, ao contrário, solicita, roga continuamente que a territorialidade se apresente, que todos estejam prontos para a batalha pela terra, pela história, pelo patrimônio de seu trabalho. Essas concepções são lugar-comum na fala dos moradores, principalmente nas falas de seu Clemente, ele que é o mais velho e quem mais sente a perda, a morte da sua história empoleirada sob os temas dos impedimentos e do possível deslocamento.

De certa forma isso nos lembra os Nuer, uma tribo do Sudão estudada por Evans-Pritchard (1978), que marcam o tempo de acordo com a referência a algum parente ou com certas atividades/eventos sociais. A medida da extensão do tempo, sua duração e sua passagem, se dá, então, de acordo com o momento anterior ou posterior à chegada/existência desse parente ou de acordo com o acontecimento dessas atividades/eventos sociais. No caso dos Nuer o tempo também leva a espaços distintos, aldeia e acampamento, ora é tempo de um, ora é tempo de outro. No caso da Serra da Barriga não há distinção espacial física, mas imaterial: é que o espaço vivido que se ressignifica, se dobra, se investe de outro tempo, de uma outra época e história, com a chegada do governo e do Movimento negro – assunto do próximo capítulo.

# Capítulo III

## *Os herdeiros<sup>169</sup> do Quilombo dos Palmares*

*Eu sabia que um dia esses herdeiros de Zumbi iam tomar posse do que é seu.*

Seu Manu<sup>170</sup>

Há mais ou menos 30 anos lideranças do Movimento Negro em Alagoas e de diversos lugares do país subiram a Serra da Barriga para a sua “retomada simbólica”, para ocuparem a terra-testemunho da cultura e da resistência dos negros dos Palmares. O ato mais tarde oficializaria a instituição do patrimônio histórico-geográfico-paisagístico. Era a primeira peregrinação organizada ao lugar.

Rememoro Abdias Nascimento, Leila González, Abigail Páscoa, Januário Garcia, Vovô, Apolônio, Inazete Pereira, Telma Chase, Zumbi, Carlão, Mãe Hilda, Zezito Araújo, Marcelino Dantas, Edialede, Helena Theodoro, Olympio Serra, Carlos Moura, Ordep Serra, entre tantos outros que lá estiveram. A partir daí, tombamos, desapropriamos, tornamos [a Serra da Barriga] Patrimônio Nacional e Zumbi, herói nacional (CEERT, 2015).

O depoimento é de Vanda Menezes militante do Movimento Negro em Alagoas. O relato faz parte de uma entrevista dada ao Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT) em 2009, às vésperas da comemoração do 20 de novembro, dia Nacional da Consciência Negra<sup>171</sup>. Este trecho também integra o depoimento para o livro *Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*, publicado em 2007 pela Editora Pallas Atenas e o CPDOC da FGV. O livro é organizado por Verena Alberti e Amilcar Pereira e que trata sobre os “processos de socialização, esforços de organização, disputas por posição e por idéias, articulações internas e externas, definição de objetivos mais amplos, participação em movimentos internacionais e em órgãos governamentais de vários níveis” (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p.10) de lideranças dos movimentos negros no Brasil nas últimas décadas.

<sup>169</sup> O sentido de herdeiros aqui se refere à herança cultural e étnica, à memória do Quilombo dos Palmares e que está representada no espaço da Serra da Barriga enquanto palco daquele acontecimento histórico (CANDAU, 2012).

<sup>170</sup> Antigo morador da Serra da Barriga, filho de escravos.

<sup>171</sup> CENTRO DE ESTUDOS DAS RELAÇÕES DE TRABALHO E DESIGUALDADES. Lugar de negro é em todo lugar. Disponível em: <http://www.observatoriodenegro.gov.br/menu/noticias/201clugar-de-negro-e-em-todo-lugar201d-entrevista-com-vanda-menezes>. Acesso em janeiro de 2015.

Neste livro Angela de Castro Gomes recorda que Luís Inácio Lula da Silva, no início da década de 70, andava pelo ABC paulista como integrante de um sindicato que, poucos anos depois, lideraria movimentos grevistas importantes no contexto dos momentos iniciais de abertura política, assim como muitas entidades civis negras também se movimentavam intensamente no combate à discriminação racial. Especificamente em 1978 houve uma grande greve no ABC, que projetou Lula nacionalmente, o mesmo ano em que foi criado o Movimento Negro Unificado, MNU, em São Paulo, por causa do assassinato, em junho do mesmo ano, do trabalhador negro Robson Silveira da Luz. Não era o primeiro movimento, nem seria o último, porém, ele tentou coadunar associações de militantes negros de todo país numa organização forte e reconhecida nacionalmente para lutar contra os crimes de opressão e as manifestações preconceituosas e discriminatórias, ocorridas especialmente em ambientes de trabalho e de práticas de lazer, que chegaram ao seu auge nos últimos anos do regime ditatorial de Giesel.

Ambas as bandeiras de lutas convergiram porque, durante o fim da ditadura, o Partido dos Trabalhadores, PT<sup>172</sup>, assumiu decisivamente um lugar no combate de todos os grupos socialmente minoritários e oprimidos, levando a uma maior cooptação de aliados para um e outro lado e gerando muitos frutos quando o PT assumiu a liderança política no país, a partir de 2003<sup>173</sup>.

Vanda Menezes afirma que as primeiras subidas à Serra da Barriga decorreram no finalzinho da década de 1970, influenciados pelos manifestos e movimentações realizados em vários pontos do país em nome do recém-criado Dia Nacional da Consciência Negra. No entanto, os registros da militância encontrados no Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de Alagoas, NEAB, e também os moradores da Serra da Barriga apontam para uma data posterior ao anos 80. Registros do NEAB da UFAL mostram que em 1981 o Movimento Negro fincou sua marca na terra da Serra da Barriga: colocou a pedra fundamental do monumento em homenagem dos guerreiros do quilombo dos Palmares e começou a propagar oficialmente, com o apoio da Prefeitura de união dos Palmares, a (re)tomada da Serra da Barriga.

---

<sup>172</sup> Criado em 1980.

<sup>173</sup> Como a criação da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, o aumento das titulações de terras de quilombolas, a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, a Lei 10.639/03 que tornou obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nas redes públicas e particulares da educação, o estabelecimento das cotas raciais no ensino público superior entre outras conquistas, além de designar líderes e personalidades da luta do movimento para cargos de destaque, como Gilberto Gil a frente do Ministério da Cultura, de 2003 a 2008, e Ivair Santos no Conselho Nacional de Combate à Discriminação da Presidência da República, em 2004.

Documentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, INCRA, e do Instituto de Terras de Alagoas, ITERAL, relatam a chegada de seus técnicos e do Exército ocorreu em 1984 para fazer os procedimentos de reconhecimento e medição do perímetro a ser solicitado para desapropriação, a análise fundiária da região e a marcação da área a ser tombada.

A revista *Palmares* de outubro de 2008 uma edição comemorativa dos 20 anos da Fundação Cultural Palmares, traz uma entrevista com Carlos Moura, onde ele conta a história do surgimento do órgão desde a peregrinação simbólica de 1979: “Foi lindo assistir na primeira caminhada em 1979, ao raiar do dia 20 de novembro, Mãe Hilda montada num burrico subindo a serra. Liderando a militância, Abdias do Nascimento” (PALMARES, 2008, p. 8).

A religiosa Maria Neide Martins, 55 anos, conhecida como *Mãe Neide Oyá D'Oxum*, hoje moradora da Serra da Barriga, conta que a peregrinação<sup>174</sup> começou há muito tempo, antes mesmo da década de 70, mas não era feita com a finalidade de comemorar o 20 de novembro ou de saudar Zumbi dos Palmares e os guerreiros do Quilombo dos Palmares. Até porque antes do tombamento não se falava desse assunto abertamente (década de 70), tampouco não era nada fácil chegar no topo da serra.

*P - Como era a peregrinação à Serra da Barriga que a senhora participava?*

*MN<sup>175</sup> - Há quase 40 anos atrás não era uma estrada assim, era uma estrada muito estreitinha e toda vez que eu subo aqui eu tenho a impressão que ela era assim, bem mais assim [ela faz o gesto de um caminho íngreme] e a gente era, a gente passava ali na frente da casa do Mano [ex-prefeito e ex-governador], passava por aquela ponte. Aí vinha pra fazer “trabalho” escondido, porque ninguém podia fazer “trabalho”.*

*P – A estrada ia até lá em cima, onde hoje é o parque, no topo da Serra?*

*MN – Não, não. Não existia aquilo ali na realidade. Não era até ali porque não tinha casas onde... Eu tenho a impressão que era no máximo até aqui onde era o heliporto, por ali. Eu acho que a gente ia até por ali. Muito mato, muito mato, muito mosquito, mutuca, as abelhas mordiam a gente. Eu segurava na barra da saia, na mão das mulheres pra conseguir subir. Aí fui crescendo e assim vinha muito esporadicamente, geralmente a gente vinha mais na madrugada.*

*P – E o 20 de novembro já era comemorado?*

<sup>174</sup> Como ativistas e religiosos chamam a subida à Serra da Barriga no mês de novembro para fazer as oferendas aos santos do lugar e à memória dos negros que ali viveram.

<sup>175</sup> P é uma abreviatura para Pesquisador, assim como MN, para as iniciais da entrevistada, a Mãe Neide.

*MN – Nem se falava! Zumbi dos Palmares, história de Serra da Barriga?! Ninguém sabia de nada, num se falava do guerreiro, se falava nas escolas, sutilmente, minha filha. Coisa de nêgo num se falava dessa forma, como hoje você vai fazer um doutorado sobre o quilombo. Ousadia, né. No passado nunca houve isso. A gente sabe que é um direito, mas assim, quem era besta pensar sobre isso, quem ia estudar sobre nêgo rebelde, minha filha?*

Provavelmente a peregrinação afirmada por Carlos Moura, no lombo do burrico de Mãe Hilda e Abdias Nascimento, não foi até o topo da Serra da Barriga, mas num ponto antes uns 3Km. Por isso os moradores da época se referem à chegada das pessoas, de visitantes, falando em tombamento e em Zumbi dos Palmares somente por volta de 1984. Quando chegaram realmente ao topo depois da reforma da estrada que liga a Serra à cidade de União dos Palmares.

O fato de o negro retomar e retornar à Serra da Barriga, para Mãe Neide, é um reencontro com a sua ancestralidade, é um ato de culto às origens, posto que aquele solo guarda o gérmen de uma experiência com as divindades, com o sagrado do povo nagô<sup>176</sup>; é local de “trabalho espiritual”, um “santuário”.

*- Porque pra gente que é do santo isso aqui sempre teve um, um... pra gente aqui é onde tá concentrado a Florzinha, Ossanhe, a força do povo da mata mesmo, de Oxóssi tá aqui. Isso já se sabia que era aqui, antes de comemorar Zumbi. O santuário, a energia daqui pra gente que é do santo, isso aqui é tudo, né, num é na vista cultural, assim, assim de enfrentamento ao preconceito, à discriminação, do nosso herói negro. A gente vinha aqui atrás da nossa ancestralidade, de Oxóssi, entendeu? Era Ossanhe, era Florzinha, era Caboclo, entendeu? A gente vinha fazer trabalho mesmo na mata. Sempre foi um lugar sagrado, de muita força, muita energia, entendeu? E nunca, nunca vai deixar de ser, minha filha.*

Assim, para os religiosos de matriz africana o lugar tem uma dimensão e uma riqueza aquém da luta social contra o racismo e articulada em torno da mudança historiográfica do lugar do negro na história oficial, da conquista de poder político representados pela incorporação da Serra da Barriga ao patrimônio da nação. Isso fica claro quando pergunto o que há após o 20 de novembro e a religiosa me fala sobre a “depredação” e a “loucura” que se institui logo que as comemorações acabam, esclarecendo que ainda há muitas lutas e

---

<sup>176</sup> Nagô se refere ao que é de origem autenticamente africana, especificamente a uma determinada identidade étnica africana ou nação, ou à sua pureza (FERRETTI, 2001).

conquistas além do tombamento “no papel”, e entre essas tantas estão as que se situam dentro dos órgãos gestores da área<sup>177</sup> e do próprio Movimento Negro<sup>178</sup>.

*P – Mas, a senhora se referiu ao que acontece depois do 20...*

*MN – Depredação, minha filha. Os grupos que ficam, alguns, matam os pombos que a gente solta, vão usar droga, fica aquela loucura toda, aquele desrespeito, né. A gente tá lutando, né. A gente vai lançar... a gente já alcançou muita coisa. Agente já conseguiu que as oferendas fossem feitas pelo povo de Alagoas, a gente já conseguiu agora ter a liberdade de dizer o que a gente quer, a gente lutou pela verba ano passado, nos tiraram porque colocaram um monte de grupo de cultura de Pernambuco e esse ano a gente tá brigando pra que nosso povo entre, pra que todo mundo realmente se confraternize nesse dia.*

*P – Então os grupos vêm de fora?*

*MN – Vinham muitos grupos de fora. Ano passado vieram todos de Recife. Daqui foi somente o grupo do Pai Célio e o meu que entrou a pulso, eu brigando, que não é meu, é da escola [um centro de cultura negra e de qualificação profissional que ela mantém no bairro em que mora], eu só ajudo.*

*P – Mas quem faz a programação?*

*MN – É a Fundação Cultural Palmares, minha filha. Depois que foi tombado tudo, que a Fundação começou a tomar conta, eles começaram a tomar conta de tudo. Existe uma parceria com o município de União dos Palmares, com o Estado de Alagoas, mas assim, é uma coisa que a gente conversa, conversa, mas ainda come o prato feito que eles mandam. Mas agora tá, este ano que agora vai mudar.*

Parece, então, haver uma cisão no que se refere à simbologia e, especialmente, aos usos da Serra da Barriga pelo Movimento Negro. Isso ocorre especialmente entre os militantes que ocupam cargos estatais, que se investem da racionalidade técnico-burocrática, e os religiosos, preocupados com as manifestações da cultura unicamente.

*P – A senhora lembra como foi que começou essa ideia de reconhecer a Serra como um espaço do negro?*

<sup>177</sup> A Fundação Cultural Palmares (FCP) é o órgão primeiro responsável pela gestão da Serra da Barriga, seguido do IPHAN. Porém, além da FCP e do IPHAN, dependendo dos projetos e outras atividades estabelecidas para área pelos Termos de Cooperação Técnica, outros órgãos estatais assumem também a gestão da área, tais como a Prefeitura de União dos Palmares e o Governo do Estado de Alagoas.

<sup>178</sup> A direção da FCP é composta sempre por militantes negros desde a sua fundação em 22 de agosto de 1988 (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2008, p. 14), assim como seus representantes regionais, porém, cada militante a assumir o cargo acaba defendendo os ideais do grupo ou associação do Movimento Negro a que pertence. Por isso é comum que à cada nova direção diferentes rumos para o mesmo processo sejam tomados, especialmente em se tratando da Serra da Barriga.

*MN – Foi muita luta do Movimento Negro em si. Foi pouca participação das casas religiosas aqui, foi mais o Movimento. Na época era o professor Zezito, era Betinho, era a Vanda Menezes, entendeu? Foi luta, luta mesma da universidade, eles já ousavam fazer esse discurso. Então a gente deve, mas deve muito mesmo ao Movimento Negro de Alagoas o tombamento da Serra da Barriga, né. E o incentivo das casas religiosas também.*

Esse relato esclarece algumas razões para o tombamento da Serra da Barriga, usos simbólicos e científicos da terra (para dar maior credibilidade à posse do bem tombado) e construção do Parque Memorial Quilombo dos Palmares. Inaugurado em 20 de novembro de 2007, mas gestado e querido desde 1979, pelo ideal de resgate da história do Quilombo dos Palmares - razão maior para a superposição dos territórios negro e campesino e do emaranhado de significados projetados daquele espaço que interferem na vida da população local. A jornada se inicia com os motivos que desencadearam o nascimento do Dia Nacional da Consciência Negra, o esteio e justificação de todo esse processo, ou seja, com a organização, ainda durante os primeiros anos da República, da luta pelos direitos sociais da “Gente Negra” ou das pessoas de “côr ” (PEREIRA, 2010).

### *3.1 A trajetória do Movimento Negro (1930-1988) e a construção da consciência negra*

Amilcar Pereira (2010) em sua tese sobre a trajetória do Movimento Negro no Brasil, que existe uma diferença entre o movimento negro organizado na contemporaneidade e o movimento social negro organizado antes da década de 1970: a contraposição à teoria da democracia racial de Gilberto Freyre divulgada em seu livro *Casa Grande e Senzala*<sup>179</sup>, publicado em 1933.

Porém, antes ou depois de 1970, o Movimento Negro se apresenta como um movimento social que tem como característica singular a “atuação em relação à questão racial” (PEREIRA, 2010, p.80), embora ao longo de sua conformação que, é bom destacar, é bem heterogênea, tenha levantado outras bandeiras, como a luta pelos direitos das mulheres e dos trabalhadores. Isso se dá porque a luta contra o racismo vem atrelada à luta pelos direitos sociais, por melhores condições de vida para a população negra, ações que tivessem

---

<sup>179</sup> Gilberto Freyre (1998) apresenta neste livro a importância do hiato casa-grande-senzala na formação brasileira, uma intrincada relação de oposição e complementaridade que estruturavam a sociedade. O autor explicita o lugar e a função naturais de cada grupo cultural - europeus, especialmente os portugueses, o negro, oriundo das várias nações africanas, e dos diferentes indígenas que habitavam o Brasil - no funcionamento do jogo social e na organização política, destacando que desse imbricamento nasce uma nação miscigenada, enriquecida racial e culturalmente. A miscigenação é, portanto, uma característica, por si só, democratizante da sociedade.

“significação cultural, valor artístico e função social”, estratégias educacionais e pedagógicas da luta política, como afirma Abdias Nascimento (1997, p. 75).

Amilcar Pereira destaca que embora esta diversidade de bandeiras coadunadas em torno da luta contra o racismo e pela melhoria das condições de vida da população negra, e considerando a multiplicidade de estratégias, ações e formas de organização utilizadas ao longo do século XX poderia suscitar a ideia de utilizar o termo no plural: “movimentos negros”. Entretanto, o uso no singular - Movimento Negro - é, segundo Lélia Gonzales, exatamente

aquilo que o diferencia de todos os outros movimentos; ou seja, a sua especificidade. Só que nesse movimento, cuja a especificidade é o significante *negro*, existem divergências, mais ou menos fundas, quanto ao modo de articulação dessa especificidade (GONZALEZ, 1982:19 apud PEREIRA, 2010, p. 81).

Pereira explica também que o termo no singular é uma referência ao princípio político de busca por alguma “unidade” dentro da heterogeneidade e pluralidade que conforma o movimento, posto que há uma comunhão na perspectiva de atuação em prol da população negra. Assim como também é uma demarcação para o “movimento negro contemporâneo”, onde redes de relacionamento entre os militantes se constituíram nacionalmente, possibilitando a difusão de informações e elementos fundamentais para a organização do movimento de forma global. (PEREIRA, 2010, p. 96).

Joel Rufino dos Santos afirma que “movimento negro é, antes de mais nada, aquilo que seus protagonistas dizem que é movimento negro” (SANTOS, 1985, p. 287 apud PEREIRA, 2010, p. 82). Ele levanta a discussão sobre haver um Movimento Negro no sentido estrito e outro no sentido lato: o primeiro é aquele consagrado unicamente à luta contra o racismo; o segundo consagrado pela pluralidade e heterogeneidades, pela complexidade de mobilizações, manifestações e reações, de qualquer tempo e natureza, orquestradas por pretos e negros<sup>180</sup>.

Maria da Glória Gohn (2000) afirma que as mobilizações contra as condições de espoliação social existiam desde a fundação do Brasil fazendo com que grupos de naturezas diferentes se organizassem e se articulassem contra a dominação e a exploração econômica, inclusive citando o Quilombo dos Palmares como exemplo de luta e mobilização na época da Colônia (2000, p. 15) e, recentemente, contra a exclusão social.

---

<sup>180</sup> Joel Rufino explica que o termo preto é por ele utilizado quando o indivíduo é percebido pelo outro; e o termo negro quando o indivíduo percebe a si mesmo (1985, p. 303 apud PEREIRA, 2010, p.82).

Clóvis Moura (1993) afirmava que o sistema escravista colonial guardava em si mesmo o cerne da revolta, da contradição geradora da violência e das manifestações da massa escrava contra a sociedade. O núcleo dessa ruptura é , complementa, é

o quilombo como unidade organizacional e a quilombagem como processo de protesto radical permanece. As diversas formas de organização do escravo negro contra o instituto que o oprimia vai de manifestações espontâneas e que surgem de um acontecimento fortuito que poderá resultar no assassinato do feitor, pequenos grupos de assaltantes nas estradas, grupos guerrilheiros até as organizações estruturadas (...) com uma visão organizacional mais sofisticada e complexa (MUNANGA, 2004, p. 25).

Abdias do Nascimento, companheiro militante de Kabengele Munanga e Clóvis Moura, considera não só a quilombagem como enfrentamento militar, físico e social mas outras revoltas “da massas despossuídas” para abolir o cativo e para instituir a liberdade religiosa como as primeiras expressões do Movimento Negro no Brasil (NASCIMENTO, 1997, p. 108-109). Afirma ainda ele que

Não existe o Brasil sem o africano, nem existe o africano no Brasil sem o seu protagonismo de luta anti-escravista e anti-racista. Fundada por um lado na tradição de luta quilombola que atravessa todo o período colonial e do Império e sacode até fazer ruir as estruturas da economia escravocrata e, por outro, na militância abolicionista protagonizada por figuras como Luiz Gama e outros, a atividade afro-brasileira se exprimia nas primeiras décadas deste século sobretudo na forma de organização de clubes, irmandades religiosas e associações recreativas. (NASCIMENTO & NASCIMENTO, 2000, p.204 apud PEREIRA, 2010,p.82).

Amílcar Pereira afirma que o movimento negro no sentido estrito nasceu em 1931, com a fundação da Frente Negra Brasileira (FNB) em São Paulo, mas somente se conformou como tal quando se opôs ao mito da democracia racial divulgado pelas ideias de Gilberto Freyre sobre a harmonia das relações entre negros e brancos que influenciou fortemente a idealização de uma identidade nacional para o Brasil nas décadas de 30 e 40.

A criação da FNB se dá logo após a Revolução de 1930 e da chegada ao poder de Getúlio Vargas, que marcou o enfraquecimento das oligarquias cafeeiras paulistas no cenário político nacional, tendo apenas passado pouco mais de 40 anos desde o fim da abolição da escravatura (PEREIRA, 2010, p. 85). A esse respeito esclarece Abdias do Nascimento

a Frente Negra Brasileira reflete as intenções reivindicatórias de um grupo que até então vivera totalmente à margem da sociedade e que agora percebia a necessidade de arregimentar a sua massa para obter maior eficiência na efetivação dessas reivindicações. Para isso concorreu ao lado

das transformações sociais que então se processavam, a não-concretização das esperanças que os negros depositavam na Revolução de 30.

(...) Na verdade, a Frente Negra não nasceu num vácuo político-social, tampouco foi fruto de geração espontânea. Muito pelo contrário, constituiu a culminação de uma série de organizações que, desde o início do século, buscavam congregar os descendentes de africanos, sobretudo em São Paulo. Eram clubes, associações e órgãos de imprensa que, se de início apresentavam um caráter cultural-beneficente, logo evoluíram para a “arregimentação da raça”. Essa tendência pode ser constatada na ação de periódicos como o *Palmares* ou o *Clarim da Alvorada*, bem como na tentativa de se organizar um Congresso da Mocidade Negra, ainda nos anos 30 (1997, p.54).

Percebe-se, assim, como a “imprensa negra” que surge em São Paulo no início do século XX foi fundamental para a criação da FNB.

A luta organizada contra o racismo nasce às vésperas da Revolução de Trinta. Semi-intelectuais e subproletários se juntam em São Paulo, então caminhando rapidamente no sentido de se tornar a maior cidade do país, numa “imprensa negra”. Jornais como *O Clarim d’Alvorada* [fundado em 1924] e o *Getulino* [fundado em 1923], de Campinas – ainda hoje motivos de orgulho dos movimentos – denunciavam as discriminações raciais mais chocantes do nosso quadro urbano, no emprego, na moradia, na educação nos locais de lazer. Foi essa imprensa, o embrião da primeira instituição de luta contra o racismo brasileiro – apresentado então, eufemisticamente, como discriminação racial – a Frente Negra Brasileira. (SANTOS, 1994, p. 89)

Os produtos da “imprensa negra” eram veículos de informação constituídos por todo tipo de organizações e associações desportivas, culturais e artísticas, que surgiram em algumas partes do país desde o final do século XX, tendo objetivos semelhantes aos da FNB em São Paulo, mas com alcance em outros estados brasileiros do Nordeste ao Sul do país (PEREIRA, 2010, p. 86).

Nesse mesmo período, em 1926, merece destaque o Centro Cívico Palmares (CPP), organização que teria sido um marco para a mobilização política dos negros em São Paulo, antes mesmo da Revolução de 1930, e que contribuiu significativamente para a criação da FNB. O Centro Cívico Palmares

Assim chamado em homenagem ao quilombo de Palmares do século XVII (...) destinava-se a proporcionar uma biblioteca cooperativa para a comunidade negra. A organização logo progrediu e passou a patrocinar encontros e conferências sobre questões de interesse público (ANDREWS, 1998, p.227 apud PEREIRA, 2010, p.87).

A Frente Negra Brasileira, na continuidade do CCP, também promovia este tipo de atividade e de interesses, posto que mantinha escola, assistência social e jurídica, grupo de teatro, jornal, promovia palestras e bailes para coadunar as pessoas em torno da discussão de “assuntos da raça”. Em 1936 foi transformada em partido político e

Acabaria fechada, cerca de um ano depois, e juntamente com os demais partidos, pelo golpe do Estado Novo. Mas não passara em branco. Suas idéias e práticas, em conjunto com as de muitas outras organizações, como o Clube Negro de Cultura Social ou o Centro Cívico Palmares, ajudaram a forjar um novo tipo de afro-brasileiro, menos acomodado diante das manifestações racistas e mais competitivo no mercado de trabalho. As intervenções da Frente Negra na cobrança de salários de associados injustamente demitidos do serviço ou na correção de locatários que se recusavam a receber inquilinos negros ou que os despediam abruptamente, bem como em outras preocupações dos afro-descendentes no cotidiano, criou o sentimento de que ‘os negros já tinham quem os protegesse’ - o que redundou no extraordinário crescimento numérico do seu quadro de associados. ‘Se o fluxo daqueles movimentos continuasse com o mesmo ímpeto’, diz Roger Bastide, referindo-se ao impacto que sobre eles teve o golpe de 37, ‘ali estavam os germes para o rápido desenvolvimento de um sistema de solidariedade com base na cor’. O espírito da Frente Negra e das demais organizações dos anos 30 estaria presente na criação do Teatro Experimental do Negro, que fundei no Rio de Janeiro, em meados da década seguinte (NASCIMENTO, 1997, p.56).

É perceptível que, juntamente com a valorização da história do Quilombo dos Palmares como exemplo de luta dos negros no Brasil, as ações voltadas à educação e a valorização de estratégias como a organização de encontros, conferências, centros de estudos entre outras, ver se destacar a figura política de Abdias do Nascimento, também sempre presente nas diferentes fases de organização e manifestação contra o racismo e em prol da melhoria das condições de vida da população negra. Ambos, permeiam o cabedal de símbolos e personalidades representantes da luta do Movimento Negro.

Abdias participou como um jovem militante da Frente Negra Brasileira e em 1944 foi a principal liderança na criação do Teatro Experimental do Negro. Também em 1978 participou da criação do Movimento Negro Unificado (MNU) em São Paulo. Amílcar Pereira apresenta as três diferentes fases do movimento negro brasileiro, de características distintas, ao longo do século XX, em que Abdias do Nascimento participou ativamente: a primeira, do início do século até o Golpe do Estado Novo, em 1937; a segunda, do período que vai do processo de redemocratização, por volta dos anos 1940, até o golpe militar de

1964; e a terceira, por volta dos anos 70, impulsionada pelo processo de Abertura política, em 1974 (2010, p. 89).

A primeira fase teve como ápice a criação e a consolidação da FNB como uma força política em âmbito nacional. Essa fase foi encerrada após a implantação do Estado Novo em 1937 com o consequente fechamento da FNB, juntamente com todas as outras organizações políticas no país. A principal características do Movimento Negro é a busca pela inclusão do negro na sociedade, sem levantar bandeira pela transformação da ordem social (PEREIRA, 2010, p.89).

A segunda é marcada pela criação do Teatro Experimental do Negro (TEN), criado por Abdias do Nascimento em 1944, no Rio de Janeiro e o Teatro Popular Brasileiro, fundado por Solano Trindade, em 1943,<sup>181</sup> como as organização de maior expressão (PEREIRA, 2010, p. 91). Nesse período, os militantes se concentravam em afirmar a dignidade da pessoa de cor, em buscar o reconhecimento social e a igualdade entre os negros no intuito de realizar a inclusão da população negra na sociedade brasileira, ideais alimentados, especialmente, pelas experiências vindas do exterior entre as décadas de 40 e 60, principalmente da África e dos Estados Unidos (NASCIMENTO, 1997, p.84).

Quando o governo militar tomou o poder no país, aumentaram as repressões às mobilizações populares e a questão racial virou assunto de segurança nacional, sua discussão era proibida. Abdias do Nascimento foi acusado de “fazer a ligação entre o Movimento Negro e a esquerda comunista, e as coisas ficaram bem difíceis, afirma ele, já que também “era execrado pelos comunistas como fascista e racista ao contrário!” (NASCIMENTO, 1997, p.85)

Na terceira fase do Movimento Negro estabeleceram-se em âmbito nacional redes de relacionamento entre os militantes negros brasileiros e de outros países, por onde se deu a circulação de ideias e teorias africanistas, fundamentais para o fortalecimento e disseminação de uma cultura e da ideia de um povo (afrodescendente) que, pelo seu caráter híbrido, não se encontra circunscritos às fronteiras étnicas ou nacionais (PEREIRA, 2010; NASCIMENTO, 1997).

Esse africanismo ou africocentrismo, como fala Scott Allen (1999) emergiu como denúncia do “mito da democracia racial” e se firmou como um elemento fundamental para a constituição do movimento a partir da década de 1970. Encontra-se, se não em todos, mas

---

<sup>181</sup> Francisco Solano era um poeta e militante negro de Pernambuco que criou a Frente Negra de Pernambuco e o Centro de Cultura Afro-Brasileiro em 1936. E juntamente com Abdias do Nascimento fundou o Teatro Experimental do Negro (TEN), em 1944, no Rio de Janeiro.

pelo menos na maioria dos documentos dessa época a frase “por uma verdadeira democracia racial” ou “por uma autêntica democracia racial”, como afirma a Carta de Princípios do MNU (1978).

A “Carta de princípios” do MNU, de 1978, é um bom exemplo da definição do que seria um “movimento negro” e da negritude, bem como marca bem a diferença das fases anteriores.

Nós, membros da população negra brasileira - entendendo como negro todo aquele que possui na cor da pele, no rosto ou nos cabelos, sinais característicos dessa raça -, reunidos em Assembléia Nacional, convencidos da existência de: discriminação racial; marginalização racial, política, econômica, social e cultural do povo negro, péssimas condições de vida, desemprego, subemprego, discriminação na admissão em empregos e perseguição racial no trabalho, condições subhumanas de vida dos presidiários, permanente repressão, perseguição e violência policial, exploração sexual, econômica e social da mulher negra, abandono e maltratamento dos menores, negros em sua maioria, colonização, descaracterização, esmagamento e comercialização de nossa cultura, mito da democracia racial. Resolvemos juntar nossas forças e lutar por: defesa do povo negro em todos os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais através da conquista de: maiores oportunidades de emprego, melhor assistência à saúde, à educação e à habitação, reavaliação do papel do negro na história do Brasil, valorização da cultura negra e combate sistemático à sua comercialização, folclorização e distorção, extinção de todas as formas de perseguição, exploração, repressão e violência a que somos submetidos, liberdade de organização e de expressão do povo negro (...) Nos Solidarizamos: a) com toda e qualquer luta reivindicativa dos setores populares da sociedade brasileira que vise a real conquista de seus direitos políticos, econômicos e sociais; b) com a luta internacional contra o racismo. Por uma autêntica democracia racial! Pela libertação do povo negro! (SILVA, 2014).

Está aí disposta uma característica importante do Movimento Negro contemporâneo: a reivindicação pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil”, razão do surgimento de uma das primeiras organizações do movimento negro contemporâneo brasileiro, o Grupo Palmares

fundado em 20 de julho de 1971 por Antônio Carlos Cortes, Ilmo da Silva, Oliveira Silveira e Vilmar Nunes. Ousadia por desafiar abertamente o regime ditatorial instalado em 1964, para o qual a questão racial constituía uma espécie de anátema. E pioneirismo por levantar a bandeira do 20 de Novembro, data da morte de Zumbi dos Palmares, em 1695, como o “Dia do Negro”, mais tarde - e aí, sim, por influência do MNU - rebatizado como “Dia Nacional da Consciência Negra” (NASCIMENTO, 1997, p. 263).

A data passou a ser, então, comemorada por segmentos negros, em substituição ao 13 de maio (dia da abolição da escravatura); fato que engloba uma ampla discussão sobre a valorização da cultura, política e identidade negras, e provoca objetivamente uma revisão historiográfica sobre o papel do negro na formação da sociedade brasileira. Realiza o deslocamento do lugar figurativo ou de submissão para o de protagonista, tendo Zumbi dos Palmares como sua maior referência de líder e político de um “Estado Negro” (SILVEIRA apud NASCIMENTO, 1997, p.264), recusando a imagem da princesa branca benevolente que teria redimido os escravos. A data da abolição da escravatura, desde então, foi considerada pelo Movimento Negro como um dia nacional de denúncias contra o racismo e a discriminação, bem como ao alargamento dos direitos sociais para a população negra.

O Quilombo dos Palmares foi eleito como a passagem mais importante da história do negro no Brasil pelo Grupo Palmares, que realizou ainda em 1971 o primeiro ato evocativo de celebração do 20 de Novembro. No depoimento dado para a pesquisa de Amilcar Pereira, Oliveira Silveira relatou como teve a ideia durante o período mais tenso do regime militar no Brasil:

O Jorge Antônio dos Santos, que era uma das pessoas que freqüentava seguidamente essa roda [um grupo informal que se encontrava na rua da Praia], era um dos principais críticos do 13 de Maio: com bastante veemência afirmava que não devíamos comemorar, não devíamos considerar como uma data tão importante. Isso me levou a trabalhar um pouco a questão da história do Brasil e a verificar como estava a história do negro nesse contexto todo. E um fascículo da Editora Abril foi importante, ele fez parte da série *Grandes personagens da nossa história*, e é um número dedicado a Zumbi.<sup>182</sup> Estava ali a história de Palmares e a morte de Zumbi em 20 de novembro. Então me chamou muito a atenção. Mas era uma obra que não poderia ser tomada como uma fonte que a academia, por exemplo, exigiria para se fazer a defesa de uma data dessas. Então fui procurar a fonte. Como gostava de folclore, já conhecia o Édison Carneiro. E na bibliografia dele aparecia o livro *Quilombo dos Palmares*.<sup>183</sup> Falando ao Antônio Carlos Cortes, ele me disse que o livro estava na Biblioteca Pública de Porto Alegre. Fui verificar e lá estava mesmo a história de Palmares, tinha sido a base para o fascículo, e o 20 de novembro estava lá. Então, já passei a ter certeza, porque o Édison Carneiro era um etnógrafo consagrado. E, para corroborar isso, lembrei que tinha em casa um livro que nunca pegava e que tinha sido emprestado pelo meu sogro, a essa altura já falecido, o professor José Maria Viana Rodrigues, que era negro.

---

<sup>182</sup> “Zumbi.” In: *Grandes Personagens da Nossa História*. Volume I (São Paulo, Editora Abril Cultural, 1969. p.141-156).

<sup>183</sup> CARNEIRO, Édison. *O quilombo dos Palmares*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

E no livro, que é de Ernesto Ennes, e se chama *As guerras nos Palmares*,<sup>184</sup> o autor não só contava como foi a campanha de Palmares durante aqueles anos todos, como transcrevia documentos. E lá estava a morte de Zumbi no dia 20 de novembro. Então corroborou. (SILVEIRA apud PEREIRA, 2010, p.100).

Assim, durante a segunda Assembleia Nacional do MNU, realizada no dia 4 de novembro de 1978, em Salvador, foi estabelecido o 20 de Novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra” – sendo feriado em vários municípios do país e em todo estado de Alagoas.

Não só por esse motivo o ano de 1978 é um novo marco do Movimento Negro, mas outros fatos que devem ser destacados: 1. um grupo de militantes, em rede, que se conheciam desde a década de 40 ou 50, foi capaz de reunir cerca de 2 mil pessoas nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, entre eles artistas e personalidades representativas da luta negra, no dia 7 de julho deste ano<sup>185</sup>, um ato público organizado contra a discriminação sofrida por quatro jovens negros no Clube de Regatas Tietê, e em protesto ao assassinato de Robson Silveira da Luz, trabalhador negro, torturado até a morte pela polícia; 2. porque neste período era proibido qualquer evento ou publicação relacionado à questão racial, visto que era considerado pelo governo militar como algo que pudesse “incitar ao ódio ou à discriminação racial” ou que poderia, segundo o” Decreto-Lei nº 510, de 20 de março de 1969 em seu artigo 33º, poderia levar à pena de detenção de 1 a 3 anos”; e 3. porque o ato foi realizado com o acompanhamento de perto realizado pelos órgãos de informação do regime militar, porém, sem ter havido nenhuma repressão (PEREIRA, 2010, p.166).

O Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR) foi lançado no ato público de 7 de julho e no mesmo mês de julho, na reunião realizada por militantes de várias organizações no dia 23, o Movimento teve a palavra “negro” introduzida, transformando-se no Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR). Em 1979 passou a ser denominada somente como Movimento Negro Unificado (MNU).

A entidade existe até hoje com núcleos em vários estados, “e cuja formação parece ter sido responsável pela difusão da noção de ‘movimento negro’ como designação genérica

---

<sup>184</sup> ENNES, Ernesto. *As guerras nos Palmares (subsídios para sua história)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

<sup>185</sup> O 7 de julho ficaria conhecido como o Dia Nacional de Luta Contra o Racismo.

para diversas entidades e ações construídas a partir daquele momento” (PEREIRA, 2010, p.165). A criação do MNU ampliou ainda mais a extensão das redes de relação entre as organizações e associações negras por todo país.

O período em que o Brasil estava sob o governo militar também se caracteriza além da dura repressão política: o crescimento econômico que ocorreu durante os “anos de chumbo”, principalmente entre 1968 e 1973, que, graças a uma conjuntura internacional bastante favorável, permitiu a contratação de empréstimos externos e melhoramentos nos serviços públicos permitiu às

camadas médias da população brasileira se expandiram e se locupletaram com as *benesses* que o regime lhes oferecia: expansão do ensino superior (pago), acesso ao consumo de bens industrializados, principalmente a linha branca doméstica<sup>186</sup>, os televisores e os carros. Criou-se um banco para financiar a casa própria: o Banco Nacional da Habitação (BNH). As camadas médias tiveram acesso ainda aos novos empregos gerados pelas multinacionais que aqui se instalaram e aos cargos na burocracia governamental. Foi a fase da tecnocracia, do planejamento centralizado (GOHN, 2000, p.18).

Essa situação acabou aumentando o número de negros nas universidades e permitindo com que disputassem trabalhos de maior remuneração. É nesse sentido que Joel Rufino dos Santos, em 1985, afirma que “O movimento negro atual é, pois, da maneira como o entendem suas lideranças e intelectuais, filho do ‘milagre brasileiro’ (SANTOS, 1985 apud PEREIRA, 2010, p.174-175).

Uma das principais estratégias de mobilização, nesse contexto, eram as reuniões de estudo, de leitura e discussão, e os seminários e palestras, que ocorriam em muitos locais. Era preciso estudar, discutir, se informar sobre “a questão do negro” e as relações sociais no Brasil, para informar outros e assim fortalecer o movimento que se buscava constituir. Grande participação também tiveram neste período os cursos de Ciências Sociais e de História, que eram bem procurados pelo militantes de vários movimentos sociais (GOHN, 2000).

Esse fato aliado aos números crescentes de discriminações ocorridos em várias instâncias sociais fazem proliferar o número de associações negras pelo país na tentativa de combater-los e denunciá-los.

---

<sup>186</sup> Eletrodomésticos básicos, como fogão e geladeira.

Amauri Mendes Pereira, militante do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN) no Rio de Janeiro, em 1975, relatou que sua fundação se deu também, e especialmente, a um episódio de discriminação:

Em um sábado de tarde estavam Milton Gonçalves, Jorge Coutinho, Léa Garcia e a Vera Manhães, que é mãe da Camila Pitanga. E no nosso meio deu um burburinho danado porque a Vera Manhães foi discriminada. Ela ia fazer a *Gabriela*, do Jorge Amado.<sup>187</sup> A Gabriela era negra. Ela era uma atriz que, na época, era muito respeitada. Estava tudo certo para ela fazer o papel na Globo. Aí chamaram a Sônia Braga, que teve que tomar quantidades de banhos de luz para escurecer um pouco a pele para entrar como negra na novela. Isso foi um escândalo na época, no meio negro. Não repercutiu muito na mídia, mas para nós foi um absurdo. Nós fomos lá prestar solidariedade. Com base em tudo isso, com esse burburinho no meio negro militante, com a gente adquirindo, construindo essa consciência negra, foi assim que surgiram a Simba e o IPCN, em 1974 e 1975 (apud PEREIRA, 2010, p.175).

Semelhante são as circunstâncias que motivaram a criação de organizações em outras regiões do país, como a Associação Cultural Zumbi (ACZ), como é possível ver relato de Vanda Menezes sobre a criação da ACZ:

A Associação Cultural Zumbi surgiu em Maceió, em 1979, porque um companheiro nosso, Marcelino Maximiniano Dantas, que fazia medicina, foi para um baile no Clube Fênix Alagoana, que era um clube fechado, como os outros clubes da época, e foi convidado a sair desse baile porque era negro. (...) aí a gente se revoltou e resolveu fazer um grupo para discutir isso. A Associação Cultural Zumbi, ACZ, era um grupo político. Era um movimento político, que revolucionou aquela cidade e o estado como um todo (...) A gente constituiu a ACZ e, logo depois, em 1981, foi criado o primeiro Neab, Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, na UFAL (...) A Associação Cultural Zumbi dava força ao Neab, já que ele ainda não era conhecido. Era um núcleo pequeno, de extensão. Então, a gente fazia tudo juntos: Neab e Associação Cultural Zumbi. Zezito é um companheiro de luta que foi diretor do Neab toda a vida. A gente fez a primeira reunião na universidade, mas a segunda foi debaixo das árvores da praça dos Palmares. Houve uma hora em que a gente não tinha onde ficar, e fomos para a Secretaria de Cultura, depois para o Neab e depois para o DCE da UFAL (apud PEREIRA, 2010, p. 182-183).

As organizações, de uma maneira geral, experimentaram a partir das décadas de 1960 e 1970 um processo de conscientização em relação à sua própria negritude e em relação à existência do racismo, o que os militantes irão chamar de “construção da consciência negra” (PEREIRA, 2010, p. 183).

---

### 3.2 A redemocratização e a reorganização da luta

É claro que o ato público de protesto, sem repressão por parte do governo, no dia 7 de julho e a proliferação de mobilizações e de associações culturais só foi possível em função do processo de Abertura Política que havia sido iniciado em 1974, um período de “fermentação política”, como o assinalou Amauri Mendes Pereira a Amilcar Pereira (2010). A esse respeito Maria da Glória Gohn explica que

A partir de 1974, com a crise internacional do petróleo, o chamado "milagre brasileiro" entra em crise. A resistência ao regime militar começa a se articular. Os movimentos sociais emergem das cinzas. Nas cidades, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), embaladas pela Teologia da Libertação, organizaram milhares de pessoas e deram origem a movimentos populares vigorosos (2000, p.18).

Era, portanto, esses anos entre o fim da década de 1970 e o início da década de 1980 um período de denúncia, com solo fértil para buscar a solidariedade de outros grupos e instituições que lutavam pela democracia naquele momento.

A articulação com os partidos políticos de esquerda, como o Partido Comunista, estabelecia-se por intermédio de alguns dos militantes, a fim de trazer mais força política para o movimento e ganhar mais espaço na arena pública. “A própria fundação do MNU, em 1978, também contou com uma interlocução com a organização de esquerda Convergência Socialista – mais precisamente, com a Liga Operária, da qual fazia parte um grupo chamado Núcleo Negro Socialista”, como afirma Milton Barbosa<sup>188</sup> em entrevista a Amilcar Pereira (2010, p. 187-188).

A criação do MNU contribuiu fundamentalmente para a produção intelectual que, segundo as principais lideranças do MNU, sustentaria as discussões sobre *raça* e *classe*. “Essa conjugação entre raça e classe, ao mesmo tempo em que trazia a especificidade do movimento negro à baila também situava o movimento numa perspectiva mais de esquerda”, aponta Amilcar Pereira (2010, p. 188-189). Condição essa debatida nos encontros, congressos e discursos dos militantes e intelectuais, ativistas negros ou não, a partir deste período. Clóvis Moura, Lélia Gonzalez, Otávio Ianni, Manuela Carneiro da Cunha<sup>189</sup>

<sup>188</sup> A Liga Operária, fundada em 1974 por um grupo de militantes trotskistas, deu origem à Convergência Socialista, fundada em janeiro de 1978. Ver COUTO, 2001.

<sup>189</sup> Clóvis Moura representando o Instituto Brasileiro de Estudos Africanistas-São Paulo, Lélia Gonzalez como representante da Pontifícia Universidade Católica –Rio, Otávio Ianni da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Manuela Carneiro da Cunha da Universidade de Campinas.

participaram de vários eventos pelo país discutindo a influência da escravidão na formação da estrutura social brasileira.

A partir da década de 1980 surgem novas estratégias de atuação do Movimento Negro por causa da vitória dos candidatos da oposição ao regime militar em estados como Rio de Janeiro e São Paulo<sup>190</sup>. Os militantes do Movimento Negro procuraram construir “espaços de interlocução com os poderes públicos, especificamente nas esferas dos poderes Executivo e Legislativo” (PEREIRA, 2010, p.213).

Em 1985, quando foi criado o Ministério da Cultura (MinC), o primeiro titular da pasta criou a Assessoria de Cultura Afro-Brasileira, coordenada por um ativista ligado ao Movimento Negro.

Nascia, no âmbito do Governo Federal, um mecanismo destinado a trabalhar os assuntos pertinentes à cultura afro-brasileira, a partir da reinterpretação histórica e da reivindicação das entidades do movimento negro. A Assessoria atuava em sintonia com as agremiações negras, com as universidades, com os governos estaduais. Procurava ser o agente catalisador das aspirações culturais e sociopolíticas afro-brasileiras. No Itamaraty, buscava o intercâmbio com os países africanos ao sul do Saara, cujos embaixadores faziam-se presentes à Serra da Barriga e em debates, conferências, exposições de artes plásticas, sessões musicais e teatrais, além de muitas outras iniciativas culturais” (MOURA, 2008, p. 10).

Esse e outros órgãos estatais criados para tratar das questões relacionadas à população negra brasileira, especialmente voltados para a cultura afro-brasileira, são frutos também das mudanças na concepção de cultura, alargada pela participação de cientistas sociais, antropólogos, e historiadores nos quadros dos órgãos estatais de cultura (FONSECA, 2009).

Essa interlocução com o Estado, que antes já fora alvo de críticas internas ao movimento, pois tinham significado de “cooptação”, foram, nesse novo momento, entendidas e aceitas como oportunidades de ocupar espaços dentro da máquina pública, de participação, de interferência direta nas ações do Poder Público a favor dos interesses da população negra há tanto tempo calada (PEREIRA, 2010, p.213-214). A esse respeito declara Maria da Glória Gohn que os “movimentos sociais que emergiram na cena política, desde o final dos anos 70, conseguiram inscrever em leis [e em políticas públicas], como direitos, várias reivindicações” (2000, p.19).

---

<sup>190</sup> No Rio de Janeiro foi eleito Leonel Brizola, do PDT, ao governo do estado, e em São Paulo André Franco Montoro, do PMDB, foi eleito governador.

Com a “declaração de morte do regime militar” (GOHN, 2000, p.19), enterrado emblematicamente pela campanha das Diretas Já, um importante momento de articulação entre setores do Movimento Negro e outras entidades políticas se firmou: era o fim do bipartidarismo e alguns militantes negros participaram da fundação e da organização de novos partidos políticos, como o Partido dos Trabalhadores (PT) e do Partido Democrático Trabalhista (PDT), por exemplo. A ideia era não só estar presente, mas também ativo na arena política mesmo que, em alguns casos, “a questão racial não fosse considerada tema pertinente dentro dos partidos, mesmo os de esquerda”; importante se fazia colocar a questão racial dentro da prevalecente discussão sobre a luta de classes (PEREIRA, 2010, p. 214-215).

O PDT teve por fundadores Leonel Brizola e Abdias do Nascimento, este último assumiu a presidência do partido de 1981 a 1995. O partido demonstrou explicitamente seu compromisso com a luta racial quando Brizola assumiu o governo do estado do Rio de Janeiro, em 1983, e nomeou 3 ativistas do Movimento Negro para exercerem o cargo de secretários do estado. Durante o seu segundo governo, Leonel Brizola, criou a Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção da População Negra (SEDEPRON), cujo titular foi Abdias do Nascimento (PEREIRA, 2010, p. 216). Tais fatos só aumentaram a credibilidade e o poder político do Movimento Negro na arena política brasileira.

Mas foi com a aproximação da Assembleia Nacional Constituinte, em 1987, e do Centenário da Abolição da Escravatura, em 1988, que as mobilizações e articulações do Movimento Negro a partir das instituições estatais e na sociedade aumentaram. Já em 1987, nos dias 26 e 27 de agosto de 1987, militantes do movimento negro reuniram-se em Brasília no encontro “O Negro e a Constituinte”. As conclusões desse evento

foram encaminhadas a diversos parlamentares e ao presidente da República, no dia 3 de setembro. Este signatário, ao lado de Maria Luiza Junior, Lauro Lima Filho e outros, abordou a proximidade do centenário da Lei Áurea e sugeriu a criação de um órgão cultural, no Ministério da Cultura, com o objetivo de tratar da valorização cultural afro-brasileira. O presidente José Sarney concordou e assumiu o compromisso de providenciar as articulações administrativas indispensáveis à realização do pretendido (MOURA, 2008, p.10).

A Assessoria de Cultura Afro-Brasileira do Ministério da Cultura é, então, encarregada dos festejos e comemorações do Centenário da Abolição da Escravatura e passa a ser constituída por personalidades e entidades realmente representativas das manifestações culturais afro-brasileiras. Mas a decisão não foi unânime dentro do Movimento Negro, posto

que muitos argumentaram não haver nada a comemorar. Porém, a ideia da Assessoria de transformar os 100 anos da Abolição da Escravatura em um momento ímpar para resgatar e exaltar os valores culturais africanos-brasileiros convenceu grande maioria de militantes (MOURA, 2008, p. 11).

Proposta aceita, o Programa Nacional do Centenário da Abolição da Escravatura (PROCEM) começou de imediato a deliberar a programação oficial, contando com a colaboração de muitos grupos e associações de todos os lugares do Brasil. Para tanto, a Assessoria de Cultura Afro-Brasileira do Ministério da Cultura se constituiu como uma unidade gestora dentro da estrutura do MinC, com autonomia, espaço administrativo e financeiro no seio da burocracia brasileira, de forma que o ministro Celso Furtado, ainda no primeiro semestre de 1988, solicitou a elaboração de uma minuta de estatuto para que a entidade atuasse com a chancela jurídica de fundação (MOURA, 2008, p. 11-13).

Em 22 de agosto do mesmo ano, a Fundação Cultural Palmares (FCP) passou a funcionar, tendo como seus integrantes os componentes do Procem. Além das ações pertinentes à cultura afro-brasileira e à luta anti-racista, a FCP, também passou a acompanhar os trabalhos da Constituinte (MOURA, 2008, p. 14).

A Constituinte foi uma preocupação vital de 1988 do Movimento Negro. Hélio Santos, militante, integrante da Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, a chamada “Comissão Arinos”, que o presidente Sarney nomeou para elaborar um anteprojeto de Constituição, assim como outros militantes que estavam em cargos públicos, “se empenhou para chamar a atenção da militância para a importância de ter uma participação mais organizada” (SILVA JR. apud PEREIRA, 2010, p. 221-223). A ideia geral do movimento era chamar a atenção para a inclusão nas linhas da Nova Carta Magna da luta contra o racismo, aumentando a pressão pela implementação das reivindicações da população negra, especialmente a criminalização do racismo e a regularização das terras de quilombolas.

Assim, o ano de 1988 tem dois grandes marcos para a história do Movimento Negro: o Centenário da Abolição da Escravatura, considerado majoritariamente pelas diversas entidades que formavam o movimento, à época, o momento ideal para provocar a sociedade para uma discussão mais radical sobre a situação da população negra, e a promulgação da Constituição.

No que se refere ao centenário, um dos principais eventos realizados pelo movimento foi a “Marcha contra a farsa da Abolição”, realizada em 11 de maio de 1988 Candelária, no Centro do Rio de Janeiro. A ideia da Marcha era mostrar como a população negra ainda

continuava sendo violentada, marginalizada pela persistência das condições de desigualdade econômica e social. O ato ganhou repercussão internacional, em função do grande aparato militar disponibilizado pelo Exército para impedir a passagem dos participantes pela frente do Comando Militar do Leste e ao lado da Central do Brasil (PEREIRA, 2010, p. 227).

Marchas e manifestações semelhantes a essa foram realizadas em várias outras capitais do país, contestando o 13 de maio e denunciando as condições de desigualdade da população negra. O centenário da abolição alimentou o debate sobre a questão racial em diferentes segmentos da sociedade brasileira e acabou contribuindo fortemente para a criação de novas organizações negras por todo o país (PEREIRA, 2010, p. 229).

O resultado de todas estas ações e mobilizações, dentro e fora do aparelho estatal, foi o reconhecimento e criminalização do racismo, no Artigo 5º da Constituição Federal de 1988, segundo o qual “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”, antes considerado apenas como contravenção penal, de acordo com a Lei Afonso Arinos, de 3 de julho de 1951; o reconhecimento, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da propriedade definitiva das terras de remanescentes das comunidades de quilombos; e a definição, nos artigos 215 e 216, do alargamento do entendimento e do exercício dos direitos culturais, a valorização e difusão de diversas manifestações das culturas nacionais e a formação do patrimônio cultural nacional a partir dos diversos grupos que formaram a sociedade brasileira, inclusive o afro-brasileiro.

No final da década de 1980 a maioria dos militantes negros já conservava uma sólida experiência de atuação em projetos e programas estatais; conhecia a burocracia necessária para a realização de articulações com o Poder Público e até com entidades internacionais. Esta foi a época da criação das ONGs por todo o país (GOHN, 2000), e o Movimento Negro se destacou pelo número e diversidade de causas e atividades desenvolvidas.

Duas importantes organizações não governamentais negras criadas no início da década de 1990 foram o Centro de Estudos das Relações do Trabalho e da Desigualdade (CEERT), criado por Hédio Silva Jr. e Maria Aparecida Silva Bento, e o Geledés (Instituto da Mulher Negra), ambos em São Paulo. De acordo com Hédio Silva

tinha o Grupo de Relações de Trabalho, como se chamava, e eles queriam dois tipos de figuras para trabalhar na área do trabalho: alguém da área de recursos humanos e um sindicalista. O do sindicato era eu, e a pessoa da área de recursos humanos que eles chamaram era uma executiva da Cesp, a Companhia Energética de São Paulo, uma psicóloga, a professora Maria Aparecida Silva Bento, que é minha mulher, e com quem eu criei, algum

tempo depois, em 1990, o Ceert. Então foi um encontro que teve vários frutos, digamos assim. E quando o Conselho foi esvaziado, a gente estava fazendo um trabalho com os sindicatos que a gente achava que era importante, as pessoas diziam que era importante. Era finalmente discutir a questão racial dentro do sindicato. E a forma que a gente teve então foi criar uma ONG, que é o Ceert, que depois acabou expandindo projetos para outras áreas que não só a do trabalho. Hoje nós estamos lidando com intolerância religiosa, por exemplo (apud PEREIRA, 2010, p.232).

É possível depreender do depoimento acima que essas organizações, criadas no fim da década de 1980, e em profusão durante toda a década de 1990, realizam trabalhos baseados em projetos financiados, pelo governo ou por organismos internacionais, e atuam em determinados temas específicos, tais como: saúde da mulher negra; defesa e garantia de direitos humanos; racismo e educação, entre outros. Demonstrando a profissionalização e a qualificação da militância, seja porque passou a “estudar temas específicos”, porque ingressou na vida acadêmica, “fazendo cursos de graduação e pós-graduação”, como “Sueli Carneiro, do Geledés, doutora em Filosofia da Educação pela USP, e Hédio Silva Jr. do Ceert, doutor em Direito Constitucional pela PUC/SP”, ou ainda porque ganhou espaço e visibilidade os esforços para levar jovens negros às universidades através da criação de “pré-vestibulares para negros e carentes” (PEREIRA, 2010, p. 233-234).

Outro importante marco desse período foi a luta pelas ações afirmativas para negros no Brasil, que só vai se efetivar no início dos anos 2000. A razão desta proposta estava contido na Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e a Vida, realizada em 20 de novembro de 1995 em comemoração aos 300 anos da morte de Zumbi. A Marcha levou à Brasília ativistas do Movimento Negro, representantes de sindicatos e de comunidades negras rurais, que apresentaram várias demandas ao presidente Fernando Henrique Cardoso, entre elas a implementação de “ações afirmativas para o acesso dos negros aos cursos profissionalizantes, à universidade e às áreas de tecnologia de ponta” (PEREIRA, 2010, p. 236).

Desde então houve grandes mudanças no Movimento Negro, especialmente no que tange aquela postura predominante de confronto e de denúncia (PEREIRA, 2010, p.239), posto que muitas reivindicações e metas haviam sido atingidas e precisava-se, mais do que nunca agora, mantê-las e ampliá-las.

Dessa necessidade nasceu o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra (GTI), que contou com a participação ativa de militantes do movimento e deliberou várias ações dentro do campo da cultura, da educação e da saúde. O resultado

disso foi a inscrição de Zumbi dos Palmares no livro dos heróis da pátria e o reconhecimento, pela primeira vez por um Presidente da República, da existência de discriminação racial em nossa sociedade (CIPOLA, 2004).

### *3.3 A patrimonialização da Serra da Barriga*

Aconteceu no dia 20 último um evento da maior significação cívico-cultural e que merece ser registrado nos anais desta Câmara: o ministro da Cultura, professor Aluísio Pimenta, subiu a serra da Barriga, acompanhado do governador Divaldo Suruagi, de Alagoas, e do prefeito Rosiber Oliveira de Melo, de União dos Palmares, e, junto a alguns milhares de negros e representantes de organizações afro-brasileiras, celebraram a memória de Zumbi. Uma celebração vibrante e colorida durante a qual o ministro Aluísio Pimenta homologou o ato do Conselho do Patrimônio Histórico Nacional que tombou a serra, onde, de 1595 a 1696, existiu a República dos Palmares. Reconhecendo e honrando o valor do feito palmarino, o ato se traduz como uma releitura de nossa História, agora vista desde a perspectiva dos dominados. E nos vencidos de Palmares o exemplo do heroísmo negro expresso no amor à liberdade vinca um traço fundamental do caráter brasileiro (NASCIMENTO, 1997, p. 23).

O discurso proferido por Abdias do Nascimento, à época deputado pelo Rio de Janeiro, em 27 de novembro de 1985, na Câmara dos Deputados por ocasião do Dia Nacional da Consciência Negra, resume no ato administrativo do Ministro da Cultura um longo processo para alçar a Serra da Barriga como patrimônio da nação. Ele também abre uma pertinente discussão sobre as trajetórias e narrativas de diversos intelectuais negros, vinculados à luta contra o racismo, que se articularam num longo processo, iniciado ainda nos anos de 1970, quando da ressemantização da noção de patrimônio cultural no Brasil, interpretado como uma categoria histórica e socialmente constituída, e da ressignificação da participação do negro na História do Brasil.

Em 1979, relatam alguns ativistas e militantes do Movimento Negro, foi realizada a primeira peregrinação à Serra da Barriga no intuito de refazer o caminho dos antigos escravos até o local onde teria sido construída a sede do Quilombo dos Palmares. A subida, mais que um ato de rememoração físico era um ato político de (re)tomada de posse de um chão com várias inscrições simbólicas e sagradas delimitadoras da luta, social, política, armada e direta, e do ideário de resistência cultural. Para o Movimento Negro, emergente nos anos 1970, aquele lugar, aquela longa caminhada encerrava as imagens vivas de uma

história que (re)apareceu como um símbolo para ser agenciado, resgatado para dar maior significado aos seus protestos e reivindicações.

Em 1980, o antropólogo da Fundação Pró-Memória do MEC e militante negro Olympio Serra, coordenador do Projeto Etnias e Sociedade Nacional<sup>191</sup>, lançou uma campanha em todo país de mobilização das lideranças negras e promoveu uma histórica reunião em União dos Palmares, Alagoas, dando origem ao Conselho Geral do Memorial Zumbi<sup>192</sup>. Ordep Serra (2005), afirma que esta primeira reunião deu início ao trabalho de retomada da Serra da Barriga, culminando na romaria cívica ao local.

Rumo ao Quilombo dos Palmares partiram centenas de jovens ligados aos movimentos negros, blocos afros, como o Ilê Ayê, e diversos representantes de instituições e associações culturais, como a Associação Cultural Zumbido, representantes de instituições de ensino superior, como o Reitor da UFAL, João Azevedo, e das embaixadas africanas e vários religiosos católicos e de matriz africana. Lá foi celebrada a primeira missa em homenagem a Zumbi dos Palmares (MOURA, 2008, p. 11).

O gesto pioneiro de 1979, e outros dos anos seguintes, ajudaram a fixar na memória nacional a data de 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra. Através dele o Movimento Negro se declarou herdeiro legítimo do lugar, alegando estar ali a materialidade da memória da antiga luta pela liberdade instituída contra a escravidão, um memorial à prevalência da sua luta.

A peregrinação era também uma estratégia para a aprovação do projeto de criação do Parque Nacional Zumbi dos Palmares, um projeto de resgate histórico e cultural, proposto, ainda em 1979, à Empresa Brasileira de Turismo (EMBRATUR) - pela UFAL e pelo Projeto Rondon - mais tarde virado de “cabeça pra baixo” pelas críticas feitas pelos intelectuais e militantes negros, visto que “tinha um caráter predominantemente turístico” (SANTOS, 2008, p.189).

Em agosto de 1980 o Governo do Estado, a Universidade Federal de Alagoas, a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES) e a Fundação

---

<sup>191</sup> “O Projeto Etnias e Sociedade Nacional, de início voltado para o resgate de uma memória indígena: envolveu a indexação e microfilmagem de rica documentação em depósito no Museu do Índio. Mas tinha ambição maior, a saber, corrigir um sério defeito da política cultural brasileira: reparar seu etnocentrismo, sua fixação eurocêntrica. Logo passou, também, a promover iniciativas voltadas para a defesa dos valores do patrimônio negro do Brasil” (SERRA, 2005).

<sup>192</sup> O Conselho Geral do Memorial Zumbi foi uma sociedade civil com personalidade jurídica, responsável pelo pedido de tombamento da Serra da Barriga e pelos estudos anexados ao pedido de tombamento. Atas do Conselho do Memorial Zumbi. Ver arquivos do NEAB-UFAL.

Cultural Pró-Memória/SPHAN (Serviço do Patrimônio histórico e Artístico Nacional) e representantes do mais amplo e representativo espectro de entidades e organizações negras, como o Movimento Negro Unificado (MNU) realizaram o Encontro Nacional sobre o Parque Histórico Zumbi (AZEVEDO, 1982).

O evento tinha como objetivos: (1) delinear as diretrizes para a construção do Parque Histórico Zumbi, que seria um memorial, na Serra da Barriga; (2) realizar novos encontros para desenvolver estudos e pesquisas sobre a questão afro-brasileira, para a discussão e divulgação das manifestações da cultura negra; (3) criar um Conselho Consultivo e deliberativo para o Parque; (4) criar uma fundação ou entidade cultural estatal para gerir o Parque, esta última deveria sempre ser dirigida por negros, (o que mais tarde, em 1988, daria origem à FCP); (5) elaborar um projeto de infraestrutura para o Parque, tendo como responsáveis o grupo de trabalho formado pelos participantes do encontro e por técnicos e/ou especialistas, prioritariamente negros, e (6) criar um centro de estudos e informações da realidade negra, para a academia e para a sociedade em geral, que recuperasse e reavaliasse o papel do negro na sociedade (AZEVEDO, 1982).

Os resultados imediatos do evento foram a elaboração de uma exposição de motivos para o projeto de tombamento da Serra da Barriga e a criação do Conselho Geral do Memorial Zumbi, que seria o responsável pela gestão do Parque. O conselho era encarregado de “promover as medidas necessárias para a elaboração e execução do projeto” e a implantação do Centro de Estudos Afro-Brasileiros da UFAL<sup>193</sup>.

Porém, em julho de 1981, Abdias do Nascimento apresentou um trabalho, já em nome do Conselho Geral do Memorial Zumbi, na 33ª Reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), denunciando a tentativa de folclorização da cultura negra e o aspecto turístico e comercial presente na conceituação provisória do Parque Histórico Nacional Zumbi dos Palmares elaborada no “Termo de Referência” emitido pelo Ministério da Educação e Cultura (MEC). Segundo ele,

em sua proposta objetiva, o documento do MEC retorna às linhas clássicas do eurocentrismo paternalista, comercializador e folclorizador da cultura e da história afro-brasileiras, ao concluir que a criação do Parque Histórico Nacional Zumbi dos Palmares “indicará também um caminho que possibilite promover a valorização dessa história, ao tempo em que proporcionará o aproveitamento dos recursos turístico-culturais em potencial”. Completando o cenário da exploração turística de Palmares, o documento propõe a “identificação do mercado turístico promissor” e a

---

<sup>193</sup> Criado no início de 1981 (hoje Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros) da UFAL (Arquivos do NEAB-UFAL).

“promoção e divulgação da oferta turística da área”, definindo o “potencial turístico da região” como “fator motivacional maior” do parque. Visa a instalação de “serviços e de equipamentos turísticos” no local, tais como “lanchonete, restaurante, loja de artesanato, motel, serviços públicos (...) área para *camping*, atividades artesanais e folclóricas (NASCIMENTO, 2008, p. 183 apud PEREIRA, 2010, p.203).

Abdias relatou em sua apresentação na SBPC que durante o Encontro Nacional sobre o Parque Histórico Zumbi o MEC apresentou uma proposta de criação de um memorial de natureza comercial/folclórica/turística, as quais foram rejeitadas pelo plenário, composto majoritariamente de representantes de entidades do Movimento Negro ou aliadas a ele, que insistiu que o “conceito de Memorial Zumbi” substituísse a ideia de “monumento”, posto que

o termo “memorial” significava a opção por uma conceituação dinâmica, de participação ativa da comunidade interessada. O Memorial Zumbi, assim concebido, tem como primeira meta: estabelecer-se como pólo de uma cultura de libertação do negro. (...) Entre os objetivos assinalados nesse esquema figuram os seguintes: Exigir do sistema oficial de ensino a correção dos currículos escolares, omissos e injustos com a comunidade afro-brasileira. Constituir um tribunal anti-racista para julgamento dos casos de discriminação e racismo. Fazer respeitar as religiões afro-brasileiras. Resguardar juridicamente os direitos humanos da comunidade afro-brasileira, tais como posse de terra, integridade física e oportunidade de emprego (NASCIMENTO, 2008, p.18 apud PEREIRA, 2010, p.204).

Já estavam presentes nessas demandas as reivindicações que fariam parte do processo da Constituinte, em 1988. Por isso, os militantes reconhecem na campanha pela criação do Memorial Zumbi o início das conquistas sociais do Movimento Negro. O que se depreende na fala de Mundinha Araújo, militante negra, no depoimento dado a Amílcar Pereira:

Conheci o Joel e o Abdias lá em Alagoas, em 1980, e eles se prontificaram a vir para cá assim que a gente quisesse. Em 1981, a segunda reunião do conselho do Memorial Zumbi já foi aqui no Maranhão. (...) Isso que facilitou o intercâmbio. Se eu não tivesse ido para Alagoas, como é que ia conhecer essas pessoas? Como é que nós íamos intercambiar as informações? Aí, pronto, todo mundo já foi com endereço e foi muito proveitoso. Lélia Gonzalez também veio nessa reunião do Memorial Zumbi, o Olympio e o Ordep Serra, que eram do Iphan, muita gente. E para nós era importante, porque cada intelectual negro que vinha de fora para participar dos nossos cursos, das nossas reuniões, a comunidade participava, a universidade, os estudantes participavam. O nosso grupo, o CCN adquiria maior credibilidade e respeito: “O pessoal está trabalhando com coisa séria” (apud PEREIRA, 2010, p. 204).

Os encontros nacionais, regionais e estaduais de negros eram uma estratégia fundamental para manter a rede de informações entre as entidades negras e debater um plano comum. A realização do encontro para debater o Memorial Zumbi, em Alagoas em agosto de 1980, com a participação decisiva de ativistas do Norte e do Nordeste e de lideranças nacionais como Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez, impulsionou a realização de mais outros que passaram a ocorrer anualmente até o final da década de 1980, como relata Vanda Menezes, ativista em Alagoas:

O MNU tentou se constituir lá em Alagoas também; não deu certo. Mas a gente tinha uma boa relação, principalmente com Salvador, onde o MNU era fortíssimo. A gente tinha muitas trocas. O Ilê Aiyê era muito parceiro, Vovô sempre foi muito parceiro. Depois, João Jorge, Kátia Mello, Gilberto Leal, Bujão do Malê Debalê, do Niger Okan –, Telma Chase, Zumbi Bahia – do Balé Arte Negra de Pernambuco –, Wanda Chase, Marquinhos – do MNU de Pernambuco –, Mundinha, do Maranhão. São todas pessoas com quem a gente sempre contou para aprender, para trocar experiência. E a gente tinha uma coisa chamada Encontro de Negros do Norte-Nordeste todos os anos. Então era perfeito. Em 1984, a gente fez em Maceió (apud PEREIRA, 2010, p. 205).

Foi por meio destes debates que se determinou, pelas diversas entidades do Movimento Negro no país, no ano de 1982, levar oficialmente ao SPHAN o pedido de tombamento<sup>194</sup> da Serra da Barriga.

### *3.4 A instituição do patrimônio do Quilombo dos Palmares*

Quando o Movimento Negro, através do governo, construiu na Serra da Barriga uma estrutura análoga a do Quilombo dos Palmares, baseada em estudos africanistas e informações de documentos do século XVII, restaurou a cobertura vegetal da Serra da Barriga para fundar um lugar que reúne as características de um museu e de um parque nacional, ele não estava apenas fundando um lugar para a memória da história da resistência negra e da cultura afro-brasileira, na verdade, o que estava fazendo era uma “Leitura social do passado com os olhos do presente”, e utilizando-se de “teor ideológico” para descrever o fato histórico (BOSI, 1994, p. 452).

---

<sup>194</sup> O processo de tombamento da Serra da Barriga (nº 1.069-T-82) encontra-se disponível para consulta no Arquivo Central do IPHAN Noronha Santos, no Riode Janeiro. Este processo constitui-se como um dossiê, ao qual foram anexados não apenas os documentos oficiais – pedido de tombamento, atas dos conselhos consultivos e pareceres - como todo material que diga respeito ao processo – recortes de jornais e revistas, abaixo assinados, informações extraídas de folhetos, etc.. Para um aprofundamento sobre a sistemática dos processos de tombamento, ver: Arquivos do NEAB-UFAL.

A reprodução do Quilombo dos Palmares, três séculos depois de sua existência, no período da redemocratização, tem o objetivo de querer habitar o imaginário social republicano e matizar o lugar hoje ocupado pelo negro na sociedade, um lugar marcadamente diferente do passado. O Movimento Negro como criador do museu é, então, “produtor privilegiado de memória política, pois deseja reconstituir o acontecimento com seu estilo [e vontade] de memória” (CHAGAS, 2009, p.137), alçando-o não somente a um centro de (re)interpretação da história do negro, como também uma arena política (CHAGAS, 2009, p.136).

Nessa perspectiva, um museu ou lugar de memórias é também um campo de poder, um elemento integrante das lutas políticas e ideológicas. Ele é ativado

visando, de alguma forma, ao controle do passado (e, portanto, do presente). Reformar o passado em função do presente via gestão das memórias significa, antes de mais nada, controlar a materialidade em que a memória se expressa (das relíquias aos monumentos, aos arquivos, símbolos, rituais, datas, comemorações...). Noção de que a memória torna poderoso (s) aquele(s) que a gere(m) e controla(m) (SEIXAS, 2004, p.42).

São os processos de mudança política e social que instigam e favorecem a ressignificação e a proliferação de novas imagens sobre o passado “com o fito de ocupar, no imaginário social, o lugar dos velhos signos” (CHAGAS, 2009, p.141), o que faz com que os lugares de memória, museus, monumentos, rituais, patrimônios nacionais sejam considerados marcos do novo momento e “instrumentos políticos usados para compor novas imagens sobre o governo e a nação” (OLIVEIRA, 2004, p. 202).

Nesse processo de elaboração do imaginário social democrático, intelectuais e artistas foram de excepcional relevância para a criação e divulgação dos novos marcos do regime político. Assim, monumentos, museus dentre outros objetos da memória social, juntamente com esses intelectuais e artistas, atuavam como elaboradores de estratégias político-pedagógicas promotoras das mudanças sociais acenadas.

A elaboração de um imaginário é parte integrante da legitimação de qualquer regime político. É por meio do imaginário que se podem atingir não só a cabeça, mas, de modo especial, o coração, isto é, as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro (CHAGAS, 2009, p. 142).

O Estado nesse novo regime político assumia o lugar de mediador entre os interesses individuais e o interesse da coletividade e, sobretudo, de produtor dos valores e objetivos da nação (FONSECA, 2009, p. 214). Nessa época vários objetos e lugares adquiriram o status

de “marcos imorredouros” e marcantes para a nação, numa profusão de espaços celebrativos do novo tempo (OLIVEIRA, 2004).

Isso faz pensar que as ressignificações operadas pelos regimes políticos e mudanças sociais sobre os lugares de memória acabam por revelar a sua “ilusão referencial” (PESAVENTO, 2004), posto que o tempo, o fato que lhe é referência, que se lhe originou, não está ali, mas é atestado pelos “registros históricos e lembranças” de forma a nos fazer acreditar que realmente existiu um passado (LOWENTHAL, 1998, p.68). Se assim, o que os museus e patrimônios fazem é uma analogia com o que se passou, é inventar o passado, evocando o que não pode ser mais verificável (LOWENTHAL, 1998, p.67).

A esse respeito alerta Foucault (1966):

Trata-se de duas coisas irreduzíveis uma à outra: por mais que se tente dizer o que se vê, o que se vê jamais reside no que se diz; por mais que se tente fazer ver por imagens, por metáforas, comparações, o que se diz, o lugar em que estas resplandecem não é aquele que os olhos projetam, mas sim aquele que as sequências sintáticas definem (FOUCAULT, 1966, p. 25 apud CHAGAS, 2009, p. 141).

O que Foucault quer dizer é que fazer uma representação, uma leitura do passado não significa dar a conhecê-lo tal como ele realmente foi. Significa, sim, que aquele é um discurso que se assemelha ao vivido, que toma seu lugar, mas não é ele (PESAVENTO, 2015). O que se vê como passado é, na verdade, um signo de uso social e cultural que tem seu significado modificado de acordo com as novas referências da sociedade, com os interesses coletivos e individuais, com a vontade de quem o (re)cria.

Dessa forma, os museus e os patrimônios nacionais, são lugares-testemunho do passado, espaços-tempo que tentam impor a verdade do acontecido, se estabelecendo como “coisa dada, pois tendo assegurado como foi o princípio ousa determinar o futuro” não pode ser posta em dúvida “por ter como testemunho um passado tido como verdadeiro (...) [e que se] constitui quase uma lei” (KERSTEN, 2000, p.41).

Não importa, nesse sentido, se a situação ou fato, realmente, aconteceram, importa é que “sejam vistos e percebidos como tendo realmente ocorrido” (KERSTEN, 2000, p.49), para que possam cumprir sua função de recompor o tempo vivido, de construir laços de pertencimento e uma ligação dos indivíduos ao seu passado, à sua origem, e de situar politicamente o indivíduo no mundo (PESAVENTO, 2015).

Essa noção harmoniosa da função dos lugares de memória ou da própria memória social não pode ignorar que esse campo é “um tabuleiro onde estão em jogo diferentes atores sociais, encarnando diferentes memórias, poderes, preservações, resistências, esquecimentos e destruições” (CHAGAS, 2009, p. 109), de forma que a memória social é uma produção de certos indivíduos que iluminam algumas imagens e põem outras nas sombras; que bloqueiam e reprimem outros elementos que lhe são constituintes, mas não são considerados importantes para serem transmitidos e por isso são silenciados e esquecidos – como o foram os indígenas e os camponeses nas memórias do Quilombo dos Palmares.

A recordação como invenção do passado e da cultura (CANDAU, 2012; WAGNER, 2010) é, assim, um processo social onde cada sujeito, individual ou coletivo, manifesta o que pretende afirmar, conservar e lembrar dos estados de consciência vividos e tudo quanto se ache associado a eles ou à imagem e reputação de si. Esses processos sociais têm como pano de fundo um cenário de dramatizações das suas experiências, que têm como causa o seu desejo de ser (re)conhecido, bem como de perenizar/eternizar determinadas ações e marcar a passagem do tempo (DA MATTA, 1979).

O patrimônio, por estas seleções, silêncios e esquecimentos, serve para demonstrar certos conflitos sociais e diferenças que neles se reproduzem, revelando que há preferências de uns em relação a outros e que o acesso é aberto/dado à produção e consumo de determinados bens em detrimento de outros (KERSTEN, 2000, p.48).

Essas escolhas são resultados dos interesses e vontades advogados pelos que tem controle e poder político.

Onde há poder, há resistência, há memória e há esquecimento. O caráter seletivo da memória implica o reconhecimento de sua vulnerabilidade à ação política de eleger, reeleger, subtrair, adicionar, excluir, incluir fragmentos no campo do memorável. A ação política, por seu turno, invoca, com frequência, o concurso da memória, seja para afirmar o novo, cuja eclosão dela depende, seja para ancorar no passado, em marcos fundadores especialmente selecionados, a experiência que se desenrola no presente (CHAGAS, 2009, p.136).

Assim, um lugar de memória institucionalizado é também um lugar de esquecimento. Um campo onde educação, Estado e historiografia se articulam para legitimarem uma memória, para sacralizarem o que deve ser esquecido e o que deve ser lembrado (PESAVENTO, 2015 ; BURKE, 1992). Em suma, toda prática “preservacionista e

memorialística são atravessadas por interesses políticos, tem caráter seletivo e opera com atribuição de valores e sentidos” (CHAGAS, 2009, p.106).

Isso faz com que as memórias e os lugares a ela destinados sejam, além de representação possível do vivido (LOWENTHAL, 1998), um bem representativo de um grupo, um distintivo social e de poder, a herança a ser transmitida a partir de atributos meticulosamente selecionados, mutilados pelas classificações do presente (NEDEL, 2014, p 1). Desta feita, o passado é, então, narrado após uma purificação dos aspectos menos nobres ou destilação dos aspectos que poderiam modificar a imagem que se quer cristalizar na memória social e na história para as futuras gerações (PESAVENTO, 2015).

Pierre Nora (1993) ao discutir a história da França a partir do estudo dos lugares de memória social evidenciou como eles são apreendidos pela memória dos grupos, comprovando como os símbolos reconhecidos pela historiografia de uma nação, que compõe sua história e patrimônio, na verdade, são elaborados por diversos atores sociais, por distintas coletividades. Ideia compartilhada por Peter Burke (1992), que compreende que a instituição dos lugares da memória social se dá com o objetivo de afirmar quem são os “nós” e quem são os “outros”; de instituir, justificar e legitimar identidades e traços distintivos dos grupos/indivíduos componentes da sociedade e das nações. E é especialmente uma marca da modernidade, pois a noção moderna de patrimônio, afirma José Reginaldo Gonçalves (2003), nasce com a fundação do próprio Estado Nacional, com ideia de nação, e com o objetivo de encobrir as disputas sangrentas e as desigualdades, políticas, sociais e econômicas, da instituição do seu território.

José Reginaldo Gonçalves (2002), Françoise Choay (2006) e Joel Candau afirmam que o patrimônio e os lugares de memória são uma alegoria, isto é, algo constituído para representar uma coisa cujo sentido era significar outra. Eles justificam a afirmativa abordando a questão da perda, do desaparecimento. A nação, deste ponto de vista, deveria ser salva das garras do tempo devorador, implacável. Para tanto, seu patrimônio deveria ser instituído, ou inventado, e, nesta perspectiva, seria uma invenção necessária (WAGNER, 2010). A nação enquanto entidade inventada e naturalizada serve de referência aos repositórios de significados dos diversos grupos sociais que a compõem. Portanto, criar e proteger patrimônios é, nessa perspectiva, proteger a nação.

Mas este fato não é tão óbvio assim, até porque os lugares de memória, museus, arquivos e patrimônios, são naturalizados, essencializados, convencionalizados como locais

onde a cultura e a história (discurso da origem e dos grandes feitos de um grupo social) sempre existiram, como se não tivessem sido inventadas e não fossem objetos de poder (HALL, 2003).

De acordo com Gonçalves (2007) o patrimônio deve ser entendido como mediador entre mortos e vivos, deuses e homens, nacional e estrangeiro, negros, brancos, índios, podendo ser interpretado como um fato social total, na perspectiva de Mauss. Por isso Marilena Chauí (2000) dirá que ele é lugar de comunicação, de encontro. Se assim, podemos toma-lo por um “entre lugar”, o local das trocas, dos compartilhamentos, dos choques e da interação, como bem coloca Homi Bhabha (1998) quando trata da relação entre cultura e identidade.

Um patrimônio nacional, assim, tem o duplo sentido de unir todos numa comunidade imaginada e de, contraditoriamente, fragilizar o princípio da igualdade porque faz perceber as seleções, destruições, invisibilidades e silenciamentos no seio de sua instituição. Conforme coloca Gonçalves (1996), o entendimento sobre a concepção de patrimônio deve considerar que ele é, sim, o resultado de invenções discursivas previamente formuladas com o propósito de formar uma determinada consciência histórico, cultural e política. A reunião dessas características faz dele, portanto, uma categoria de pensamento e, conseqüentemente, um poderoso instrumento de análise da sociedade.

É no sentido da formação dessa consciência que o Movimento Negro, como outros atores sociais, recortam suas memórias, forjam suas imagens, a fim de que sejam mobilizadoras, reivindicatórias, uma expressão do ressentimento das injustiças sofridas pelos escravos e seus descendentes discriminados pela cor da pele, pelo tipo de cabelo, pelos traços fenotípicos estigmatizados. Por isso o desejo de instituir a Serra da Barriga como patrimônio nacional passa pelo terreno das negações vividas que não podem ser esquecidas (ANSART, 2004, p.30), que são lembradas (e devem ser lembradas, mais como um dever do que como um direito) para estabelecer-se como um ato de justiça (política, cultural e simbólica)<sup>195</sup> e como um ritual<sup>196</sup> (CHAGAS, 2009 ; KERSTEN, 2000).

---

<sup>195</sup> A esse respeito afirmam Pierre Ansart (2004) e Peter Burke (1992) que a lembrança das coisas dolorosas, de fatos violentos, servem tanto para fazer justiça aos crimes que foram cometidos por governos autoritários e nas guerras e disputas ensejadas pela formação dos territórios nacionais, como para reescrever a história, construindo-a pelo ponto de vista dos esquecidos/vencidos. Nessa perspectiva, quando Michael Pollak fala que o ressentimento, o sentimento que está sempre se atualizando devido às lembranças das privações e dos sofrimentos vividos, é que está na origem das reivindicações sociais (1989, p.5), pode-se supor que o patrimônio de um grupo minoritário é, assim, o resultado das exigências, dos clamores por justiça e por reconhecimento.

Os símbolos memoráveis, o patrimônio, são mais que uma “homenagem às pessoas do passado” ou um “resgate da história”, são, antes de tudo, uma “reparação da dívida” e uma “exposição da ferida” (OLIVEIRA, 2014) pelo esquecimento deliberado, pelo apagamento da história, pela inferiorização cultural. Então, politicamente falando, são instrumentos de luta social.

Para a patrimonialização funcionar ela é inventada como um processo ritual que articula a memória ao presente através de uma teatralização da sua origem, simulando o seu surgimento no seio da nação, celebrando os heróis fundadores e a ação fundacional. Assim, “Lugares e edificações tombados e preservados transformam-se em palcos para representar o grupo étnico, o Estado e a Nação” (KERTEN, 2000, p. 49).

A teatralização da memória da resistência e da cultura dos homens dos Palmares se baseia na morte dos guerreiros quilombolas na luta pela liberdade, colocando os seus descendentes, herdeiros do legado, os negros brasileiros, como os atores desse drama social e político. A Serra da Barriga é, então, o palco dessa história de altruísmo e, como tal, deve ser imortalizada, perenizada pelo seu legado (RIEGL, 1984), protegida do tempo, do esquecimento e da perda (GONÇALVES, 2002), posto que a sua degeneração representa uma privação que impõem riscos à história (CHOAY, 2006).

A teatralização que forja uma memória coletiva<sup>197</sup> e pretende um lugar para ela é, simplesmente, uma invenção, de acordo com a concepção criativa de Roy Wagner (2010), ou também uma tradição inventada, um conjunto de práticas “de natureza ritual ou simbólica, [que] visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente uma continuidade em relação ao passado” (HOBSBAWN e RANGER, 1997, p. 9).

A natureza ritual da memória coletiva não está apenas na teatralização da história que lhe tutela (NORA, 1993), mas está no processo – enredo, personagens, cenário, discursos atos, proferimentos, interações e práticas (CHAVES, 2002) - de fazê-la ser reconhecida

---

<sup>196</sup> O ritual pode ser entendido como “eventos [atos, proferimentos, interações e práticas] delimitados no tempo e no espaço, com forma e padronização culturalmente definidas, (...) eventos que aliam semântica e pragmática”. Também podem ser considerado como formas culturais de grande poder simbólico, devido às convenções que lhe originam. A eficiência da ação ritual está justamente no fato de acionar crenças culturais essenciais, tradicionais, “que constituem concepções fundamentais para um determinado universo social” (CHAVES, 2002, p. 139).

<sup>197</sup> O que se pode chamar de memória coletiva são as lembranças e recordações que dizem respeito à um grupo, etnia ou comunidade (CANDAUI, 2012).

como memória social<sup>198</sup> e memória cívica<sup>199</sup>. Todavia, pode ainda ser atestada como memória política, visto que o legado, a herança de uma cultura ou grupo “a que se atribui o papel de representação do nacional (...), se articula com fatos, acontecimentos, processos e conjunturas políticas” (CHAGAS, 2009, p. 137).

As ações rituais podem ser vistas ao longo do tempo na trajetória do Movimento Negro na luta pelo reconhecimento do racismo como crime, a favor da cidadania negra, pela participação do negro na historiografia nacional, pela conquista de espaço e poder na arena política e na instituição de lugares de memória. Este último aspecto é uma forma de territorialização e marcação espacial da luta histórica (CHAVES, 2002, p. 142).

O processo de instituição do patrimônio cultural do Quilombo dos Palmares foi um ritual à parte dentro das múltiplas ações rituais do Movimento Negro. Ele encerra muitas facetas, articula elementos diversos, particulares e universais/locais e nacionais para sua efetivação, e entrelaça narrativas técnicas, jurídicas e historiográficas que se estruturam através de intersubjetividades e recursos ficcionais. A esse respeito Márcia Kersten, baseada em Van Genep, afirma que

O processo de tombamento articula etapas clássicas que acompanham o processo ritual: separação, limiaridade e reintegração. A etapa primeira ocorre quando o bem é separado do proprietário para ser avaliado quanto a possível instituição como patrimônio, aí também se inscreve a segunda etapa, a da limiaridade, pois nesse momento ele nem é propriedade privada nem é propriedade da nação. A última etapa ocorre quando ele é finalmente coroado, sacralizado pela inscrição no Livro do Tombo, participando de um novo campo de significação (KERSTEN, 2000, p. 56).

Tudo isso faz com que se eternize e cristalice a experiência social ali concretizada, todo o trabalho e esforço para conseguir a realização da sagração do fato, do herói ou do espaço, de forma que o desfecho desse processo é uma festividade, uma cerimônia de inauguração e entrega do bem à comunidade nacional (KERSTEN, 2000). Situação que será apresentada a partir de agora.

---

<sup>198</sup> O que se pode chamar de memória social a partir dos estudos percussores de Maurice Halbwachs (1990), afirma Joel Candau (2012, p. 22) é a dimensão social que impõe a presença de elementos alteritários – o dizer e o fazer dos outros, por exemplo – na constituição de uma memória geral, como a de uma nação ou país.

<sup>199</sup> A memória das datas e heróis de uma nação (CHAGAS, 2009, p.141)

### 3.5 O ritual de tombamento<sup>200</sup> da Serra da Barriga

Para efetivar o tombamento da Serra da Barriga, entre 1984 e 1985 o Governo do Estado de Alagoas instituiu o Grupo de Trabalho Zumbi dos Palmares, composto por lideranças locais do Movimento Negro, da UFAL e representantes dos órgãos estatais arrolados para desenvolverem atividades pedagógicas e culturais a partir do reconhecimento da Serra da Barriga como patrimônio nacional, a fim de auxiliar os trabalhos do IPHAN na área.

O espaço do Quilombo dos Palmares foi tombado pelo IPHAN, órgão do Ministério da Cultura, através do Processo nº 1.069-T-82, Inscrição nº 090, Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, fl. 042, e Inscrição nº 501, Livro Histórico, fl. 91 (SILVA, 2013, p. 2). O ato somente foi homologado em 20 de Novembro de 1985 pelo então ministro da Cultura, Aluísio Pimenta, quando o Movimento Negro, juntamente com o Governo do Estado e a Prefeitura de União dos Palmares, tomou posse efetiva do bem.

O pedido de tombamento da Serra da Barriga foi acompanhado por documentos contendo assinaturas de diversos setores da sociedade civil – contabilizando ao todo 5084 - e cartas de apoio de instituições culturais, de pesquisa e lideranças de outros movimentos sociais apresentando sua solidariedade, mobilizando meios e recursos para pressionar o SPHAN. Fato este que Fonseca (2009) pressupõe como um resultado da incipiente participação da sociedade civil na política de preservação federal, fruto da Abertura política.

Nesse período, junto ao pedido de tombamento era solicitado que se escrevesse uma carta com argumentos que os justificassem diante do interesse público, e com a Serra da Barriga não foi diferente. Os argumentos do texto do pedido demonstram como era utilizada a categoria patrimônio:

O tombamento da área aventada para que nela se instale o Memorial Zumbi: Parque Histórico Nacional destina-se, não só à preservação do sítio histórico, mas também a cultivar a memória de todos os que, então, lutaram na busca de sua liberdade. Tal proposta vem de encontro às aspirações de grande número de brasileiros preocupados em preservar a Memória

---

<sup>200</sup> “No Brasil, o termo tombo foi ‘assimilado como designando o registro, o arquivo, e a catalogação de documentos públicos ou históricos’” (PIRES, 1994, p. 75 apud KERSTEN, 2000, p. 52). O termo documento, fique claro, “aplica-se a livros, revistas, jornais, desenhos, filmes, discos, selos, medalhas, fotografias, esculturas, pinturas, monumentos, edifícios, espécies animais, vegetais e minerais etc. A origem latina do termo (doccere) indica que documento é aquilo que ensina algo a alguém” e por isso deve ser preservado (CHAGAS, 2009, p.139)

Nacional não apenas em suas manifestações visíveis, mas também no conjunto de seus símbolos, para as novas gerações (Processo nº 1.069-T-82 apud SILVA, 2013, p. 11).

Como esclarece Luciana Silva, “o alvo principal do processo não era a proteção do bem em si mesmo, mas, sobretudo, a repercussão simbólica e política da sua inclusão no patrimônio cultural nacional” (2013, p.11). Isso fica claro quando a conselheira do SPHAN, Maria Beltrão, justifica em seu relatório a inscrição do bem no livro do tombo histórico, além do livro do tombo etnográfico, paisagístico e arqueológico, “apontando para a percepção da experiência de Palmares como um testemunho do negro na construção da sociedade brasileira e uma tentativa clara de fugir da visão folclorizante que marcava o livro do tombo etnográfico, até então” (SILVA, 2013, p. 12). Desta feita, o patrimônio emerge aí como uma categoria chave nas discussões sobre identidade, memória e embates políticos, condições emergentes à época, que era de redemocratização (GOHN, 2000).

Ainda em 1982 chegou também ao Conselho Consultivo do SPHAN o pedido de tombamento de um dos primeiros bens representativos da cultura negra brasileira, o Terreiro Casa Branca do Engenho Velho, em Salvador. Os valores em jogo nos processos desse terreiro e da Serra da Barriga, remetem a uma nova abordagem patrimonial, onde os técnicos e especialistas, a partir de uma noção antropológica de cultura, passaram a legitimar “ações de setores da sociedade civil até então silenciados pelas políticas culturais” (SILVA, 2013, p.13).

O caso do tombamento de Casa Branca poderia ser analisado como um drama social nos termos de Victor Turner (1974). Havia um grupo de atores bem definido com opiniões e mesmo interesses não só diferenciados, mas antagônicos em torno de uma temática que se revelava emblemática para a própria discussão da identidade nacional. Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. Reconhecendo a válida preocupação de conselheiros com a justa implementação da figura do tombamento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira (VELHO, 2006, p. 240).

Esse esclarecimento de Gilberto Velho, à época integrante do SPHAN e relator do processo do tombamento do Terreiro Casa Branca é bastante elucidativo sobre as condições vividas naquele momento político. Velho deu parecer positivo para o tombamento do

terreiro em 1984, e isso abriu mais chances para a concretização do projeto de tombamento da Serra da Barriga, devido à visão de cunho antropológico e imaterial da cultura.

O terreiro de Casa Branca apresentava uma tradição de mais de 150 anos e, com certeza, desempenhava um importante papel na simbologia e no imaginário dos grupos ligados ao mundo do candomblé e aos cultos afro-brasileiros em geral. Do ponto de vista dessas pessoas o que importava era a sacralidade do terreno, o seu “axé”. Em termos de cultura material, encontrava-se um barco, importante nos rituais, um modesto casario, além da presença de arvoredos e pedras associados ao culto dos orixás. Não era nada que pudesse se assemelhar à Igreja de São Francisco em Ouro Preto, aos profetas de Aleijadinho em Congonhas, em Minas Gerais, ao Mosteiro de São Bento, ao Paço Imperial da Quinta da Boa Vista ou à Fortaleza de Santa Cruz, no Rio de Janeiro. Tratava-se, sem dúvida, de uma situação inédita e desafiante. (...)

Destaquei tratar-se de “um fato social, um terreiro em plena atividade, com seus fiéis, sacerdotes e ritual em pleno dinamismo”. Ao recomendar o tombamento, considerei fundamental chamar a atenção para o fato de que “o acompanhamento e a supervisão da SPHAN deve, mantendo seus elevados padrões, incorporar uma postura adequadamente flexível diante desse fenômeno religioso” e, ainda, que “o tombamento deve ser uma garantia para a continuidade da expressão cultural que tem em Casa Branca um espaço sagrado”. Afirmei que a sacralidade, no entanto, não era sinônimo de imutabilidade e que a SPHAN não abriria mão da seriedade de suas normas, mas deveria “procurar uma adequação para lidar com o fenômeno social em permanente processo de mudança” (VELHO, 2006, p. 237-238).

Esta era uma tentativa, bem sucedida, de diálogo entre as práticas de patrimonialização e a cultura popular, mas especialmente uma aproximação entre Estado e sociedade civil. Esse tombamento também estava diretamente ligado à ideia difundida pelas políticas culturais nacionais e ideias correntes em âmbito internacional, a partir do final da década de 70, de construir “culturas autenticamente nacionais” contra a massificação cultural provocada pelo consumo de produtos industrializados do primeiro mundo. Essa ação era amplamente difundida pelos governos de terceiro mundo como símbolo de desenvolvimento (FONSECA, 2009; GUIMARÃES, 2012).

Para o Movimento Negro inserir elementos da cultura negra no conjunto do patrimônio nacional onde estão agrupadas as personalidades e os bens memoráveis da nação, desde a década de 30 formado por bens exclusivamente da etnia branca e da elite brasileira (FONSECA, 2009), era mais que proteger o legado e a herança da população negra, era uma estratégia para reorientar o discurso da historiografia nacional e do lugar do negro na

História do Brasil e para respaldar a luta pelo alargamento da sua cidadania e contra o racismo - elementos essenciais para o fortalecimento da identidade étnica negra (CANDAU, 2012).

Por outro lado, para o Estado, era o reconhecimento da unidade impetrada pela nação, que, mesmo formada pela mistura de três raças, três culturas, conseguia se fazer coeso, aparentemente, pelo estabelecimento de uma multiculturalidade ou pluriétnicidade (MOURA, 2001).

Foi neste contexto que, um ano após o tombamento do Terreiro Casa Branca do Engenho Velho, a Serra da Barriga também obteve seu parecer positivo para a proteção estatal. Porém, mais que atender novamente a um pedido do Movimento Negro, o título, destinado à Serra da Barriga como lugar de memória do Quilombo dos Palmares também atendia ao novo projeto de nação que emergia após 21 anos de regime ditatorial. A imagem do Quilombo dos Palmares como “República”, como Estado Negro é resgatada, baseada nos livros dos historiadores Edison Carneiro (nos anos de 1960) e Décio Freitas (já nos anos de 1970), para que o lugar fosse lido como um símbolo de liberdade e luta contra a opressão, um exemplo histórico que mostrava a possibilidade de luta contra a ditadura e pela instauração da democracia (CARVALHO, 2005). Para além dos ensejos do Movimento Negro, o Estado também via na proteção da Serra da Barriga um sentido altruístico que lhe servia de emblema social.

Corroborando para que a ideia da construção do Memorial Zumbi, como um museu, um patrimônio “estruturado em pedra-e-cal”, que não estivesse somente “nos corações e nas mentes dos brasileiros comprometidos com o respeito à diversidade e aos direitos humanos”, como bem queria Carlos Moura (2008, p. 9), em de março de 1988, o título de Monumento Nacional foi conferido à Serra da Barriga, em caráter especial, pelo então Presidente José Sarney. O ato abria a possibilidade da concretização de um espaço para celebrar a memória e a cultura do negro brasileiro, um local prenhe das marcas e práticas histórias de resistência às condições de miséria e marginalidade iniciadas ainda no período colonial, quando os africanos escravizados chegaram ao país para compor a engrenagem das extensas lavouras canavieiras.

Mais que um lugar de memória, o que se pretendia era um espaço com estatuto e poder de elevar o africano escravizado, e seus descendentes, à categoria de sujeito histórico, destituindo-lhe do lugar de objeto ou escravo (MOURA, 1983), como era comum aparecer

nos livros didáticos, integrando-o no processo civilizatório brasileiro, não apenas como agente social, mas também como herói nacional<sup>201</sup> (MUNANGA, 2004). A criação de um lugar histórico, que funcionasse como um museu é, nesse contexto, um projeto que reforçava a Serra da Barriga como lugar ancorador da identidade negra, um lugar de visitação e celebração da nação<sup>202</sup>.

Porém, o estatuto de Monumento Nacional promoveu pesquisas científicas e de preservação na área, iniciadas com a identificação de sítios arqueológicos e com o seu reflorestamento<sup>203</sup>, mas isso não foi suficiente para angariar recursos políticos e financeiros para a construção, de pedra e cal, de um prédio para o Memorial Zumbi.

Em 1999, com a eleição de Ronaldo Lessa do PSB ao Governo de Alagoas, o Movimento Negro concentrou determinado poder político em mãos. O novo governador criou a Secretaria de Estado de Defesa e Proteção das Minorias (SEDEM)<sup>204</sup>, elegendo como Secretário o militante negro Zezito Araújo, que participou ativamente, desde 1970, das atividades para o tombamento da Serra da Barriga, e a Secretaria de Estado da Mulher, que tinha como Secretária a militante Vanda Menezes, também uma expressão local e nacional na militância negra.

O Governo do Estado que tinha como slogan “Alagoas, estamos construindo juntos”, usado desde a campanha eleitoral, passou também a adotar, especialmente no período que já se aproximava do mês da consciência negra (novembro), o emblema “Alagoas, terra da liberdade”, a fim de se marcar como aberto às demandas da sociedade civil alagoana, posto que não era oriundo da aristocracia canavieira alagoana.

Em 2001, numa conjugação de esforços da FCP, da SEDEM, do Serviço de Apoio à Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE) propuseram a criação de um museu temático no topo da Serra da Barriga. Sua estrutura baseada no que se supunha ser a arquitetura de Palmares, toda em pau-a-pique e palha, seria reconstruído no topo da Serra da Barriga: o palácio de reuniões, a casa de farinha, a casa de orações, as torres de observações e os mirantes; os locais sagrados aos orixás e homenageando a memória de cada líder palmarino

---

201 Título somente conquistado em 1995, no tricentenário de morte de Zumbi dos Palmares, quando o então Presidente Fernando Henrique Cardoso concedeu sua inscrição na Galeria dos heróis Nacionais (BRASIL, 2004).

202 Locais onde se cultua a nação através de seus atributos investidos nos objetos e lugares que compõem o conjunto do patrimônio cultural nacional (CHAUÍ, 2000, p. 14).

203 Desmatada desde os idos tempos coloniais, pós-destruição do Quilombo dos Palmares e incorporação de suas terras aos engenhos-banguês e, mais tarde, usinas da região (DIÉGUES JUNIOR, 2002).

204 A SEDEM era composta de 4 coordenações: a do negro, a do índio, a das pessoas portadoras de deficiência e a dos gays, onde representantes desses movimentos ocupavam cargos comissionados.

com uma placa e um tronco de massaranduba. O museu foi implantado em 6 fases – de 2001 a 2007, quando foi novamente reinaugurado.

O projeto agora era chamado de Parque Memorial Quilombo dos Palmares e não mais Parque Nacional Zumbi dos Palmares, ou Memorial Zumbi, como ficou mais conhecido na década de 1980. A mudança de nome deu-se pela percepção de que Zumbi não era o único herói de Palmares, mas havia outros guerreiros que lutaram ao seu lado e também antes dele, e que foram fundamentais para a manutenção do acampamento<sup>205</sup>.

A ideia de construção de um centro de estudos e informações sobre a realidade negra, para a academia e para a sociedade em geral, e de um museu - no sentido tradicional do termo -, onde fossem expostos os vestígios materiais encontrados nas escavações arqueológicas. Porém, o local até hoje não foi construído e o material coletado nas escavações arqueológicas ainda não se encontra disponível para apreciação. Em lugar disso foi inaugurado em 2007 um parque temático, um espaço que conjuga o elemento cultural e o elemento natural na composição da memória da resistência palmarina. O elemento natural, a floresta de palmáceas, é a fonte material da proteção instituída ao lugar. E é sobre ele que me debruçarei a seguir.

---

<sup>205</sup> Ver arquivos da SEDEM.

# Capítulo IV

## *O Patrimônio da Mata dos Palmares*

*Lá nos outros países, para o pessoal estrangeiro isso aqui é um parque, uma coisa muito importante, pra nós aqui isso também é, é um símbolo dado por Deus.*

Seu Zezinho

Da tricentenária “República de Palmares” restaram na Serra da Barriga apenas os remanescentes da floresta de palmáceas, integrante do bioma da Mata Atlântica, que lhe renderam o nome, e alguns resquícios do cotidiano do antigo quilombo, como urnas funerárias, potes e instrumentos de trabalho ou de defesa.

Para proteger esta paisagem e os sítios arqueológicos<sup>206</sup> o governo federal decretou a área como de utilidade pública para fins de desapropriação e de “estudos antropológicos, arqueológicos, ecológicos, reflorestamento das áreas naturais” (BRASIL, 1988). Coube, então, ao órgão federal responsável pelos assuntos pertinentes e relativos à florestas e outras áreas de flora e fauna, na época o IBDF<sup>207</sup>, a preservação e restauração do ecossistema do lugar.

Embora a Serra da Barriga não esteja classificada em nenhum dos tipos de áreas protegidas prevista pela legislação ambiental brasileira – Unidades de Conservação, Terras Indígenas, Territórios Quilombolas, Áreas de Proteção Permanente, Reservas da Biosfera, Reservas Naturais entre outras –, a proteção estatal que lhe foi imputada seguiu o que estava disposto sobre a regulamentação dos parques nacionais, uma categoria de UC de proteção integral, ou seja, de uso indireto. Neste tipo de UC as pessoas não podem residir, posto que a permanência humana é entendida como um malefício ao ecossistema por causa dos impactos antrópicos constantes. Desde então instaurou-se uma querela sobre a permanência ou saída da população ali residente desde antes da proteção da área.

<sup>206</sup> Os sítios somente foram identificados em 1990, mas os objetos referentes à vida no Quilombo dos Palmares eram constantemente encontrados pelos residentes da Serra da Barriga. Daí a liberação do governo para estudos arqueológicos na área.

<sup>207</sup> O IBDF foi extinto em fevereiro de 1989. Seu patrimônio, recursos orçamentários e financeiros, competência, atribuições, pessoal, cargos e funções para a Secretaria Especial do Meio Ambiente - SEMA (criada em 1973 e extinta ainda em 1989) e, posteriormente, para o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), criado em fevereiro de 1989.

Essa situação guarda um paradoxo, destacado pelo uso dos termos conservação e preservação na legislação: conservação, nas leis brasileiras, significa proteção dos recursos naturais, com a utilização racional, garantindo sua sustentabilidade e a existência para as futuras gerações. Já a preservação visa à integridade e à perenidade de algo. O termo se refere à proteção integral, à intocabilidade da natureza. A preservação se faz necessária quando há risco de perda de biodiversidade, seja de uma espécie, um ecossistema ou de um bioma como um todo.

No caso dos parques nacionais eles são um espaço de conservação que visam a “preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica”. Assim, as duas concepções expressam ideias que têm origem em raízes e posturas distintas. Conservacionismo e preservacionismo são correntes ideológicas que representam relacionamentos diferentes do ser humano com a natureza. Então, como elas podem ser utilizadas aparentemente de forma harmônica na legislação e na prática?

Jorge Calvimontes (2010) e Rodrigo Faleiro (2005) explicam que isso é possível porque depende do entendimento do legislador, da influência teórica e da pressão dos movimentos ambientalistas sobre a composição do texto legal regulador dessas áreas protegidas. A prática conservacionista-preservacionista, pode tanto levar ao deslocamento compulsório, à criminalização ou à manutenção temporária, com diversas restrições de trabalho e vida às populações afetadas, como pode levar à sua permanência com o reconhecimento de seus modos de vida como necessários ao ecossistema protegido.

Uma ou outra situação dependerá das funções desempenhadas pelas pessoas e das experiências e relações pessoais instituídas, durante os processos de demarcação, zoneamento e manejo da área, entre os técnicos dos órgãos de meio ambiente, dos órgãos de reassentamento agrário, outros atores também envolvidos no processo e a população<sup>208</sup>.

Afirma Mark Dowie que muitas vezes os funcionários que atuam nessas áreas estão conscientes que suas ações podem ter um impacto perverso na vida da população e até reconhecem que agem com arrogância, desqualificando as pessoas pelo seu modo simples, porém, suas práticas e discursos não são pessoais, antes reproduzem a política e a cultura das organizações a que pertencem, permeadas, muitas vezes, por um “preconceito sutil, mas real, contra os “saberes não-científicos” (DOWIE, 2006, p.5).

A inclusão das necessidades dos grupos sociais tem sido uma discussão constante levantada pelos movimentos ambientalistas no Brasil, especialmente quando se trata das

---

<sup>208</sup> Afirma Mark Dowie que muitos destes funcionários são conscientes.

populações que vivem dentro ou ao redor de Unidades de Conservação, onde as restrições e expropriações mais se concentram. Primeiro como uma ferramenta de apoio à conservação, depois como medida de garantia dos direitos territoriais, que visam tanto a melhoria da qualidade da vida humana como o fomento de práticas que enfocam e valorizam a natureza local. Existem já vários exemplos desse tipo de iniciativa, como as “áreas protegidas nativas” ou “áreas de conservação comunitárias” criadas pelos aborígenes australianos e pelos Kayapos, que conseguiram fundar o primeiro Parque Nacional americano controlado por índios (DOWIE, 2006, p. 6).

Esta é uma abordagem que é fruto da reflexão sobre a impossibilidade e a injustiça de se pensar em preservar espécies e ecossistemas ameaçados, quando as condições humanas, especialmente nas áreas de proteção integral - locais onde residem populações que depende necessariamente dos recursos naturais e da paisagem regional<sup>209</sup> para manter sua vida - são tão indignas, beirando a miserabilidade (DOWIE, 2006), como no caso do Parque Estadual da Serra do Mar (SP-RJ), no Parque da Serra da Capivara (PI), na Estação Ecológica de Anavilhas (AM), no Parque Nacional da Chapada Diamantina (BA) entre outros, e na própria Serra da Barriga<sup>210</sup>.

A situação nesses locais é agravada ainda porque, às vezes, a população não pode ser classificada em nenhuma das tipologias de comunidades integrantes da categoria de populações tradicionais, as únicas com permissão para residir e explorar os recursos naturais de uma UC. Elas são entendidas como partes intrínsecas dos ecossistemas a serem preservados, devido à relação quase simbiótica que mantêm com ele (DIEGUES, 2001) ou à capacidade que têm de utilizar e, ao mesmo tempo, conservar tais recursos (MINISTÉRIO

---

<sup>209</sup> Modificações realizadas pelo homem, por causa de seu trabalho e modo de vida, na natureza em seu entorno. Sua vida depende e resulta disso. Essa é a forma de relacionar-se com ela. O homem do campo confunde sua vida com a paisagem que o cerca, ela é sua extensão (MENDRAS, 1978).

<sup>210</sup> A desqualificação da vida humana em função da conservação da natureza, a expulsão de comunidades dos seus territórios tradicionais é uma realidade no mundo inteiro. O curioso, como coloca Mark Dowie (2006, p.2), “sobre este tipo de conservação [é] que põe o direito da natureza antes dos direitos dos povos” e escondem os interesses utilitaristas e mercantilistas por trás dos projetos de saneamento das áreas protegidas. Ocultados também são os números de pessoas “expulsas”, “deslocadas”, “refugiadas” – milhares pelo mundo, especialmente na África - para atender a ideologia da existência de um “mundo selvagem” que deve ser “reservado para satisfazer a necessidade de recreação e renovação espiritual do ser humano urbano” (DOWIE, 2006, p.2). Alerta ainda o autor que o pior deste ideal de natureza em estado puro não é que ele tenha ensejado um movimento pela conservação, mas o fato dele ter se transformado em uma política nacional americana em 1964, suggestionando várias outras nações a seguirem este caminho, e, sobretudo, por ele inspirar vários grupos de conservação no mundo inteiro, como a WWF, o Nature Conservancy e o Conservation International, os 3 maiores mobilizadores de recursos e parceiros corporativistas (principalmente indústrias extrativistas) para causas ambientais.

DO MEIO AMBIENTE, 2012), como podemos considerar os indígenas, os pescadores, os marisqueiros entre outros.

Essa tradicionalidade atribuída a uma população ou grupo social, reafirma Calvimontes (2010), é relativa, porque depende do olhar dos técnicos sobre uma comunidade e sua cultura, e é relacional, porque depende das relações que estabelecem com os residentes. Essa situação constitui uma importante chave para entender o processo de concepção da adequação ou não de uma população à vida dentro de uma área protegida de uso indireto.

A ideia de se instituir ou classificar grupos sociais ou populações através do adjunto adnominal “tradicional” não é abrir mão nem da preservação da natureza nem das necessidades humanas, mas é contemplar as diversas formas de vida de modo amplo e integrado para que se possa aumentar as perspectivas de melhor conservar a biodiversidade e tentar romper com “a rígida e antiga classificação utilitarista do meio ambiente, que só enxerga os atores pelo viés maniqueísta de quem faz uso ou não dos recursos naturais” (SÉRGIO LEITÃO, 2004, p.18)

A lei do SNUC de julho de 2000, que já insere em seu corpo textual a discussão sobre a presença de pessoas em UCs, pretende compatibilizar a presença humana com a proteção do meio ambiente - inclusive orienta sobre o que fazer com as UCs já existentes antes da sua promulgação e já há muito ocupadas. Porém, a lei quando fala em possibilidade de compatibilização refere-se a elas, relegando as que não se adequam ao modelo ou cultura “tradicional” disposto naquele documento à simples desterritorialização ou remanejamento.

O Ministério do Meio Ambiente afirma não existir um estereótipo ou um padrão para tal classificação de populações residentes em áreas de proteção integral, ou mesmo um conceito único. Porém, ele determina e lista características, visíveis em uns grupos e invisíveis em outros, de acordo com o olhar e as experiências de quem as observa e tenta classificá-las, de forma que essas populações devem se portar ou se caracterizar, mesmo se reconhecendo que há diferenças do meio em que cada população vive, do sistema de produção e do modo de vida que leva e do grau de interação com outros grupos. Ou seja, mesmo sabendo que há um complexo de diferenças que determinam sua existência em determinado espaço.

Para os técnicos e gestores do meio ambiente o que vale é que elas possuam os principais valores (entenda-se características) que fazem dela uma população conservadora do meio ambiente. E isso, claro, dependerá do que se concebe como “uma população conservadora do meio ambiente”, que varia com a formação do técnico (biólogo,

antropólogo, agrônomo), se está mais próximo das teses conservacionistas ou dos protecionistas, se tem envolvimento com a população, quais seus interesses. E dependerá até do órgão que está ligado e da função que desempenha nele (CALVIMONTES, 2010; RODRIGO FALEIROS, 2005; FREDERICO OLIVEIRA; 2012).

Antonio Carlos Diegues afirma que uma população/sociedade tradicional é aquela com uma lógica equilibrada de uso do ecossistema e capacidade de atuar como guardiã da biodiversidade.

são grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza. Caracterizados tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente (DIEGUES, 2001, p.20 apud SENILDE GUANAES, 2006, p.197).

Diegues ainda enumera os valores/características das culturas tradicionais que foram adotadas nos documentos do Ministério do Meio Ambiente (2012):

- a. Dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir do qual se constroem um "modo de vida";
- b. Conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral;
- c. Noção de território ou espaço onde o grupo se reproduz econômica e socialmente;
- d. Moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra dos seus antepassados;
- e. Importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica numa relação com o mercado;
- f. Reduzida acumulação de capital;
- g. Importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou de compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h. Importância de mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas;
- i. A tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o trabalho artesanal. Nele, o produtor e sua família, dominam o processo de trabalho até o produto final;

- j. Fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos; e
- k. Auto-identificação ou identificação pelos outro de se pertencer a uma cultura distinta das outras.

Estas características podem tanto ser de uma comunidade que vive do extrativismo como da pesca artesanal, bem como pode ser de uma comunidade de camponeses e de outros grupos sociais que não se enquadram como populações tradicionais pelo entendimento de que podem se estabelecer em outro lugar sem prejuízos de sua cultura, não se levando em consideração as influências da paisagem da região no seu modo de vida nem a relação que estabelecem com o lugar.

O conceito e a caracterização de população tradicional sugerida por Diegues induzem a muitas outras reflexões e questionamentos. No entanto, tem grande peso e influência, visto que aparecem no ordenamento jurídico que designa o direito das populações locais à terra e uso dos recursos naturais – direitos “validados apenas aos grupos indígenas e recentemente aos grupos quilombolas mas negados a outros grupos sociais em contextos rurais” (SENILDE GUANAES, 2006, p. 197) -, e estão expressas nos documentos do Ministério do Meio Ambiente, como o SNUC.

Embora o conceito de “populações tradicionais” seja um conjunto de percepções, valores e signos que orientam e criam certas políticas ambientais (BARRETO FILHO, 2001) ele não garante e nem legitima o direito de permanência dessas populações na área (SENILDE GUANAES, 2006), tanto que a lei do SNUC estabelece seu reassentamento sob a regulação do órgão responsável pela gestão do local e somente após a verificação e compatibilização de seu modo de vida com a conservação pretendida.

A discussão sobre a presença humana em áreas protegidas no Brasil, em especial nas áreas de proteção integral é bem antiga, nasce com a ideia de proteção das árvores e dos mananciais, por volta do século XVII, resulta na criação “de hortos e jardins botânicos” e na “defesa das florestas”, no século XIX, e se insere na ordenação territorial e “regulamentação do uso e da apropriação dos recursos naturais”, logo no início do século XX (BARRETO FILHO, 2004, p.56-59 ).

Porém, tantas outras matizes e nuances que vão desde as decisões sobre o grau de interferência humana em um ecossistema, alijando as pessoas de seu meio de reprodução e sobrevivência, causando-lhes incomensuráveis perdas, físicas e afetivas, até o uso para fins recreativos e de fruição, como o turismo comum, para fins de alimentação de um banco de

conhecimentos sobre os recursos e riquezas do ecossistema e culturas brasileiras<sup>211</sup>, como o turismo científico, e o turismo sustentável ou ecoturismo, entendido como responsável.

2A criação de uma UC é uma questão bem controversa, porque o seu estabelecimento pode ser feito de muitas maneiras, pela ação governamental, com a permissão de residentes em sua área (mantendo as pessoas desde sempre residentes ou abrindo para veraneio), sem a proteção efetiva do ecossistema (porque as instâncias do Estado responsável pela área não se entendem ou porque faltam recursos para o monitoramento e administração); e até pela ação de pessoas físicas e jurídicas, como foi o caso da Serra da Barriga.

A proteção de áreas naturais no Brasil é uma estratégia de “apropriação política do espaço” (BARRETO FILHO, 2004, p. 59), efetuada pelo Estado para garantir o controle social do território nacional, e que se realiza através da “aquisição de terras” (PRIMACK & RODRIGUES, 2001, p.200) e da superposição de “leis e vontades” que, muitas vezes, tendem a inviabilizar e prejudicar tanto o meio ambiente quanto o direito dos cidadãos brasileiros, em especial o das populações atingidas pela criação de uma área de proteção integral em seu território, ação muitas das vezes feitas à sua revelia (SÉRGIO LEITÃO, 2004, p.20). Por isso a exclusão das populações de uma área de proteção pode gerar riscos para a manutenção da biodiversidade, para a “destruição do conhecimento humano sobre a utilização de espécies”, desconsiderando que a biodiversidade de uma área é “o produto da história da interação entre o uso humano e o ambiente” (NURIT BENSUSAN, 2004, p. 67 e 69), ou seja, é um contínuum natureza-cultura.

Para a aquisição de terras o Estado afirma, geralmente, que as áreas a serem protegidas estão situadas em terras consideradas de pouco valor econômico, daí dar-lhes um valor maior baseado no seu significado biológico, na preservação de espécies e biomas e na capacidade endêmica que possui, como o Parque Estadual da Serra do Mar (SP-RJ) e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável de Mamirauá (AM). E, embora a área de uma UC possa ser menor que a área total identificada do bioma, o ecossistema protegido pode conter tipos raros de habitat, grande diversidade biológica e importante bacia hidrográfica e vegetação para a região onde está localizado, como é o caso do Parque do Jaú no Amazonas<sup>212</sup>. Para tanto, três critérios podem ser usados para estabelecer a proteção de uma

---

<sup>211</sup> Isso porque o Parque Memorial Quilombo dos Palmares assim como os Parques Nacionais na Amazônia guardam elementos do patrimônio cultural e natural de grande valor e importância destacados na sua criação, o que são considerados como “critérios práticos e pragmáticos” para a criação de um Parque Nacional (BARRETO FILHO, 2001, p.202).

<sup>212</sup> O maior do Brasil, com uma área superior ao Estado de Sergipe, 22,720 km<sup>2</sup>.

área: a diferenciação, quando uma área se compõe de espécies endêmicas raras; o perigo, quando há possibilidade de extinção de uma espécie; e a utilidade, quando há espécies que têm valor atual ou em potencial de uso para a sociedade presente e futura (PRIMACK & RODRIGUES, 2001, p. 207).

Este último critério não deixa de ter intrínseca relação com a referida “classificação utilitarista do meio ambiente” e “viés maniqueísta” que trata a natureza como recursos naturais e a população habitante como usuária deles. Isso revela que a questão não é tão somente o controle social e político do espaço, nem a instituição de uma estratégia de gestão territorial de proteção de redutos de belezas naturais e de nichos de biodiversidade. Trata-se, sobretudo, de uso e demonstração de poder, posto que o Estado define, jurídica e administrativamente, não apenas territórios, mas também a natureza

nos tópicos de genes a paisagens, paisagens, passando pelas espécies e populações características desse domínio [e] também define e expressa a sua compreensão sobre a fronteira entre o que conta como natureza e o que conta como cultura (BARRETO FILHO, 2001, p.31).

O poder estatal separa, dessa forma, a natureza da cultura, regula e limita a presença e ação humana, a apropriação da natureza, o uso dos recursos e do saber pertinentes a eles para fins de reprodução sob o *status* de “utilidade pública” (BENATTI, 2013). Transforma beleza natural, considerada cênica ou estética, em paisagens de contemplação e exploração comercial. O espaço vivido dos moradores é, então, instituído como espaço de visitação pública, contribuindo para que suas exíguas terras sejam destinadas a outros fins que não os de sua sobrevivência. Este é o caso da Serra da Barriga, que se torna repositório de cultura e natureza.

A racionalidade estatal não leva em conta os valores simbólicos e afetivos da perda do lugar e mundo da vida quando transforma um território tradicional em área protegida, visto que isso não pode ser mensurado pelos seus instrumentos técnicos (MAGALHÃES, 2007; SILVEIRA, 2010). O que importa nessa lógica é a conservação mais autêntica possível da natureza e o impedimento da intervenção humana sobre ela, a fim de frear o progresso normal ocasionado pela decomposição dos agentes naturais (BENATTI, 2013).

Essa ideia está associada à noção de patrimônio natural, ideia instituída no Brasil ainda durante o governo militar - quando inclusive foi estabelecido o Código Florestal e a Lei de Proteção à Fauna, a Lei dos sambaquis e se regulamentaram os achados

arqueológicos e pré-históricos em áreas naturais (KERSTEN, 2000, p.94). O discurso do patrimônio natural aponta tanto para a possibilidade do desaparecimento da natureza quanto para a permanência dela. Nesse sentido ele integra a própria noção de patrimônio cultural e histórico e é interpretado como um corolário deles, pois se trata de cenários naturais que também atestam e celebram a nação (DIEGUES, 2001). No entanto para consagrar a participação no conjunto de bens da nação ele precisa passar por um ritual de atos juridicamente preordenados: o inventário, a classificação, a inscrição e a restauração (KERSTEN, 2000, p.53). A restauração é o processo de reconstituição da sua paisagem original e é nele que reside a garantia do reencontro com o passado selvagem (e a razão da expulsão das populações).

No caso da Serra da Barriga a preocupação com a restauração da paisagem original foi a razão da sua instituição como patrimônio histórico-geográfico-paisagístico da nação, posto que restaurar a floresta de palmáceas, cenário do Quilombo dos Palmares, era necessário para justificar seu tombamento, sua inscrição como elemento de interesse público por participar da história. Ou seja, a natureza funcionaria como base material, espaço-testemunho do fato acontecido.

Assim, a Serra da Barriga na década de 1980 foi alçada à monumento natural da nação e passou a servir como espaço evocatório da história do Brasil. Esse fato atuou como um gatilho para outras atividades preservacionistas e científicas na área, especialmente as pesquisas arqueológicas, que, sobretudo, também funcionariam, através da visualização dos objetos encontrados (vestígios da presença de escravos e outros povos), como reforço e garantia da proteção daquela área.

#### *4.1 A arqueologia dos Palmares*

As pesquisas arqueológicas se iniciaram quando a Serra da Barriga alçou ao *status* de Monumento Nacional, qualificando-a como área de utilidade pública para fins de desapropriação e de “estudos antropológicos, arqueológicos, ecológicos, reflorestamento das áreas naturais, (...) um marco assinalador da ‘República dos Palmares’”<sup>213</sup> (BRASIL, 1988).

---

<sup>213</sup> Afirma Funari que “Considerando-se que a língua franca do período era o latim, é natural que os acampamentos de fugitivos fossem chamados, nos documentos da época, *res publicae* (Estados), termos logo traduzidos para as línguas modernas como repúblicas, republics, republicues. Por esse motivo, ainda hoje se utiliza a expressão “República de Palmares”, cujo sentido nada tem a ver, portanto, com a idéia de “regime republicano”, por oposição à monarquia, e Palmares nunca foi uma república nesse sentido. Outras designações, como quilombos, maroons, palenques, mocambos foram introduzidas um pouco depois,

Ela passou a funcionar, desde então, como lugar destinado à visitação pública, mas especial e crucialmente, como espaço de produção de ciência. Com esta chancela a Serra se abriu, em 1990, para as pesquisas arqueológicas sobre as múltiplas identidades e o cotidiano no espaço quilombola<sup>214</sup>.

As fontes da cultura material endossam as discussões sobre a agência dos diferentes grupos étnicos, com distintas identidades, ativamente participantes no processo de formação cultural e das relações sociais à época do quilombo. A análise, embora tenha fortalecido a caracterização do quilombo quase que exclusivamente como espaço da resistência negra, também demonstrou a presença de elementos não africanos.

Os pesquisadores desenvolveram estudos sobre a dinâmica cultural e social entre escravos e senhores e, conseqüentemente, sobre a resistência escrava, baseados, não somente na visão externa produzida pelos colonizadores, mas nos vestígios e evidências materiais dos grupos aquilombados e na complexidade das suas relações e práticas (FROZZA, 2007, p.13-14).

Funari (2001) sustenta que a ideia de que o estudo das fontes materiais de grupos subalternos permite um acesso mais amplo aos grupos sociais pouco representados no registro escrito. Assim, a importância das pesquisas arqueológicas realizadas na Serra da Barriga não foram apenas essenciais para compreender outros aspectos da história do Quilombo dos Palmares, como a presença e o papel dos indígenas e a influência de diferentes tradições de africanos, judeus, mouros e europeus (FROZZA, 2007, p. 19), mas para servir de esteio como símbolo de liberdade e luta contra a opressão, “um exemplo histórico”, que mostrava a possibilidade de embate social, podendo ser encabeçada “por afro-brasileiros ou pelos oprimidos em geral” (CARVALHO, 2005, p.26).

Em 1991, devido à falta de estudos sobre a resistência escrava em quilombos nas Américas, Pedro Paulo Funari, historiador e arqueólogo brasileiro, reuniu um grupo de estudiosos para desenvolver o Projeto Arqueológico de Palmares<sup>215</sup>. O objetivo era obter informações sobre o Quilombo dos Palmares que não estavam presentes nos documentos

---

normalmente de forma depreciativa. Nos documentos em português referentes a Palmares o quilombo foi chamado de mocambo, do ambundu mukambo, “esconderijo” (2001, p. 28).

<sup>214</sup> Pedro Paulo Abreu Funari, Michael Rowlands, Charles Orser e Scott Joseph Allen foram os principais arqueólogos que analisaram as interações sociais no contexto palmarino.

<sup>215</sup> Charles Orser Jr, arqueólogo norte-americano, Michel Rowlands, africanista e arqueólogo britânico e Clóvis Moura, sociólogo e historiador brasileiro

escritos oficiais que comprovassem a existência de um cotidiano de luta e sobrevivência, baseados na ancestralidade africana, e na complexidade das relações de Palmares<sup>216</sup>.

Os objetos coletados na pesquisa de campo correspondem a diferentes tradições de produção cerâmica, incluindo cerâmicas com características europeias e indígenas, evidenciando, portanto, a ocupação multiétnica da região dos Palmares. Por estes resultados Charles Orser afirma haver uma ampla e complexa rede de relações, conflituosas ou harmoniosas, no antigo quilombo, entre palmarinos, colonizadores europeus, indígenas sul-americanos e africanos (principalmente angolanos) (FROZZA, 2007, p.41). O assentamento, assim, é tido como um produto dessa rede, não se caracterizando então pelo isolamento ou auto-suficiência tão atestados nas fontes documentais.

Segundo, Julia Frozza, Michel Rowlands, também analisa o Quilombo dos Palmares sob a perspectiva das relações entre os grupos, reavaliando o conceito de resistência até então empregado e apontando para uma relação entre o Quilombo dos Palmares e a sociedade colonial que não se dava pela negação desta por aqueles, mas por uma certa semelhança.

Pedro Funari (2001, p. 37), através da Arqueologia da Etnicidade, aponta o Quilombo dos Palmares como um exemplo de possível convivência entre grupos sociais diferenciados. “Essa confluência de identidades no mesmo local produzia uma ampla rede de relações sociais e novas experiências, acarretando na formação de novas identidades, em constante alteração” (FROZZA, 2007, p. 45). Tais criações culturais se refletem na produção cerâmica.

A Serra da Barriga, considerada como a sede do quilombo, era chamada de Angola Janga ou Macaco, segundo Orser e Funari, foi o local onde ocorreu a batalha final entre palmarinos e portugueses, concebido tradicionalmente, o último acampamento quilombola (1992, p.19 e 65). Segundo Funari, esta área estende-se de leste a oeste por 4 km e tem uma largura, de norte a sul, de 500 m a 1 km. Está a cerca de 150 a 560 m de altitude, na zona da mata alagoana. O rio mais próximo é o Mundaú, a cerca de 3000 m a leste. A cidade de União dos Palmares localiza-se do outro lado do rio, a 4500 m do limite leste da Serra da Barriga (ORSER; FUNARI, 1992, p.58).

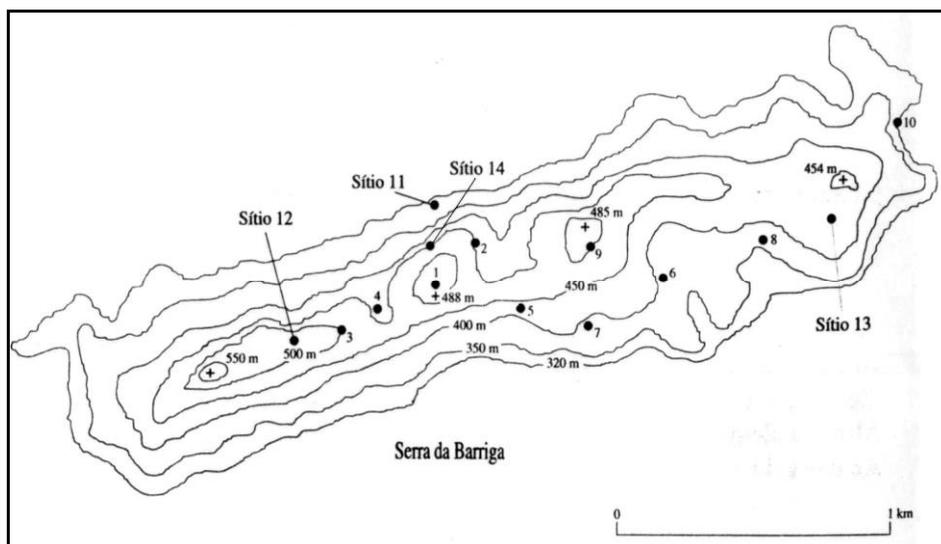
---

<sup>216</sup> Para a execução do projeto em sua fase inicial, nos anos de 1992 e 1993, houve investimento de cinco órgãos financiadores internacionais, além da participação do Núcleo de Estudos afro-brasileiros da Universidade Federal de Alagoas, dirigido por Zezito de Araújo, e do Museu Théo Brandão, ambos em Maceió (FUNARI, 2001, p.37).

Orser e Funari afirmam que, com o projeto arqueológico, pretendiam localizar e analisar os vestígios das 10 aldeias de Palmares, datadas entre 1670 e 1694. Mas, com a grande quantidade de material encontrado na superfície do sítio da capital Macaco, na Serra da Barriga, a pesquisa foi limitada a essa área. A pesquisa tinha um objetivo simples: diagnosticar se após 300 anos de grande atividade agrícola ainda seria possível encontrar material relacionado aos Palmares do século XVII, coletando uma amostra representativa de cada sítio encontrado (ORSER; FUNARI, 1992, p.5 8).

Em julho de 1992 iniciaram-se as atividades da primeira etapa, que consistiu em um levantamento de superfície juntamente com os registros e observações das informações obtidas de moradores da Serra da Barriga. Em seguida, o procedimento foi escavar unidades teste, para determinar a profundidade e preservação dos sítios. Nesse processo, segundo os autores, foram identificados 10 sítios, dos quais foram retirados 799 objetos selecionados para análise, a fim de constituir uma amostra significativa da variedade dos materiais presentes (FROZZA, 2007; FUNARI, 2001).

A segunda, e última etapa de campo, foram realizadas em julho de 1993, com a continuidade das escavações iniciadas no ano anterior. Ao todo, foram pesquisados 14 sítios, dos quais foi coletada uma amostra representativa de materiais. Segundo Funari (2001), o material coletado nas duas etapas da escavação teve um resultado de 2448 artefatos.



**Figura 7 - Localização dos sítios arqueológicos na Serra da Barriga**  
(Fonte: ORSER; FUNARI, 1992)

Entre o material coletado encontraram-se muitos vasos e urnas funerárias, que não puderam ser identificados como sendo de origem africana ou indígena pela semelhança de traços, que tanto podiam pertencer a um como a outro grupo, ou mesmo terem sido produzidos no quilombo pelas índias tupinambás, porém, utilizando traços dos costumes bantus, devido à teia cultural que se instalara no Quilombo dos Palmares (FUNARI, 95/96, p. 22). Hipótese esta que sustentava as pesquisa de Funari, Orser e Rowlands, posto que não acreditava na resistência dos costumes africanos originais, como bem queriam os estudos africanistas das décadas de 60 e 70.

Os pesquisadores baseados em John Thornton (1981), afirmaram em seus estudos que

os contatos culturais, na própria África, entre europeus e africanos, eram muito mais intensos do que se costuma admitir, e sugere que nas Américas, “os escravos não eram militantes culturalmente nacionalistas, que procuravam preservar tudo que fosse africano mas, ao contrário, mostravam grande flexibilidade para adotar e mudar sua cultura”. Em geral, portanto, pode afirmar-se que os africanos, na América, passavam a forjar culturas especificamente americanas, diversas das africanas. Nesse contexto, não é de se estranhar as referências ao catolicismo em Palmares, nem à presença de mouros, brancos e índios no quilombo, presenças cuja inserção no *ki-lombo* imbangala seria impensável (FUNARI, 95/96, p.12)

Seguindo os passos de Funari e dos outros arqueólogos do seu grupo, Scott Allen, faz reflexões que também apontam para a multiétnicidade de Palmares. Segundo ele, no contexto da escravidão e colonização, como aconteceu com Palmares, os diferentes grupos étnicos e indivíduos de diferentes origens que se viram forçados a conviver formaram novas sociedades, o que conseqüentemente gera uma nova etnicidade em oposição às regras coloniais (FROZZA, 2007).

A hipótese da multiétnicidade e das diversas identidades étnicas em Palmares de Allen é claramente baseada na teoria da etnogênese e restringe drasticamente a compreensão da sociedade do Quilombo dos Palmares como um grupo coeso e homogêneo. Assim juntamente com as análises de Orser e Funari, percebe-se Palmares como um espaço de identidades e culturas diversas, vivendo em dinamicidade e tendo a heterogeneidade como principal característica. Portanto, o quilombo, nessa perspectiva, é um “espaço de relações de cooperação e conflito entre os grupos envolvidos”, onde não estava em jogo apenas a resistência negra, depreende Julia Frozza (2007, p. 33).

Scott Allen com sua teoria da etnogêse aplicada aos estudos do Quilombo dos Palmares delata a história oficial, baseada em fontes documentais, a princípio baseada nos relatos e crônicas portuguesas e holandesas, depois como reelaborações de intelectuais e militantes negros, como sendo um consenso ou tradição que acaba renegando ou ocultando os outros aspectos do fenômeno histórico ocorrida na Serra da Barriga, o que ele vai considerar como aspectos do afrocentrismo (ALLEN, 1999, p. 246). O arqueólogo americano ainda sugere que essa história difundida sobre Palmares foi baseada, principalmente, com o objetivo de se demonstrar elementos em comunidades tidas como africanas, no Novo Mundo, que poderiam ser relacionadas a antecedentes de culturas e sociedades africanas (ALLEN, 2001, p.28).

Assim, Allen (1999), acredita que a procura por africanismos e o afrocentrismo<sup>217</sup> em Palmares levou a uma visão baseada quase exclusivamente em um único caráter dessa sociedade complexa e plural. Consequentemente, ele acredita que a historiografia sobre o quilombo é afrocêntrica, enfatizando as contribuições africanas ao quilombo e o papel do escravo negro para a origem e desenvolvimento dessa comunidade.

Como aponta Allen, esta centralidade no elemento africano não exclui “totalmente a percepção de outros elementos, como os indígenas, mas os analisa superficialmente, sem se preocupar com a compreensão do papel destes para o desenvolvimento de comunidades de escravos fugitivos” (FROZZA, 2007, p. 48).

Isso se explica, segundo ele, porque os exemplos heroicos de Palmares continuam inspirando constantes lutas contra a opressão e as injustiças sociais não só da população negra, mas outras, tais como: a luta por direitos de mulheres, homossexuais, trabalhadores (ALLEN, 2001). Para Allen, essa história epopeica de Palmares é o resultado de interpretações acadêmicas dos documentos escritos ligados a esse contexto. É, portanto, evidente que Palmares e seus heróis têm um papel importante para a história da opressão de alguns grupos da sociedade brasileira.

É nesse contexto que ele entende que a Serra da Barriga se tornou um patrimônio nacional, despertando o interesse em preservá-la para o uso espiritual e turístico. Desse ponto de vista o seu potencial arqueológico é acionado para sustentar a história oficial de

---

<sup>217</sup> Mintz e Price (2003) discutiram criticamente as teses sobre as culturas escravas nas Américas que eram concebidas como totalmente “aculturadas” ou estritamente “africanas” em O Nascimento da Cultura Afro-Americana. Segundo eles, o africanismo é uma visão maniqueísta da história da escravidão e das relações raciais.

Palmares e para orientar a montagem de exposições, construção de caminhos, além de prover informação “permitindo o público ver e vivenciar Palmares” (ALLEN, 2001, p.83).

No entanto, a ânsia de promover essa visualização e vivência do Quilombo dos Palmares, gerou modificações no ambiente da Serra da Barriga decorrente da intensa atividade promovida por órgãos governamentais no intuito de preparar o local para as comemorações anuais da Consciência Negra (ALLEN, 2001, p. 89). E, embora a presença dos moradores com o desenvolvimento de atividades agrícolas na região também tenha provocado considerável impacto na área, estas não se comparam, nem em número nem em grau de destruição dos vestígios materiais, às cometidas pelo próprio governo (ALLEN, 2001, p. 88).

A pesquisa realizada em 1996 pretendeu utilizar e revisar os dados das pesquisas anteriores e provar a hipótese da etnogênese de uma cultura palmarina, para a qual a influência indígena seria importante, tendo em vista o grande número de publicações por Pedro Funari sobre as pesquisas ali desenvolvidas. O que o autor pretendia, com sua pesquisa, era realizar “a construção de uma história arqueológica da Serra da Barriga, possibilitando a análise da presença dos elementos não africanos em Palmares” (FROZZA, 2007, p. 9).

A pesquisa de Allen, entre 1996 e 1997, dividiu a região em áreas de acordo com aspectos geográficos e culturais e revelou que a maior parte da área escavada na Serra da Barriga é, sem dúvida, uma área de cemitério indígena. Também foram encontrados fragmentos de cerâmica tupinambá no nível de solo relacionado ao período histórico do quilombo dos Palmares. Outros fragmentos cerâmicos encontrados na Serra da Barriga também provam que a produção ceramista encontrada é, majoritariamente, atribuída à cultura pré- tupi-guarani, a tradição Aratu (ALLEN, 2001, p. 152).

Essas, segundo ele, são questões que antes da década de 1990 não eram contempladas pela historiografia, ou que eram apenas superficialmente compreendidas. Seu estudo endossa as discussões sobre a importância da influência indígena para a interpretação do quilombo e supõem três possibilidades de interação cultural entre negros e indígenas: 1. os indígenas ainda ocupavam ou utilizavam a área quando os escravos chegaram no local no século XVII; 2. os indígenas teriam abandonado o local; ou 3. que os escravos deslocaram os nativos da área, com quem estabeleceram e mantiveram interações (FROZZA, 2007).

Allen apresenta as diferenças culturais no interior do quilombo e estabelece uma relação de aproximação, auxílio e conflito entre os diferentes grupos culturais e étnicos que

ali habitaram. Neste contexto, ele se contrapõe ao entendimento do quilombo como um grupo homogêneo e coeso, e da quase ausência de referências da presença indígena na região.

O pesquisador afirma, ainda, em entrevista ao Jornal Gazeta de Alagoas de 2005 que a “história de Zumbi se transformou numa espécie de estandarte das lutas sociais, enquanto a preservação e o estudo sistemático do sítio histórico sempre ficaram relegados a segundo plano” (Allen apud GAZETA DE ALAGOAS, 2005, p.4), especialmente desde que foram encontrados os vestígios indígenas em maior quantidade que os de origem africana<sup>218</sup>..

Nessa mesma entrevista o secretário de Defesa das Minorias, o militante negro Zezito Araújo, reconheceu que os vários projetos do governo realizados anteriormente causaram perturbações no sítio arqueológico: “Realmente, alguns projetos feitos no passado, sem o devido acompanhamento, trouxeram prejuízos ao sítio” (GAZETA DE ALAGOAS, 2005, p. 4), bem como afirmou que novas pesquisas serão iniciadas pelo professor Scott Allen, já que os estudos arqueológicos são uma exigência do IPHAN, devido à necessidade de expor os artefatos no espaços físicos do memorial.

No entanto, as pesquisas arqueológicas, assim como a conservação da natureza, continuam sendo prejudicadas pelos interesses turísticos acenados para a área, que utiliza e articula um conjunto de categorias (natureza, memória, história e fragmentos) como atrativos para o lugar.

#### *4.2 O turismo eco-étnico-cultural*

O patrimônio nacional da Serra da Barriga, diferentemente da tradição patrimonialista anterior à década de 80, não é uma edificação que traz as marcas do uso diário. Ele é formado por uma paisagem natural inserida no bioma da Mata Atlântica e que foi acionada como palco de um acontecimento do século XVII.

Até aproximadamente o primeiro quartel do século XX, a saga dos Palmares era contada segundo os preceitos da tradição edênica e branca, constituída por relatos e crônicas naturalistas e ufanistas. Ora eram enaltecidas dos feitos militares e dos ricos senhores, ora histórias de bravos e corajosos negros, companheiros fiéis dos portugueses e que moravam nas vastas, férteis e belas terras da mata interiorana (CARVALHO, 1999). Tais relatos não

---

<sup>218</sup> Afirmação esta que ouvi também pessoalmente do pesquisador, em uma das suas visitas à Secretaria de Estado de Defesa e Proteção das Minorias (SEDEM), meu local de trabalho à época, em 2001, para relatar as condições do seu trabalho na Serra.

faziam referência ao tráfico negreiro ou à escravidão, nem a qualquer outro conflito que demonstrasse as anomias existentes nesta terra. Ao contrário, eles eram um retrato da honradez do conquistador e da exuberância da natureza brasileira, retratada como uma representação do Éden, o paraíso perdido do Gênesis e das profecias de Isaías.

De Caminha (1500) ao ufanismo de Afonso Celso (1900), foram muitas as versões do edenismo (Gandavo, frei Vicente de Salvador, padre Simão de Vasconcelos, padre Anchieta, Rocha Pita, Gonçalves Dias) que influenciaram poetas, músicos, artistas e diversos intelectuais, dando forma ao que se tornou o principal sustentáculo da imagem da nação brasileira e o maior motivo de orgulho nacional: a natureza (CARVALHO, 1999; CHAUI, 2000).

O edenismo, sugere José Murilo de Carvalho (1999) e Marilena Chauí (2000), é explicável e compreensível pelo seu oposto, o satanismo, ou detração, como prefere Lilian Schwarcz (1993): a visão negativa do povo. O Brasil do final do século XIX, sob a influência do pensamento positivista, evolucionista, darwinista, era tido como uma formação social oriunda de prostitutas e criminosos europeus, de subordinados índios e desalmados negros.

A mistura deles deram origem à inferioridade, à depravação, à degeneração e à negligência da gente brasileira. Esta mentalidade anunciava os vícios da sociedade brasileira em relação a outras sociedades e denunciava a incapacidade e a inaptidão natural e crônica do país para a civilização e o progresso (SCHWARCZ, 1993). A mentalidade deste período se espelhava na frase do jurista Sílvio Romero: “nesta terra tudo é grande, só o homem nada vale” (CARVALHO, 1999, p. 35). A superação desta decadência, pensavam os intelectuais da época, dar-se-ia com o branqueamento, com o aumento de tipos humanos caucasoides e sua miscigenação com os tipos inferiores negroides e indígenas. Nesse contexto, o fim do tráfico africano e a contratação de trabalhadores europeus e orientais representaram, nos últimos anos do século XIX, mais que uma necessidade político-econômica, era também uma questão de melhoramento genético e cultural da população brasileira.

O povo era o componente satânico, a natureza o componente sagrado e, como tal, ela e não ele, era indispensável à construção da nação. Desde então o Brasil foi convertido num dom de Deus. Mais que paisagem, ele é beleza, cantada e atestada por poetas e viajantes. É um esforço dos intelectuais de todas as épocas em compor um conjunto de símbolos e representações uníssono, capaz de coadunar as diferenças étnicas, culturais e regionais nascidas no processo de conquista violenta da construção da nação.

Assim, é lançado sobre a heterogeneidade e complexidade da sociedade brasileira um revestimento com as cores e as formas da grandeza territorial, da riqueza do solo, da abundância das matas e das águas, da diversidade da fauna e da flora e do clima brasileiro (CARVALHO, 1999).

O período da vitalidade do edenismo brasileiro coincide com a revalorização do mundo selvagem nos Estados Unidos e na Europa, também sob a influência positivista e darwinista, que colocam o homem de volta na natureza e o fazem vê-la como um novo fator de civilidade através da contemplação da vida no campo. A natureza e o campo eram aspirados pelas classes sociais altas, não para ou pela atividade agrícola, mas pelo sentimento de contemplação do mundo selvagem, numa visão romântica e imaginária do paraíso perdido, como fuga dos ares fabris (e febris) da cidade e um retorno à origem (DIEGUES, 2001). Essa percepção influenciou, majoritariamente, a criação de áreas naturais protegidas, consideradas como recortes ecossistêmicos de grande beleza cênica e valor estético que conduziriam o ser humano ao paraíso perdido, através da meditação das maravilhas da natureza.

O mundo natural é, assim, recuperado pela percepção da natureza por intelectuais e cientistas (biólogos, ecólogos, geógrafos), que a viam como necessária à contemplação estética e para amenizar as pressões psicológicas dos que viviam nas regiões urbanas (DIEGUES, 2001, p.34).

No entanto, um olhar pormenorizado sobre os processos de criação dos parques nacionais americanos, como o fez Henyo Barreto Filho em sua tese “da Nação ao planeta através da natureza”, mostra que para além destes argumentos (2001), havia uma série de evidências sobre os verdadeiros interesses para a proteção de “pedaços da natureza”: a mercantilização da área pelo turismo; o crescimento do comércio e da urbanização em seu entorno para atender à demanda dos visitantes (pousadas, restaurantes, estradas, lojas de conveniência); a supervalorização imobiliária e fundiária das terras em seu redor, resultante dos primeiros fatores; e, sobretudo, a desvalorização econômica das terras a serem protegidas, afirmadas como tendo nenhum ou pouco valor produtivo porque montanhosas ou escarpadas, não gerando renda considerável as atividades ali exercidas. Portanto, sendo mais valiosas servindo como cenário contemplativo para a população, espaços de amortização dos efeitos deletérios do desenvolvimento urbano-industrial e motivadores de sentimentos de enlevo e admiração pela nação, portadora desses atributos de opulenta beleza (BARRETO FILHO, 2001, p. 74-85; CARVALHO, 1999, p. 239).

É neste contexto que André Rebouças, na década de 70 do século XIX, idealizador das primeiras áreas naturais protegidas, apoia sua postura protecionista e “intervencionista face ao ambiente natural” no movimento americano, alinhada diretamente com a mentalidade vigente no país à época. Rebouças usou o argumento edênico para a criação de dois grandes parques nacionais na província do Paraná e no Rio Araguaia, afirmando que eram eles duas “espécimes do Brasil, tal qual Deus criou”; e, comparando as duas áreas à Yellowstone, o primeiro parque norte-americano, afirma serem também uma “obra nacional”, uma expressão “positiva por excelência” e “um canal civilizatório”, já que podem vir a funcionar como atração para imigrantes e turistas abastados, possivelmente europeus (REBOUÇAS, 1898, p. 80-81 e 87 apud BARRETO FILHO, 2001, p. 65). Tais ideias parecem ter argumentado a favor do pensamento de que é a natureza, e não o homem, o grande elemento construtor da nascente nação brasileira, bem como também do projeto branqueador, civilizatório e progressista.

Convergingo para um aparente sentido de detratção ou satanização humana de populações não urbanas, os parques nacionais brasileiros, inspirados nos modelos dos parques nacionais norte-americanos, desalojaram os habitantes de suas áreas para salvar e cristalizar pedaços da natureza, de grande beleza cênica, para servir como área turística, contemplativa, científica e patriótica.

O Parque Nacional tem como objetivo básico a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico.

§ 1o O Parque Nacional é de posse e domínio públicos, sendo que as áreas particulares incluídas em seus limites serão desapropriadas, de acordo com o que dispõe a lei (CONSELHO NACIONAL DA RESERVA DA BIOSFERA DA MATA ATLÂNTICA, 2002).

Neles o homem é visitante e não morador (DIEGUES, 2001, p. 65), pois nessa perspectiva, a harmonia na natureza apenas se estabelece sem a presença humana. É essa condição que também se impõe na patrimonialização da Serra da Barriga. A sua condição de utilidade pública, despertada pelo interesse em reavivar a “República de Palmares” está pautada sobre a paisagem natural já bem devastada na década de 80 pelas atividades agrárias, como já destacado.

Dessa paisagem da tricentenária “República de Palmares” instituída na Serra da Barriga restaram apenas alguns remanescentes da floresta de palmáceas, integrantes do bioma da Mata Atlântica, que lhe rendeu o nome, e alguns resquícios do cotidiano do antigo

quilombo, como urnas funerárias, potes e instrumentos de trabalho ou de defesa. Para proteger esta paisagem e os sítios arqueológicos<sup>219</sup> o governo federal decretou a área como de utilidade pública para fins de desapropriação e de “estudos antropológicos, arqueológicos, ecológicos, reflorestamento das áreas naturais” (BRASIL, 1988). Coube, então, ao órgão federal responsável pelos assuntos pertinentes e relativos à florestas e outras áreas de flora e fauna, na época o IBDF<sup>220</sup>, a preservação e restauração do ecossistema do lugar.

Embora a Serra da Barriga não esteja classificada em nenhum dos tipos de áreas protegidas prevista pela legislação ambiental brasileira – Unidades de Conservação, Terras Indígenas, Territórios Quilombolas, Áreas de Proteção Permanente, Reservas da Biosfera, Reservas Naturais entre outras –, a proteção estatal que lhe foi imputada seguiu o que estava disposto sobre a regulamentação dos parques nacionais, uma categoria de UC de proteção integral.

Assim, os Parques Nacionais e outras áreas de proteção integral têm sido criados para proteger a “‘megafauna carismática’ que cativa o público, tem valor simbólico e é essencial para o ecoturismo” (PRIMACK & RODRIGUES, 2001, p. 208) e como “monumentos públicos naturais”, integrantes do patrimônio cultural por conta de sua beleza estética, potencial de recreação e por deter algum elemento da cultura nacional (BARRETO FILHO, 2004, p. 56), como o é a Serra da Barriga (AL). O turismo nessas áreas propõe dar um dinamismo aos lugares, constituindo sua valorização como bem fruível.

No Parque Memorial Quilombo dos Palmares o turismo é mais expressivo no mês de novembro, mês da consciência negra é quando ocorrem as comemorações para o Dia Nacional da Consciência Negra, dia 20 de novembro, data de morte do líder quilombola Zumbi dos Palmares, feriado estadual. Nesse mês as escolas públicas do estado e do município, grupos religiosos de matriz africana, grupos artísticos e culturais, integrantes de diversos movimentos sociais e pessoas vindas de outros estados e países organizam caravanas para visitar o lugar. Os interesses da visita são os mais variados, desde a realização de cultos aos orixás à fruição da natureza.

---

<sup>219</sup> Os sítios somente foram identificados em 1990, mas os objetos referentes à vida no Quilombo dos Palmares eram constantemente encontrados pelos residentes da Serra da Barriga. Daí a liberação do governo para estudos arqueológicos na área.

<sup>220</sup> O IBDF foi extinto em fevereiro de 1989. Seu patrimônio, recursos orçamentários e financeiros, competência, atribuições, pessoal, cargos e funções para a Secretaria Especial do Meio Ambiente - SEMA (criada em 1973 e extinta ainda em 1989) e, posteriormente, para o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), criado em fevereiro de 1989.

O PMQP é também um museu-vivo. Em cada ponto da sua área tem um equipamento de som que conta a história de cada mocambo do Quilombo dos Palmares, de seus líderes e costumes religiosos e culturais. A visita ao lugar pode ser restrita ou pode ser estendida à caminhadas e cavalgadas pela mata, chamadas trilhas da liberdade, que levam da Serra da Barriga, na Zona da Mata, até Maceió, no Litoral alagoano, reconhecendo os lugares que os escravos fugidos percorriam.

Em meio à grande área de visitação e de festa estão as casas dos moradores e suas roças. Como legalmente não era para a população está ali, não há preocupação do Estado com a relação entre estes dois atores. O modo de vida e a arquitetura das casas dos moradores traz vivacidade ao parque. Por outro lado, as pessoas acabam invisibilizadas, integradas à paisagem turística, como se fossem parte do cenário e da encenação ritual. O resultado disso são constrangimentos de toda ordem: os moradores têm suas casas invadidas, as roças destruídas, os bichos furtados dos cercados, os pomares devastados. Um ou outro ainda consegue algum lucro vendendo lanches e fazendo bico de guias. Mas, em geral, as perdas são significativas.

É possível encontrar, assim, um sério abismo entre os postulados de "desenvolvimento sustentável" estabelecidos sobre a visão do turismo ecológico e o desenvolvimento real e possível dos locais. Trata-se de uma retomada da disputa entre o que a população local considera viável, necessário e importante no uso do espaço, e o conhecimento científico formal e político que concebe outras formas de utilização desse espaço, muitas vezes contrário à própria política ambientalista da área. Entre os dois polos está a desigual relação de poder que desequilibra ainda mais a oposição entre as demandas locais e as necessidades (SENILDE GUANAES, 2006).

O turismo é um fenômeno de difícil controle e organização, especialmente num lugar como a Serra da Barriga, onde cerca de 10 mil pessoas visitam-na no dia 20 de novembro, quando há shows e outras atividades artístico-culturais durante todo o dia na área e nos arredores. Basta olhar para os lados para encontrar várias barracas onde são vendidos cerveja, refrigerante, água mineral e outros alimentos; em contrapartida, difícil é achar lixeiros na área.

A depredação da vegetação é visível ainda durante a festa. E enquanto a preocupação das políticas ambientais volta-se inteiramente para o cerceamento das atividades de roçado da população local, para sua criminalização, os bem-vindos turistas “devoram a natureza” (SENILDE GUANAES, 2006, p.123).

Este é um empreendimento que alia os novos interesses da cultura globalizada com os novos arranjos do sistema capitalista, de modo que acirra ainda mais o conflito e as disputas no campo de poder que o lugar transformou-se – assunto do próximo capítulo.

# Capítulo V

## *Serra da Barriga: um território em conflito*

*Eles querem fazer como fizeram com os  
nêgos que viviam aqui antes, querem  
expulsar a gente.*

Seu Clemente

A Serra da Barriga é um território com “perspectiva integradora” (HAESBAERT, 2007), uma acepção que emerge através da unificação das dimensões simbólicas e culturais e a importância da natureza para os grupos que dela dependem (PORTO-GONÇALVES, 2002, p. 230). O território, nesse sentido, “desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais ‘concreta’ e ‘funcional’ à apropriação mais subjetiva e/ou ‘cultural simbólica’” (HAESBAERT, 2007, p. 96). Daí pode-se dizer que ele enverga tanto questões políticas (inerentes à ideia de conflito e às relações de poder ali estabelecidas), quanto questões ambientais, referentes à luta pela apropriação do espaço e da natureza.

Se o território na perspectiva integradora é uma convergência das necessidades e interesses de grupos que nele atuam, a “territorialidade” pode ser compreendida como “a tentativa por indivíduo ou grupo, de afetar, influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos e relações, ao delimitar e assegurar seu controle sobre certa área geográfica” (SACK, 2011, p. 76), o que é bastante significativo para compreender as posições dos grupos que estabelecem o conflito, já que alia espaço e sentimento de pertencimento, essa sensação de pertencer ao que se lhe pertence (SILVEIRA, 2011). Assim, a territorialidade vista como sentimento de pertencimento é reveladora de estratégias de luta pela terra de trabalho e de morada (para os moradores da Serra) e pelo lugar de origem (para o Movimento Negro).

Para os moradores da Serra da Barriga o sentido de pertencimento, construído a partir das práticas cotidianas de relação com a natureza e entre os próprios sujeitos, é reforçado pela memória de um passado comum e pelas relações parentais, se transforma de alguma maneira em uma estratégia de controle da área, logo, em resistência. O que pode ser traduzido no que Carneiro (2009, p. 16) chama de “lugarização do território ou territorialização do lugar”.

O território se caracteriza como o lugar no qual essas pessoas ancoram sua existência. O trabalho, os saberes<sup>221</sup>, as formas e locais de sociabilidade, solidariedade, reciprocidade e de lazer só fazem sentido se concebidos naquele recorte espacial. Dessa forma, a territorialidade também pode ser ressemantizada, passando a ser

a maneira pela qual as sociedades se satisfazem, num determinado momento, para um local, uma carga demográfica e um conjunto de instrumentos também determinados, suas necessidades em energia e informação”, sendo esta satisfação propiciada pelo “processo de troca e/ou informação (RAFFESTIN, 1993, p. 153-154).

Isso significa dizer que a territorialidade é uma construção entre atores sociais de um mesmo território. Portanto, o lugar onde a pessoa passa a ser um indivíduo social, aquele que só se reconhece entre os seus e em seu lugar (CASTORIADIS, 1982).

O território é também o lugar da gestação e da afirmação do saber tradicional, do trabalho da terra, da ação ligada à natureza. Logo, uma de suas características mais importantes é que não existe separação entre cultura e natureza, ideia e matéria. A base para a reprodução e cultura destas pessoas é, portanto, a natureza, a terra, pois a cultura, os hábitos, o mundo da vida foi criado junto a ela, ou melhor, está entranhado nela.

Assim, a própria consciência política dos moradores da Serra da Barriga e os poderes que detém sobre seu espaço se dão pela afirmação de um modo de vida camponês, referendado na terra e nos traços culturais (e saberes) coletivos. Dessa forma, “pensar a terra a partir do território implica pensar politicamente a cultura”, como aponta Carlos Walter Porto-Gonçalves (2002, p. 168). Dessa forma, o conflito social (entre governo, Movimento Negro e moradores) também é um conflito de racionalidades distintas e a luta pelo espaço/terra uma luta política também “para afirmar outras epistemes” (PORTO-GONÇALVES, 2002, p.168).

A territorialidade é construída a partir de sentidos existenciais/culturais e racionais fundados no lugar e na terra e não como defesa a algum tipo de ameaça ao território. Essa construção se deu com o tempo, com as mudanças que atingem as pessoas, os grupos, o ambiente e que implicam em um constante movimento de territorialização dentro do território, o que o faz a “r-existência” um componente fundamental deste processo (PORTO-GONÇALVES, 2002).

---

<sup>221</sup> A ideia de saber é aqui entrelaçada com a de poder (RAFFESTIN, 1993). Os saberes ligados à terra, os saberes ambientais como coloca Henrique Leff (2000), se transformam em estratégia de sobrevivência e reprodução de um modo de vida, assim, estratégia de controle do território e de resistência

A alteração do território camponês da Serra da Barriga pela entrada de uma nova territorialidade, pelo conflito entre elas, implica essa constante (re)territorialização, que, por sua vez, provoca o resgate da identidade do grupo, através da memória e da tradição, reforçando, assim, o sentimento de pertencimento e até se traduzindo em ação política.

O termo conflito é utilizado geralmente para se referir a tensões entre diferentes grupos sociais. No campo do meio ambiente e da ecologia ele se refere a disputas pelo acesso e distribuição dos recursos naturais ou pela apropriação do espaço por grupos que, por vezes, tem racionalidades incompatíveis. Nestes casos ele é acompanhado pelo adjunto adnominal ambiental e se apresenta como contendas que envolvem

grupos sociais com modos diferenciados de apropriação, uso e significado do território, tendo origem quando pelo menos um dos grupos tem a continuidade das formas sociais do meio que desenvolvem ameaçada por impactos indesejáveis – transmitidos pelo solo, água, ar ou sistemas vivos – decorrentes do exercício das práticas de outros grupos (ACSELRAD, 2004, p 26).

Nessa concepção de conflito ambiental o conceito de território é o fundamento da sua compreensão, posto que o que está em questão são “os modos diferenciados de apropriação, uso e significado do território”. São esses modos, uso e significado que fazem de um território muito mais que um espaço controlado por um grupo para realizar suas necessidades culturais, biológicas, econômicas, políticas, simbólicas (LITTLE, 2000), e o tornam, por meio dos seus princípios morais, um lugar que tem nexos profundos em seu coração, que é praticamente sua alma. Esta relação intrínseca entre homem e lugar deve estar expressa na tradição e mundo da vida do grupo. No caso dos moradores da Serra da Barriga além de estar situado nestes dois elementos também está incrustada entre a família e o trabalho, num entre lugar<sup>222</sup> ocupado pela terra construída como vida.

Uma questão ambiental é, antes de qualquer coisa, uma crise das formas de sociabilidade, é fruto da interação entre os homens. O que significa dizer que um conflito ambiental é uma interação social conflituosa que é mediada pelo ambiente, ou que tem como objeto de disputa o controle do espaço. Isso desloca o problema do eixo homem-natureza para o eixo homem-homem, fazendo serem arroladas nessa arena (que é o território, o ambiente) as estruturas sociais do poder, o fundamento das diferenças entre os homens, os grupos e as classes (BRANDÃO, 1999; GLUCKMAN, 2010).

---

<sup>222</sup> O entre-lugar é local da cultura, onde as interações simbólicas se realizam (BHABHA, 1998).

### 5.1 Um repositório da cultura e da natureza

O *status* de monumento da Serra da Barriga advém justamente da relação entre dois critérios tradicionalmente que parecem se excluir: o natural e o cultural, sendo que, aqui, o último prevalece sobre o primeiro, contrariando o pensamento preservacionista. A cultura que se faz referência não é a cultura da população local, danosa. É a que está significada nos objetos e lugares integrantes do conjunto de bens patrimoniais da nação e que, inclusive, tem tons de musealidade<sup>223</sup>, de testemunho do tempo; a que garantiu o tombamento da área e a sua posterior proteção ambiental.

Nesse sentido parece pertinente a categoria que Henyo Barreto Filho introduz em sua discussão sobre a criação de UCs no Brasil, em especial na Amazônia, que é a de artefato, baseado nos estudos de Clifford Geertz e William Baleé. O artefato, diz ele, é

um objeto qualquer que ele seja, produto da atividade humana deliberada, intencional e consciente e consciente, ou, num sentido mais abrangente, a qualquer expressão da atividade cultural humana, não necessariamente calculada ou premeditada (BARRETO FILHO, 2001, p.37).

Assim, ele considera uma UC um “constructo histórico (...) dissimulado pelas análises normativas” (BARRETO FILHO, 2001, p.37) que é resultado de uma longa história cultural, mas não apenas por isso, porque também a população local forja sua cultura sobre o resultado histórico das transformações culturais do ambiente. No caso da Serra da Barriga, podemos ainda dizer que na história cultural do espaço está imiscuída a história social e cultural do grupo social que dá origem à proteção ambiental/cultural da área.

Nesse entendimento, é a Serra da Barriga uma “paisagem artefactual” porque se constitui como herança em três situações: para a população local, para o movimento negro e como fruto dos programas, planos e projetos governamentais. Tendo as duas últimas situações uma temporalidade e um significado distintos da primeira, e estando em nível também distinto. Pelo fato de os moradores do lugar terem negados sua herança, seu patrimônio e sua história, entre outros direitos - em nome da memória negra, da memória nacional e da melhoria da qualidade de vida da humanidade presente e futuras - é notável que não tenham também voz para poderem negociar seus interesses.

---

<sup>223</sup> Característica de algo que está “inserido numa realidade, documenta outra realidade: no tempo presente é um documento do passado, no museu é um documento do mundo real, dentro de um espaço é um documento de outras relações espaciais.” Assim, como representante ou símbolo de um lugar determinado, “pode documentar o tempo de sua origem ou o passo do tempo e do estatuto social que representam.” (MAROEVIC, 2016, p. 2).

Se a história e a herança de um ambiente é a “de todos os organismos, humanos e não-humanos, contemporâneos e ancestrais, que contribuíram para sua formação” (TIM INGOLD, 1982, p.50 apud BARRETO FILHO, 2001, p.47-48), como é possível excluir a população local dessa construção?

A resposta, como já dissemos, depende da visão preservacionista-conservacionista que ora considera ora desconsidera uma população como adequada e compatível a permanecer em seu local de residência. A resposta também está na “tessitura das realidades quotidianas e normativas (...) que se desdobram em (...) relações de poder que têm um papel determinante na produção destas áreas” (BARRETO FILHO, 2001, p. 48), ou seja, na ênfase sobre o papel e relações estabelecidas pelos atores institucionais (RODRIGO FALEIROS, 2005; SENILDE GUANAES, 2006).

Mas também tem relação intrínseca com o “tipo de bioma, a região do país, o estado de conservação da área, o histórico de uso dos recursos naturais e do território, sua vocação econômica e os interesses relacionados a ela” (CALVIMONTES, 2013, p.17). Estes são elementos cruciais que influenciam também nas relações entre todos os atores sociais envolvidos na área, em seus modos de organização e de ação, nas características de sua gestão, nas pressões exercidas sobre os diversos níveis do poder político e nos processos de relacionados à conservação (OLIVEIRA, 2012, p. 295-300).

A vocação da Serra da Barriga em meio à Zona da Mata nordestina sendo inadequada à cultura da cana de açúcar parece ser a de servir de área limpa, sustentável para as atividades de alto impacto negativo realizadas pelas usinas da região, uma exigência do mercado produtor internacional. Sendo solo impróprio, as culturas ali existentes são, majoritariamente, a banana e outros gêneros da agricultura familiar, como a mandioca, a batata, o milho e frutas. Na Serra da Barriga também não há exploração de recursos minerais, não há pesca nem uso de outros recursos naturais para atividade artesanal, como em outras área protegidas. Ela é um lugar de camponeses que trabalham na lavoura para seu sustento. Por isso mesmo, a disputa não se dá pelos recursos da natureza, mas pelo uso da terra, pelo “benefício imaterial”, ou seja, o direito de ser usuário desses recursos. A esse respeito explica Jorge Calvimontes:

A diferença entre o direito de plantar bananas para vendê-las e o direito a ser agricultor de bananas pode ser sutil, mas é importante nesta análise já que está relacionada ao direito a decidir sobre a própria vida, de continuar sendo quem se é e não só ao lucro ou à sobrevivência (2013, p. 18).

Por outro lado, também é importante salientar que é uma disputa para garantir o direito do trabalhador local de continuar dentro do Parque Memorial Quilombo dos Palmares, usando a terra, bem como é um processo de luta pelo direito anterior, o direito a discutir essa situação, o direito ao espaço de discussão e a ser escutado, mesmo sabendo que a qualquer hora pode ser expulso. Porém, são quase 30 anos de desapropriação da área, quase três décadas de ameaças e, até agora, a terra destinada ao reassentamento das famílias não foi liberada pelo INCRA, nem foram pagas todas as indenizações e benfeitorias realizadas na terra.

Nesse período muita coisa aconteceu. Mudou-se a gestão da área em 1988 do IPHAN para a FCP, foi instalada a guarda florestal, com o auxílio dos moradores da região, conhecedores de toda a área. Como a fiscalização não impediu o crescimento das roças nem as ameaças reiteradas a cada ano no mês da grande festa da consciência negra, a FCP resolveu, após a implantação da última etapa do PMQP, instalar seu escritório no posto de observação da Serra da Barriga, na entrada do Parque.

Tal situação acirrou o conflito, tendo em vista que a pressão para coibir o avanço das roças aumentou. A FCP começou a dar entrada em ações de criminalização contra os moradores no Ministério Público Federal. Os guardas florestais, antes considerados amigos, porque faziam vista grossa para as queimadas, a extração de palha das palmeiras, para lavoura de novas culturas ou expansão de outras, passaram a ser inimigos. Por outro lado, quatro chefes de família foram contratados para trabalharem como funcionários do PMQP, o que acenou positivamente para estabilizar a situação, a princípio.

Como o total de famílias que trabalham e residem dentro da área do parque é de 14, a contratação serviu para arrefecer os ânimos e realimentar a esperança, acreditando nos benefícios que o empreendimento turístico poderia trazer. Porém, isso não quer dizer que eles se esqueçam ou se enganem quanto à possibilidade de remanejamento do território. Significa, acima de tudo, que continuam criando estratégias para permanecerem na área, criando uma forma de “r-existência”<sup>224</sup> (PORTO-GONÇALVES, 2012).

Assim, as contendas vão e vem, ou, segundo SIMMEL (1983) e GLUCKMAN (2010), ora o campo de poder se agrega (alia) ora se desagrega (contrapõe) em função de diversas motivações e estratégias, fazendo com que ora os atores estejam como adversários numa determinada situação, ora passem a ser aliados em outra. É importante estar consciente

---

<sup>224</sup>Carlos Walter Porto-Gonçalves (202) utiliza a expressão “r-existência” para caracterizar processos que vão além da reação a alguma ameaça ao território, mas que estão também relacionados e garantem uma constante (re)adaptação dos indivíduos e grupos (re)territorialização), seja ou não pela interferência de externalidades.

de que a mudança de estratégias e de alianças, assim como o movimento de agregação e desagregação (conflito), só é visível a partir dos interesses dispostos no microcampo ou situação (OLIVEIRA, 2012), ou seja nas unidades das relações sociais, nas interações sociais (SIMMEL, 2006). Por isso as clivagens e sua abordagem podem não ter os mesmos significados nem serem percebidos da mesma forma por todos os atores.

Os moradores da Serra da Barriga se unem em ações que têm por objetivo o bem-estar comum que, no fundo, representa o interesse individual de cada um pela permanência no seu território, pelo uso dos recursos naturais e pela manutenção e reconhecimento de seus direitos sobre a terra que habitam e trabalham, embora também haja clivagens entre eles, inclusive sobre a mesma situação que arrefeceu os ânimos numa dimensão maior: a contratação de moradores como funcionários do Parque (SUELI SOUSA, 2011). Em alguns momentos ela também aparece como desarticuladora do grupo, pois quem trabalha para a FCP, é entendido, também como um representante ou porta-voz dela, ou seja, está, de alguma forma, distanciado do grupo, do outro lado.

Explica Simmel (1983), a esse respeito, que isso faz o indivíduo desaparecer e assumir um ponto de vista outro, uma postura individualista, quando tem seus direitos ameaçados. Gluckman (2010), também a esse respeito, explica que os grupos internamente têm uma série de interesses e de relações, de tal forma que os indivíduos que são aliados em uma situação podem não ser em outra. Eles não são completamente coerentes e imutáveis.

Isso não só ocorre com os moradores, mas com o movimento negro e os gestores do PMQP. Há dentro deles indivíduos dissidentes, com outras posturas e visões, que muitas vezes conseguem conter uma disputa ou acirramento do conflito justamente por essa postura. A esse respeito, afirma Jorge Calvimontes (2013) e Rodrigo Faleiros (2005), que é justamente a personalidade, despedida da representação institucional, que vai, muitas vezes, agir pela resolução do conflito.

Dessa forma, “o conflito emerge como uma forma de interação social que promove novos arranjos na sociedade” (CALVIMONTES, 2013, p. 30). O conflito atua tanto como motivador da união do grupo, como de separação de posições. Ele faz parte das relações sociais e só podem vir a destruir um dos grupos ou indivíduo atuantes nele quando não houver mais recursos para dispor em alianças.

Na abordagem dos campos e do conflito (OLIVEIRA, 2012), o ambiente possui significado e usos diferentes para Movimento Negro, os técnicos e gestores estatais. Os

moradores, os dois primeiros pensam na natureza como capital cultural<sup>225</sup> e *locus* da biodiversidade, para os segundo ela é terra de trabalho e lugar de morada.

Jorge Calvimontes alerta que nesse tipo de situação é bom

evitar julgar *a priori* o ator como sendo de uma determinada categoria muito bem estabelecida (...). Julgar o morador originário como vítima, ou como aquele que sabe de tudo, ou como sendo, necessariamente, quem tem direito sobre todos os outros. Da mesma forma, não seria apropriado julgar o cientista como o vilão. As ações dos atores vão depender das situações sociais nas que atuam. As clivagens internas podem ser tantas dentro de um grupo de atores que é recomendável vê-los como participantes numa arena, com objetivos, aliados e adversários que podem ser muito dinâmicos. Da mesma forma, não se poderia assumir o discurso do morador como livre de interesses, e que a realidade concreta (se ela de fato existe) é a realidade que ele está descrevendo (2013, p.40).

O autor ainda afirma que o conflito é, assim, “fundamental na constituição da sociedade, pois as relações de oposição fazem com que os atores não se sintam completamente vítimas das circunstâncias”. Na verdade, ele é um elemento de sociabilidade que “pode aproximar pessoas e grupos, que de outra maneira não teriam qualquer relação entre si” (CALVIMONTES, 2013, p. 41).

As abordagens de cima pra baixo que excluem a negociação da situação com os moradores de "conservação estrita" ou de “barreiras e multas” (BARRETO FILHO, 2001; CALVIMONTES, 2013), que levam à criminalização e coerções aos moradores, são frequentemente ineficazes para alcançar os objetivos da conservação. Gasta-se tempo e energia culpabilizando trabalhadores de práticas rústicas, em vez de tentar uma solução para a conservação estrita que aumenta o problema da pobreza, e, por conseguinte, retorna seus impactos ao meio ambiente (SUELI SOUSA, 2011).

A questão novamente se volta para a já referida distinção entre os posicionamentos entre as duas visões sobre a conservação da biodiversidade existentes entre os acadêmicos, cientistas e profissionais, que, para uns, incluem os seres humanos dentro dessa noção e, para outros, não. Neste contexto, conflitos de diversos tipos têm surgido entre moradores e gestores como consequência da diferença entre essas visões do mundo e seus objetivos, acirradas pelas próprias clivagens intragrúpicos (CALVIMONTES, 2013). Justo por isso, as

---

<sup>225</sup> Para Bourdieu o capital cultural consiste num princípio de diferenciação quase tão poderoso como o do capital econômico, uma vez que toda uma lógica da luta política só pode ser compreendida tendo-se em mente suas formas de distribuição e evolução. O capital cultural, institui fronteiras sociais análogas às que separam o que Bourdieu denomina “nobreza” e “simples plebeus” (BOURDIEU, 1983).

relações entre estes atores se caracterizam por uma forte assimetria de poder que coloca os moradores dessas áreas de conservação restrita em desvantagem e, muitas vezes, à mercê de abusos pelo desconhecimento de seus direitos (GUANAES, 2006).

São inúmeras as arenas de disputa em torno da presença humana em áreas protegidas, especialmente nas áreas rurais, porque muitas vezes as populações ali residentes, afastadas que estão dos centros urbanos, possuem necessidades básicas, como de esgotamento sanitário, água encanada, luz, posto de saúde, escola, acesso à cidade, como no caso da população da Serra da Barriga. Então, parece que é mais fácil expulsá-las para um local que até atenda estas necessidades ou, pelo menos, para onde não as ouça mais, do que ter que pensar em como satisfazê-las e ainda ter que negociar o uso da terra, que também é uma necessidade premente para a conservação. Assim, é mais fácil estabelecer uma paisagem de contemplação e manter uma população permanentemente em trânsito (MARC AUGÈ, 1994), pois dessa forma é possível salvar a Mata Atlântica, que está incluída entre os 25 biomas de alta biodiversidade mais ameaçados do mundo (CALVIMONTES, 2013).

Por outro lado, se pensarmos nas poucas áreas protegidas que conseguiram estabelecer a negociação com as populações locais, como a RDS de Mamirauá, alguns núcleos do Parque Estadual da Serra do Mar. Pode-se imaginar também no aumento da biodiversidade, se do ponto de vista dos que consideram o homem seu integrante, bem como na contribuição para diminuição da pobreza e das perdas, físicas e afetivas, para populações que poderiam perder seu território, seu lugar, contribuindo inclusive para uma maior compreensão da relação homem-natureza, que não aquela estabelecida etnocentricamente pela ideia de natureza intocada (DIEGUES, 1997, p.87).

Reconhecer e proteger o território das populações locais e a relação que mantém com o ambiente é também importante para trazer mais uma prova de que não há uma região onde não existam grupos e pessoas (das mais diversas características) morando e usando os recursos naturais ao longo de gerações, constituindo, a partir deles, um modo de vida, um conjunto de memórias, relações sociais, vínculos intrínsecos com a terra, que lhe dão o sentido da vida, da existência .

Na Serra da Barriga, os estudos arqueológicos não só mostram a presença de quilombolas e índios, mas comprovam, sobretudo, a presença humana há mais de três séculos, fazendo daquela área seu território, lugar e local de trabalho, especialmente porque os moradores dos quilombos possuíam formas de produção que se assemelhavam ao tipo campesino. Nesse sentido, o verdadeiramente injusto seria deixar essas áreas sem a população humana que sobrevive nelas (CALVIMONTES, 2013).

Desse ponto de vista, o ordenamento da área, deveria ter sido feito, com o estabelecimento de regras que estivessem em diálogo com o uso da terra e dos saberes locais. E nada faz pensar que seria algo difícil essa negociação, posto que os próprios gestores se aproveitam da paisagem da região, da dinâmica de trabalho e da forma de moradia da população para agregar valor ao museu-vivo que é o PMQP. Por um lado, estaria a população, provavelmente, sob a tutela do Estado, por outro, teriam garantido seu empoderamento e poderiam discutir, em nível de igualdade com os outros atores sobre o uso das terras e a conservação da natureza.

A inviabilidade dessa situação se dá, primariamente, pela legislação e pela racionalidade científica ambientalista que se refere aos direitos das populações locais de áreas protegidas, como já foi mencionado, como cabível apenas para as categoria de “populações tradicionais”. Uma caracterização que, tanto do ponto de vista sociológico quanto político, é inviável para indicar os diversos grupos sociais que disputam o espaço da floresta com as necessidades de conservação. Esta categoria generalista oculta a diversidade de modos de vida e necessidades embutidas nos usos da terra e dos recursos naturais, também é impregnada por uma noção restritiva da conservação e vê as populações consideradas tradicionais como como grupos sociais pouco organizados politicamente “e, o pior, portadores de uma agenda reivindicatória mínima, construída em torno de direitos fundamentais à sobrevivência e reprodução cultural imediata (FERREIRA, 1996, p. 141-142 apud CALVIMONTES, 2010, p.62).

Assim, além da questão dos moradores terem direito à terra é crucial pensar que esta discussão se insere na pauta da multiplicidade de usos e das realidades dos usuários de uma área protegida. Ou seja, não há como se pensar e se conceber, conseqüentemente, uma única forma de conservar o ambiente, ou que haja uma superior e correta, ainda mais quando esta única forma libera a área conservada para uma atividade tão ou mais exploradora e predatória que as roças dos camponeses, que é a atividade turística.

Os moradores têm sua forma de conservar o ambiente, até porque eles conhecem os ciclos naturais que indicam quando plantar e quando colher, que indicam a fertilidade do solo e os limites da floresta. E ainda que não seja necessariamente nos moldes que alguns dos outros atores acreditam (biólogos, agrônomos), é uma forma de relação e conservação com possibilidade de uso econômico da terra, mas sem lucro, tendo em vista que as roças são para consumo da família. Acima de tudo, essas formas são resultados de uma tradição. A forma de trabalhar a terra, de moldar a paisagem, de ocupar o espaço é o que dá corpo ao patrimônio campesino e à sua identidade.

Interessante é que esta é também uma posição conflitiva para um lado e para outro porque revela um embate de saberes, o científico e o tradicional. Este último, geralmente entendido pelo governo e instituições científicas, como de menor monta que o primeiro. Não é só por isso que essa posição é conflitiva, é também porque os moradores têm que negociar por algo que já é deles, tanto pela história de vida que construíram ali, como pelo trabalho empregado, que não tem preço.

É uma negociação bem estranha, visto que para o Estado e o Movimento Negro sua forma de lidar com a terra é predatória, tendo ainda que se adequarem aos modos de conservação estabelecidos cientificamente, ou seja, nem há negociação de fato, se olhar bem, porque o que se oferece é o que já se tem. Isso leva a ver a terra como campo de poder e de conflito e, ao mesmo tempo, objeto de disputa, como também observou Jorge Calvimontes no Parque Estadual da Serra do Mar (2013).

Porém, construir uma relação de confiança que institua acordos e negociações entre Movimento Negro, Estado e moradores é bem difícil, justo porque o Estado durante todo o tempo que atua na área fez propostas que não cumpre ou que são enganosas e perversas. Estabeleceu-se, assim, uma cultura de desconfiança que está sendo cultivada historicamente e que, a cada projeto ou atividade que é ali implantada, faz surgir uma reação contrária, porém velada de enfrentamento (CALVIMONTES, 2013).

Assim, a correlação entre o que está em jogo e os atores é total. O que está em jogo é a terra, e em redor dela eles se organizam e agem. O direito à terra é muito mais que o que parece ser às vistas do governo e do Movimento Negro, justamente porque se ignora o ponto de vista nativo (seu modo de vida e seus princípios) nas tentativas de eliminação de contendas, como destaca Roberto Cardoso de Oliveira (2012) ao pesquisar sobre as formas que juízes e outras autoridades se posicionam nos conflitos com povos nativos.

### *5.2 Resistências territoriais*

O direito à terra é o direito à memória, à história e à existência com dignidade, portanto, resistir à sua perda é um aspecto fundamental no jogo do conflito, no enfrentamento das contendas. A resistência é fundamental para compreender a territorialidade e para entender a relação camponesa com a terra. E justamente por acreditar que camponeses não entregam sua terra, o local onde depositaram suas vidas e o patrimônio delas, e que há uma explicação para (sobre)viverem há mais de 30 anos sob as pressões e impedimentos do governo, que está ocultada pelos mecanismos de opressão, mas também

pelos próprios autores, como garantia da continuidade do enfrentamento, que afirmo a existência de discursos ocultos ou resistências (SCOTT, 2002) na Serra da Barriga.

E esta resistência está justamente no uso do espaço, na continuidade das roças, na aceitação do trabalho como guarda-florestal, os chamados “ficiais de trabalho”, na dissimulação da aceitação das regras da FCP e das expressões religiosas e culturais do Movimento Negro, na teatralização da crença nas promessas estatais de melhora da situação, nas relações cordiais com autoridades, nos caminhos/trilhas que conectam as casas e nos espaços de sociabilidade distribuídos ao longo de 8km (que conformam redes de informações e solidariedade) que mantém todos alertas sobre a chegada de pessoas estranhas (turistas ou agentes do governo) entre tantas outras formas de redistribuir o poder de controle sobre o território.

Essas formas de resistência são eventos que são estudados como situações sociais no campo das Ciências Sociais. Uma situação social é,

em algumas ocasiões, o comportamento de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões. Dessa forma, a análise revela o sistema de relações subjacente entre a estrutura social da comunidade, as partes da estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade (MAX GLUCKMAN, 2012, p.252).

As situações sociais revelam as relações interdependentes em cada grupo e entre os grupos que atuam no território da Serra da Barriga.

### *5.3 O tombamento da Serra da Barriga como uma situação social*

O tombamento de uma área privada implica na desapropriação das terras e obriga a União a pagar pelos custos da terra e benefícios nela constituídos por seus proprietários. Por isso antes da Serra da Barriga ser tombada foi feito um inventário sobre todos os moradores da área e o tamanho de suas terras. O passo seguinte foi a indenização. Porém, somente aqueles que tinham como comprovar a propriedade da terra, aqueles que possuíam o registro legal atestando que eram donos, foram indicados para receber a compensação financeira. Os foreiros da área não receberam nada, posto que qualquer indenização deveria vir das mãos dos proprietários de terra a quem pagavam foro.

Como não receberam as indenizações (e mesmo porque não tinham para onde ir) todos os moradores não proprietários de terra continuaram ali, em suas atividades rotineiras e isso durou por quase 10 anos após a Serra ter sido alçada à patrimônio e monumento

nacional. Porém, na década de 90 a Fundação Cultural Palmares iniciou no lugar o policiamento florestal, a fim de garantir a proteção da paisagem natural da área, fonte material do processo de tombamento (floresta de palmáceas). Os guardas florestais tinham a função de coibir as roças e garantir que elas não se expandissem sobre a mata, evitar a caça e a retirada de palha ou madeira, muito utilizadas pelos moradores para construir ou reformarem suas casas.

A guarda, a princípio, era formada por homens do exército. Em seguida, com a implantação das primeiras obras do parque temático, no início dos anos 2000, mais guardas foram contratados para fiscalizar a área, entre eles moradores do lugar. Também foram contratadas pessoas para a limpeza, todos também daquelas redondezas. O aumento do número de funcionários se deveu à ampliação dos cuidados com a conservação do lugar, posto que vários recursos das 3 instâncias do governo estavam sendo aplicados na construção do primeiro museu-vivo, uma réplica da possível arquitetura do Quilombo dos Palmares, estrutura que deveria elevar o número de turistas ao lugar.

Assim, a inauguração da terceira fase do projeto do Parque Memorial Quilombo dos Palmares em 20 de novembro de 2003 levou cerca de 20 mil pessoas à Serra da Barriga, entre autoridades, artistas, representantes de movimentos sociais e turistas de vários cantos do mundo. Nos anos seguintes as comemorações do 20 de novembro continuaram levando muitas pessoas ao lugar, projetos de turismo foram propostos para aumentar a visibilidade do espaço e integrantes do Movimento Negro compraram propriedades na região para transformar em pousadas e espaços de recepção turística.

A FCP percebendo o grande volume de demandas pelo governo do estado e do município e pelas entidades negras instalou um escritório na cidade de União dos Palmares. Desde então, as pressões sobre o trabalho e a vida dos moradores da área tombada do parque aumentaram, especialmente para os que estavam no exato local onde os prédios semelhantes às antigas construções quilombolas foram erguidos (a área temática da Serra da Barriga). Com a finalização das 6 etapas do parque em 2007 e o retorno das atividades arqueológicas, a FCP e o IPHAN proibiram definitivamente as roças dentro e no entorno do tombamento, o que, novamente, teve mais peso sobre os moradores do platô, porquanto os que moram nas encostas, livres das vistas dos turistas, continuaram com seu trabalho, embora não pudessem mais retirar nada da mata sem autorização prévia.

Como a cada dois anos os dirigentes da FCP mudam e como são escolhidos de acordo com o partido que está assumindo a presidência da república os projetos iniciados por uma gestão são desfeitos ou descontinuados pela outra. Ora quem assume o cargo da

FCP geral em Brasília é a favor da manutenção dos moradores na área, autorizando alguns benefícios negados em outra gestão, fazendo vista grossa para algumas ações e até confortando-os sobre a possibilidade de uma resolução digna do problema. Ora o novo gestor se empenha em articular o INCRA e a polícia federal contra os moradores, insinuando que são invasores e afirmando que estão descaracterizando o parque porque voltaram a trabalhar na terra e avançaram sobre as matas, queimando-as, derrubando madeiras, inclusive, para vender na cidade. A maior dessas acusações ocorreu no final de 2011, quando os moradores foram processados pelo Ministério Público Federal por crime ambiental.

A intimação veio acompanhada de um laudo antropológico afirmando que o modo de vida da população põe em risco a conservação ambiental, porque são utilizadas formas rústicas e impactantes de trabalhar a terra, e de um relatório descrevendo todas as ações de degradação ambiental, contendo, inclusive, fotos de incêndios, de toras de madeira largadas pelo mato e áreas completamente desertificadas. Este último documento estava assinado pelo chefe da guarda florestal, Diogo Palmeira.

Na mesma época aconteceu o enterro de Abdias Nascimento, um dos maiores líderes do Movimento Negro. Para o ritualístico enterro do ativista foram cortados vários “pés” de abacaxi da roça de Pedrinho, e outras tantas foram destruídas para que a “caneca” com as cinzas do militante fosse enterrada sob uma muda de Baobá, uma árvore da região bastante significativa para os religiosos de matriz africana.

Em resumo, o tombamento da Serra da Barriga em 1985, transformou a vida dos moradores, que tiveram seus saberes e histórias alterados pelo poder administrativo na aplicação de políticas públicas orientadas para a conservação da cultura e do meio ambiente, e pela implantação de uma atividade de exploração econômica que modificou a dinâmica da vida dessas pessoas. Ao mesmo tempo, introduziu outras crenças e outros valores que agora dividem espaço em seus espíritos com as memórias de um mundo de liberdade destruído pela implantação do parque memorial.

#### *5.4 Uma análise da situação social da Serra da Barriga*

A Implantação do PMQP institui uma arena pública de disputa onde Movimento Negro e moradores ativam seus capitais simbólicos e sociais para lutar pelo espaço, que passa a assumir diversos significados que o secciona em território étnico, patrimônio cultural e área de reserva ambiental por um lado, e terra de trabalho e território social por outro.

Como o poder legítimo está ao lado do Movimento Negro, há aí a invisibilização e desvalorização integral dos modos “do viver e do praticar” a terra e o território social. Estes últimos são dimensões que

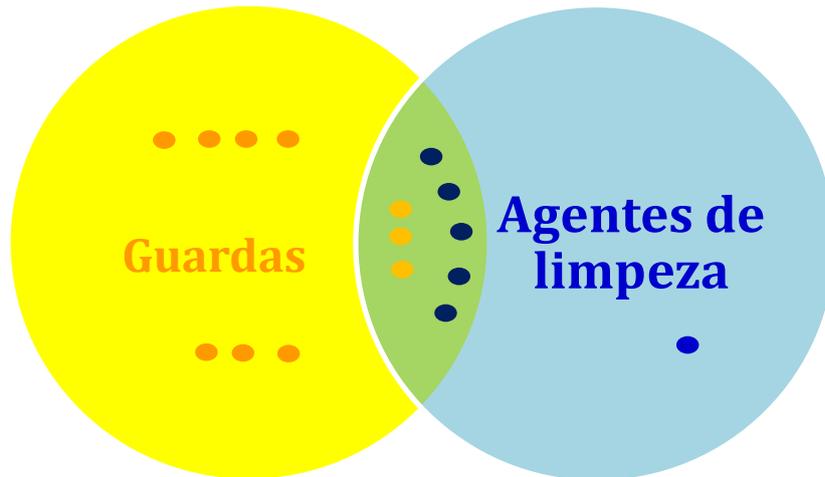
podem ser desconsideradas pelos profissionais que adentram as paisagens do Outro quando cegos pela perspectiva preservacionista, seja aquela dos ‘cenários panorâmicos’ ricos no que se entende por biodiverso (os Parques Nacionais e Reservas de uso restrito), seja pela concreção objetual e a sua aura de escassez, que abrevia a ‘coisa em si’ por intermédio de uma visão intelectualista e estetizante quando reduz o seu ‘mana’ ao caráter museal (...), a partir de valores e visões de mundo urbanos e de camadas médias intelectualizadas (...) que valorizam a sua aura, destituída da força local que a anima (SILVEIRA, 2010, p.110).

A desconsideração dos “modos de viver e do praticar” dos habitantes da Serra da Barriga é encenada pela amálgama Movimento Negro-Estado<sup>226</sup>, que os alija da participação da gestão de seu território, destituindo-lhes a autonomia de trabalho e a liberdade de vida, bens tão vigorosos para o camponês. Porém, a população, em contrapartida, por ver-se em situação de risco ora alia-se precariamente ao Estado/Movimento Negro, reiterando seus interesses para área através da submissão aos objetivos do projeto turístico e econômico a ela destinado, ora reage contra as restrições e pressões instituídas desde o tombamento (1985), recorrendo ao próprio Estado através da única instituição que pode lhe representar na contenda de forma a garantir-lhe algum direito: o Ministério Público Federal, através da Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão.

As relações de aliança ou de rivalidade entre os atores se estabelecem através de elementos/atores que têm duplo papel na interação, como os guardas florestais e os agentes de limpeza, visto que alguns deles são moradores da área tombada ou do entorno ou, mesmo não morando ali, tem algum tipo de parentesco ou relação de amizade com os moradores.

---

226 Chamo encenação porque os agentes da arena de luta (campo bourdiesiano) que tornou-se a Serra da Barriga desde seu tombamento não se fundem de fato, isso parece acontecer porque os seus interesses se aproximam a ponto de formarem uma liga densa, visto que um se vale do outro para justificar a maioria das ações de apropriação do território social da população que habita o lugar.



**Figura 8 – Indivíduos que têm relações de parentesco, afinidade ou 2 compadrio como os moradores trabalhando como guarda ou agente de limpeza**

Dentre os 10 guardas-florestais 1 é morador e outros 2 se relacionam por parentesco consanguíneo e por afinidade com as famílias que residem no parque. Dentre os 6 agentes de limpeza 2 são moradores e mais 3 se relacionam por parentesco e compadrio com as famílias do parque. Os demais, que atuam em uma ou outra função, moram nos arredores ou na cidade, com exceção de Diogo, o coordenador da guarda florestal e também chefe dos agentes florestais, pois estes são subordinados aos guardas, que mora em Arapiraca, município próximo à União dos Palmares.

Diogo é quem seleciona os novos guardas e agentes de limpeza para contratação pela FCP. Segundo algumas conversas informais, para ser selecionado para um dos cargos, ou mesmo para passar de agente de limpeza para guarda-florestal, é necessário mais que comprovar a qualificação na área de segurança, cursos de salvamento e contenção de incêndios, é preciso manter relações de cordialidade com o coordenador. E isso é algo que é bastante prezado nas interações entre moradores e representantes da FCP.

Como Diogo atua na Serra da Barriga desde 1998, período do reflorestamento e da implantação do policiamento ambiental na área (feito inicialmente pelo Exército), recebe ordens direto da sede da FCP em Brasília, mesmo com a criação de um escritório local do órgão na cidade de união dos Palmares. Por este motivo, os moradores sempre buscam manter com ele relações harmoniosas. Diogo também preza muito as relações com os moradores do parque, especialmente, segundo ele, por acusa do afeto já instituído entre ele e as famílias ali residentes, mas também porque isso torna menos difícil seu trabalho de fiscalizar e conter a expansão das roças sobre a mata.

Por causa da confiança que sempre depositaram em Diogo e da cordialidade há tanto tempo estabelecida é que os moradores ficaram surpresos quando viram a assinatura dele no

processo que os acusava de cometer crime ambiental no PMQP. O fato dividiu os moradores: os que são funcionários não acreditam que ele tenha sido capaz dessa “sujeira”, de colocar em jogo a “amizade” e o “respeito” de todos; os demais dizem que não duvidam que ele tenha feito esta “sacanagem”, pois nesse “mundo de poderosos” há sempre quem queira “ser mais”.

Um dos subordinados de Diogo, que é morador, afirmou-me que provavelmente ele estava sendo “ameaçado” para mostrar trabalho, pois na mesma época a mídia estava noticiando sobre incêndios no PMQP e, geralmente, quando isso acontece “Brasília quer resultados imediatos”, então, Diogo para *“ficar de bom com os chefes encontrou rapidinho muitos culpados. Não foi por querer mesmo”*. Mas para outro morador não foi bem assim, pois

*- no relatório [de impactos ambientais causados ao parque] entrou coisa que num tinha. A Rita tem a terrinha ali, ela tem vinte e cinco cubos de terra, se tiver, no mirante ali. Ele botou meio hectare. Botou dois pra o Neto, dois pra o Lauro, botou dez hectare pra Laurindo. O Negócio foi feio, Rosa. Botou detalhe de coisa que Brasília nunca ia saber, mas ele sabia.*

O processo foi vencido a favor da população por causa da ajuda do prefeito da época que “emprestou” seu advogado, um dos maiores criminalistas de Alagoas, e porque quando a polícia federal chegou, com mais de 100 homens armados, não encontraram nada do que estava relatado no documento preparado por Diogo, me falou seu Lindoval. Segundo ele foi muito rebuliço, tiveram que fazer uma reunião às pressas no mesmo dia que a intimação chegou para ir à cidade, chamaram Diogo para participar, explicar o que houve, mas ele criou “um caso” e foi embora.

Outro morador me disse que interrogou Diogo sobre o porquê dele ter “destruído” com a amizade com as pessoas, mas ele alegou que não tinha nada a ver com aquilo e que foi “injustiçado” pela procuradora que estava cuidando do caso. Ele acredita que, na verdade, Diogo ganhou algum benefício financeiro para fazer isso, pois não há explicação para “tanta maldade” de uma “pessoa que era tão boa e caridosa”.

Eu tentei conversar com Diogo sobre o assunto, mas antes que eu fizesse qualquer pergunta, ele disse que não queria conversar sobre a “história do processo” porque foi tudo um mal entendido sobre o qual estava “pagando” sem merecer. Isso ele me falou quase sussurrando e olhando para os lados, a mão na chave da moto e o capacete na cabeça, como quem iria embora a qualquer momento. Foi numa horinha, cedo da manhã quando os guardas do dia não haviam ainda chegado e os agentes de limpeza estavam pegando os

equipamento no barracão. Durante os meses que estive ali não falou mais comigo, evitou vários encontros, especialmente quando me via conversando com os moradores, e desmarcou várias entrevistas alegando este ou aquele imprevisto.

Um das moradoras ao me ver conversando com Diogo e me disse que ele está arrependido do que fez e, sabendo que eu estava morando no parque ficou sem graça de me dar entrevista, estava tentando “mentir” para mim para eu dizer às pessoas que ele é “bom”. Ela contou que um outro guarda florestal afirmou que implorou para o chefe não fazer isso, para ele não utilizar as fotos de um dos primeiros relatórios da guarda, de 1998, quando a área ainda estava toda devastada.

Ao saber dessas coisas que esse guarda falou, ele, sim, que é um “homem de Deus, pessoa de coração puro, que não se envolve com essas baixarias”, seu Lindoval disse ter passado mal de tanta indignação.

*- O nome fica sujo, Rosa, porque é um crime, né. Aí quando eu pensei, Rosa, pelo amor de Deus. Eu fiquei com o nome no chão. Eu fiquei com raiva dele [Diogo]. Eu disse tanta coisa a ele, que ele ficou um bocado de dia sem olhar na minha cara. Eu disse: - “Cabra deixe disso, cabra veio”. Eu fiquei doido, Rosa. Ele me chamou ali em cima: - “Sim eu sou o culpado? Eu durmo com minha cabeça feita [consciência tranquila]”. Eu disse: - “Homem, num diga isso, que você bota a cabeça no travesseiro e tá com a sua consciência fria. Isso é mentira”. (...) Ele disse: - “Você viu meu nome por acaso no processo?” Eu disse: - Vi. Denunciante Diogo dos Santos Palmeira. Se num é o cara, por que saiu o nome do cara?” Ele num respondeu, Rosa.*

Os moradores contam que desde que a FCP implantou o escritório em União dos Palmares que Diogo começou a agir como um “dedo-duro”, delatando o que vê e o que não vê. Dona Dirce afirmou que o processo, para ela, é resultado da pressão que a FCP faz para que os moradores não trabalhem mais na terra e, por fim, deixem o parque. Por isso os guardas inventam malfeitorias ou culpabilizam os moradores por tudo de errado que ali acontece, como os incêndios. *“Agora só na cabeça deles. Como é que o cabra vai botar fogo na casa que ele mora? Se a gente mora aqui como é que vai botar fogo na Serra? Pra ser prejudicado?! Num pode, né.”.*

Muitos me disseram que o governo faz isso porque não entende como eles vivem, porque quando se tem “um patrão pra lhe sustentar” não se anda agarrado num enxada plantando. Seu Clemente fala que provavelmente a presidente Dilma nem sabe disso, porque

- *É tudo feito escondido dela. Se ela soubesse, entenderia que um homem num vai começar um sítio hoje, plantar as cova de macaxeira pra comer amanhã. A macaxeira só dá com seis, sete meses, o milho também, a batata, o inhame. E até lá, o cabra vai dá de comer o que pra seus filhos?*

O processo também levou tensão para dentro da casa daqueles que trabalham como funcionários do parque. Waldeney disse-me que à época do processo, quando seu pai foi incriminado, que a situação em casa ficou muito chata. Eles brigaram e a coisa só não foi pior porque ele não respondeu aos insultos do pai. O rapaz afirmou quem sempre alertou o pai desse risco, porque o pai sempre se “enfiava” na mata para caçar e roçar. A ação, disse ele, era sempre antecedida pela frase: - *“Antes disso aqui ser tombado eu já morava aqui. Eu quero ver qual é a lei que impede o pai de família cultivar na sua área de terra pra trazer o sustento da sua família?”*

Waldeney considera que o pai e os outros moradores quando entram na mata para caçar ou para roçar estão errados e por isso ele precisa relatar tudo que eles fazem ao seu chefe. Para ele essa situação do chefe passar informações aos policiais federais foi muito ruim, mas foi correta, embora acredite que foram acrescentadas muitas informações que não correspondiam à verdade.

Cleiton, que também é funcionário do parque, afirma que ser guarda-florestal e ter relações de afeto ali é viver numa posição difícil.

- *Eu como morador da Serra, funcionário da empresa da guarda. Tem dia quando chega material lá embaixo e eu vou ter que impedir, eu... Como foi o caso do Pedrinho. Eu senti que ele ficou decepcionado. Se outro dia meu pai comprar um caminhão de areia. Sendo filho dele, e eu tou de serviço nesse dia, aí eu tenho que barrar. “Não pai, aqui passa não”. Como é que eu fico nessa hora? Num vou me sentir bem. Eu posso virar as costas muito bem e mandar subir, mas eu num sei o momento. Pode ser que a empresa me despeça, mas é o momento.*

Waldeney e Cleiton afirmam que o trabalho é muito bom. Afirma Cleiton que, além de ficar próximo dos pais e do lugar onde nasceu, tem na sua função um meio de vida, já que não pode mais ajudar o pai na roça e dela tirar o sustento do filho e da mulher. Waldeney, por sua vez, afirma que o fato de a FCP chamar ele e outros moradores para trabalharem ali, sem sair praticamente de casa ganhando um salário, é muito bom. É bom também, reitera o rapaz, porque não precisa trabalhar fora, como o pai.

O trabalho, explica seu Clemente, que muitos “arranjaram” no parque exigiu muita paciência, pois era uma promessa antiga. Porém, ela não é nada segura porque sempre estão

mudando os “chefes de turma”, os “mandões” da Serra da Barriga. Cada um num “estilo de trabalho”.

*- Eles passam de seis meses a um ano e desaparecem, aí chega outro já com outro estilo, mas o estilo de sempre: botando a gente pra fora. A Fundação Cultural Palmares é que nem uma prefeitura, entra um prefeito e sai outro, entra administrando depois sai. E nada faz pelos moradores. Só tem um que pode cumprir, é o governo. Depende dele querer. Se ele quiser ele cumpre.*

Após de me dizer isso, seu Clemente se corrigiu e disse que não podia ser injusto com a Genisete, com a Patrícia Mourão e com o mestre Cláudio, que são todas “pessoas muito boas” e que tentaram “fazer por eles”, “sem mexer com ninguém” e, justamente, por isso demoraram pouco ali. Mas os mais rigorosos, como a Maria, a atual representante da Palmares em Alagoas, sempre passam muito tempo e os pressionam para não trabalharem, especialmente quando se aproxima o mês de novembro.

Esse juízo sobre as pessoas do governo encontrei em todos os outros moradores. Genisete, Cláudio e Patrícia conquistaram a boa fama porque promoveram “benfeitorias” para alguns moradores, como dar material para levantar a casa de Carlito, conseguir trabalho em Maceió para seu Lindoval, entre outras coisas. Porém, eles são especialmente lembrados porque sentaram para ouvir as necessidades das pessoas, suas angústias e incertezas.

Dona Jane disse-me que adorava conversar com Genisete, era uma mulher educada e gentil, que lhe entendia e lhe confortava, o contrário da Maria, que era arrogante, “metida”, se considerava “melhor que todo mundo ali”. Seu Timóteo contou-me que ela falava com eles como um juiz: “decretando como devia ser”. Seu método de trabalho consistia em ir no parque uma vez por semana. Quando aparecia não cumprimentava ninguém, o que fazia com que pensassem que ela não gostava deles. Cleiton frisou que ela é “mandona”, acha que tudo que os moradores e funcionários novos falam é mentira, por isso não os ouvem. *“Ela contesta tudo que a gente, morador, fala. Parece que faz reunião só pra dizer que não. E ela faz muita reunião”*.

As reuniões, desde que Maria assumiu em 2013, têm um caráter totalmente negativo para a comunidade, primeiro proibiu usar a casa de farinha que o Lindo fez, depois deu liberdade total aos guardas para que “fizessem e desfizessem” com os moradores, aumentando, inclusive, os poderes do Diogo de. No entanto, eles afirmam que enquanto ela não provar que vai botá-los para fora, eles vão levando tudo “calmamente”, respeitando-a, especialmente, porque vem mantendo o emprego dos “pais de família” que trabalham no parque.

Nesse sentido, o trabalho no parque é visto como “uma obrigação para com os que ali moram”. Segundo seu Clemente

*- Devia era tudinho serem cadastrado pra trabalharem aqui, nesse setor, já que num trabalha na roça tinha direito de trabalhar aí. Todos eles têm direito de trabalhar”. O salariozinho conquistado deve ser pra todos que são morador. Um direito que esses têm, porque no tempo que se trabalhava dentro [na terra] num era preciso arrumar coisa fora, salário. No tempo que eu trabalhava num arrumava muita coisa fora, mas o meu pão de cada dia pra eu e a véia eu arrumava de nosso trabalho, daqui dessa terrinha.*

### *5.5 Os sentidos da terra e a nova resistência na Serra da Barriga*

Depreende-se desta fala aquilo que Beatriz Heredia, Klaas e Ellen Woortmann, Garcia Júnior, Manoel Correia de Andrade e tantos outros estudiosos do campesinato no Nordeste atestaram sobre a relação do camponês com a terra através do trabalho, assumindo significados diversos. Esse termo é ressemantizado em várias outras falas dos moradores da Serra da Barriga:

No sentido de sobrevivência, de lugar, de beleza, de um tipo de reflorestamento:

*- Eu sobrevivo disso daqui. Meu pai morreu aqui com quase cem anos e sempre dizia: - Mantenha a família aqui. Eu fiquei aqui com meu irmão mais veio e outra família mantendo aqui o que se pode e o que se dá (...) Aqui é meu lugar, meu trabalho, rapaz. Trabalhar é bonito, faz parte da vida. O governo bem num sabe disso? Ele sabe disso. O trabalho não impede de sê histórico a Serra. E o que é que tem a gente plantar? Plantar é plantação, rapaz! É um reflorestamento. Na parte da mata vamos guardar, na parte de plantar vamos trabalhar. (Seu Zezinho)*

De dom de Deus:

*- Lá nos outros países, para os pessoal estrangeiro isso aqui é um parque, uma coisa muito importante, pra nós aqui isso também é, é um símbolo de Deus. (Seu Zenon)*

De direito inato do homem e de patrimônio:

*- A gente entende porque uma pessoa que nasceu e se criou numa terra tem suas benfeitorias. Eu acho que por lei o governo deveria saber que qualquer um que vive na terra dele mermo tem o seu direito como ser humano. Ele tem seu direito de ter um patrimônio, deixar um lurgazinho pra minha filha, meu pezinho de lavora que eu planto aqui, entendeu? (Seu Timóteo)*

De morada:

- *Assim, quando a gente trabalha tudo é uma morada maravilhosa, eu só queria, assim, que as pessoa pudesse trabalhar aqui. (Dona Rita)*

De liberdade e lugar de memória:

- *Como eu preferia tá trabalhando aqui pra arrumar o pão do meu fio... Eu num queria saí daqui, porque aqui eu era livre. Eu nasci e me criei aqui. Poderia viver o resto da minha vida aqui, lembrando de meu... Minha mãe, tudo trabalhando, mexendo na terra. (Mirian)*

De local de ajudar os pais e de união da família:

- *Porque o pessoal sai da Serra? Porque os filhos não pode fazer sua casinha, ter sua terra, por isso os filhos vão embora. A não ser que fique dentro de casa casado. Espaço tem, mas não pode. Ai vai pra cidade pagar aluguel, trabalhar fora, mas num pode mais ajudar os pais no roço da terra. A família toda se vai, vão todos trabalhar fora. (Dona Dirce)*

De satisfação e manutenção da família:

- *Porque a gente só tá satisfeito quando tá trabalhando. Agora morar numa terra que nem nós tamos morando aqui, que num se pode trabalhar, pra mim, isso é crime. Eles [o pessoal do governo] dizem que é crime o pai de família trabalhar pra se manter, pra manter sua família. Crime é a gente morar num lugar, na terra e num poder trabalhar. Agora isso aí é crime! (...). Pra mim, minha filha, o povo num tá trabalhando mais pra mim foi um grande desastre isso. (Seu Clemente)*

Interessante destacar nesses relatos que os sentidos da terra e do trabalho como esteio da vida e alma do lugar, do indivíduo e da família, surgem claramente em meio às expressões negativas do impedimento ao trabalho. Nessa perspectiva, a terra não faz sentido em ser mais vivida, e até se prefere deixá-la. É dessa perda do valor moral da terra que emerge o desastre da vida, o crime verdadeiro: o cativoiro<sup>227</sup>. Uma experiência desagradável, diferente da satisfação encontrada em se trabalhar no sítio, que expõe, a princípio, o indivíduo à amargura, à sujeição, à humilhação (KLAAS WOORTMAN, 1990).

- *Melhor pra nós já foi, quando nós tinha liberdade de trabalhar aqui na Serra, em qualquer área que nós quisesse (...) agora depois que passou e foi tombado e nós foi tirando, nós foi perdendo o nosso direto de trabalhar (...) entonse eles [autoridades] toma*

<sup>227</sup> Cativoiro e liberdade são termos complementares. O primeiro tem um sentido de sujeição, porque nele não se pode realizar a família; o segundo tem a ver com essa realização (WOORTMAN, 1990, p.50). O cativoiro, então, está relacionado intimamente à ideia de escravidão, um mal sobre a terra (VELHO, 1995, p.14-17).

*aqui a pessoa para escravizar, por que se a gente mora num lugar do governo, o governo ou seja lá quem for, que faz parte daquela área, e ele não dá assistência (...) nós tamos morando, mas tamo aqui como num cativo aqui. (Salu)*

*- Foram botando a gente dentro de um cerco, de um cerco, deixando nós que nem um cativo. Quase que nem numa lei do cativo, porque se num deixa nós trabalhar, porque proibiram, a gente já ficou num cativo, tudo triste, já num tinha mais a liberdade de trabalhar, que aqui era um prazer no meio de tanta terra<sup>228</sup>. (Seu Clemente)*

*- Pra você vê, depois que pegaram nós e botaram nesse cativo. Pra você ter ideia, nós era o quê aqui? Nós era morador. Quando deu fé veio a polícia federal. Botaram nós lá pra baixo. E nós era algum assassino, algum ladrão, algum criminoso, algum invasor de terra? Não, nós vivia dentro do patrimônio e num sabia. Terra de governo e num sabia. Pois bem, e o povo somos cachorro pra chegar assim e chutar, é? Né? Né assim, não. (Neto)*

É justamente a condição semelhante a de um escravo, a humilhação de ser tratado como invasor da terra conquistada, que impetra as formas de “r-existência”, de sobreviver em meio ao tolhimento da liberdade.

*- Que queira ou que não queira eu continuo plantando. Sabe por quê? Porque eu sobrevivo disso daqui (...) é o caso deu trabalhar aqui é porque não me indenizaram, porque não me indenizaram, na hora que me indenizarem eu não passo nem dentro, se for possível. (seu Zezinho)*

*- Como eu tava dizendo, só entra aqui gente pra querer dá prensa, mas num entende o sofrimento de quem tá aqui, certo? Porque já me deu vontade de muitas vez conde chega esse povo aí, aí eu botar barricada nos caminho dele e dizer eu sô um e sô por todos. (seu Clemente).*

*- Agora se ponha no lugar da gente. Você tá numa casa há 25 anos, que é o tempo que eu nasci, vendo que ela tá caindo e você num poder fazer nada, esperando, esperando o governo federal autorizar, o IPHAN ou a Palmares, ou sei lá, pra dizer diga faça a casa. Aí ela disse [a Maria, da FCP]: - E se a gente autorizar e você sair? Eu disse: - É um risco que a gente vai ter que correr. Amanhã a gente sai, mas a gente fez hoje. A gente vai esperar até quando? A casa caindo por cima da gente. Outra, a gente num quer desmatar*

---

<sup>228</sup> Cativo e liberdade são termos complementares. O primeiro tem um sentido de sujeição, porque nele não se pode realizar a família; o segundo tem a ver com essa realização (WOORTMAN, 1990, p.50). O cativo, então, está relacionado intimamente à ideia de escravidão, um mal sobre a terra (VELHO, 1995, p.14-17).

nada não. A gente num vai escavar nada não. A casa num tá aqui, a gente vai só construir no que dá. Ou você prefere que a gente desça essa mata aí e meta o machado aí pra cima derrubando toda madeira e todo passo de madeira normal? Ela disse: - “Não, vamos ver”. A Maria... Eu disse: “Mas é muito mais agoniado aqui pra nós que pra você.” (Cleiton)

É diante dos impedimentos das necessidades de nível mais básico, imediatas, de sanar as “agonias”, que o enfrentamento direto da racionalidade governamental acontece.

- O negócio é esse. Tá nesse chove num molha, porque se é muita gente que tem aí deixou encapuerar, porque num quer trabalhar. Mas no que é meu eu num posso derrubar a mata, mas se for a minha capoeira, vou ter que derrubar. Tem que derrubar. Porque enquanto num tirarem a gente daí... desprezar meu sítio eu num vô desprezar, não. Que eu vô viver de quê? Onde for arrancador tou trabalhando. Até um certos meio de terra. Mas porque eu tava cuidando do meu tio, mas agora por diante vô começar. O inverno já tá esgotado, já tá terminando. Quando começar o inverno é que eu vou pegar aquela parte de papai pra cima. Num viu aquelas capoeira? É arrancador. É Tudo arrancador. E num tem nada que vê comigo. Eu só tenho negócio quando digo a eles: - “Oie, eu agaranto a vocês que mata eu num derrubo, mas foi meu arrancador, tou trabalhando.” (Neto)

- Como é que a gente vive num canto desse? Vive amarrado como um escravo. É um escravo. (...) Cheguei em casa da rua o caibo tava quebrado. Eu vô esperar cair? Não. Eu vô colocar. Se não quiere que eu vá comprar um caibo da rua, vô tirar da mata e colocar. Tirou da onde? Tirei da mata. E eu vô deixar cair? A casa é minha. Pra depois vocês dizer o desgraçado é tão preguiçoso que nem um caibo ele bota na casa. Morreu e a casa caiu por riba dele. (Seu Onório)

- Quando o cabra tava futucando um matinho pouco eles tava: - “Seu Zé quem foi que plantou aquela banana acolá?” Eu disse: - “Fui eu”. Ele disse: - “Você num tá sabendo que é pra arrancar aquela banana acolá, não? Eu digo: - “Tou não. Tou sabendo não”. Ele disse: “Mas por que num tá sabendo?” - “Porque eu plantei. Eu plantei pra... num plantei pra ninguém arrancar. E como é que eu plantei e num tou sabendo que é pra arrancar?” - “Mas eu tou dizendo que é pra arrancar.” - “Pois você vá e arranque”. - “E o sinhô me responde assim?” Eu digo: - “E como é que eu posso lhe responder? Porque eu plantei, eu mermo num vô arrancar. E é pra arrancar? Entonse quem vai arrancar é você. E, se é você que vai arrancar, você aproveite e arranque agora cum eu espiando você arrancar, que eu quero vê quantos pé você arrancar”. Ele se mordeu pra lá, se mordeu pra cá. Achou que eu era malcriado. Eu digo: - “Olhe, num saia dizendo a ninguém que é malcriação minha, não. Que esse é o meu direito, que você sabe que eu apanhei isso aqui,

*comprei foi pra trabalhar, num foi pra ficá deitado dento, não. Então, eu tou trabalhando e num tou prejudicando nada seu, nem de ninguém. A terra me pertence que eu comprei e é pra trabalhar e eu tou trabalhando. Agora você que num gosta de trabalhar vá e arranque, que você vai aprender trabalhar que eu vô ensinar você trabalhar”. Ele foi simhora ligerinho, mas num arrancou, não. (Seu Zuzu)*

As atitudes tomadas ou os discursos de ameaça sobre desmatar ou plantar são um indicativo de que toda forma de proteção da terra e da família através da persistência do trabalho é justificável, não sendo entendida como crime ou uma “macriação” por parte dos moradores (SCOTT, 2002).

*- Até ameaçado de ir preso eu fui, porque se eu atentasse trabalhar eu ia preso. Aí eu disse: - “Num vô preso não. Eu quero saber qual é esse cara que vai me prender eu trabalhando. Agora se eu tiver roubando, pode me prender. Agora se eu tiver trabalhando pra eu me sustentar, sustentar minha família, eu vô preso? Não! Eu vô meter a enxada roçadeira e beleza aí. Pode me prender. Eu tenho o maior prazer de ir preso. Agora só tem uma coisa, se eu for preso e me soltar e cair a realidade certa, porque eu tava trabalhando, e me soltar, aí depois quem me botou preso vai preso também. O seguinte é esse.” (seu Onório)*

*- Aí foi tempo que o governo disseram a terra é tombada, vocês já receberam. Mas num receberam um conto, quem recebeu foi João Lyra. A outra parte de lá era Lula Pinto. Lula Pinto recebeu, mas num pago o povo. Aí ficaram nesse chove num molha e o povo ficaram sem receber, sem ter pra onde ir. Pra onde vai sem receber? Porque se tivesse recebido o povo já tinha saído daqui e partido (...) E nós só tamos aqui porque num recebemos nada. Então pronto. (Neto)*

Nos casos em que as interdições são vistas como ameaça não apenas ao trabalho, mas como uma ameaça ou mal tratamento de um membro da família a tensão é bem maior, beirando o enfrentamento físico.

*- Teve cara que já chamou papai de cabra safado aí. Um safado. Esse dos guarda. Foi. Porque aquela parte de cacho de bananeira que papai plantou. Papai tava ali embaixo ele chegou gritando. É uma coisa que num pode chegar na residência das pessoa é no grito. É uma coisa que num pode. Chegue na porta da pessoa converse, mas num chegue por aqui por colar, não. Eu tava na cidade, tava com uma carga de banana vendendo lá. Levei uma carga bem cedo. Quando cheguei ele tinha chamado papai de safado. (...) Aí eu cheguei e disse: - “Eu quero que esse caba que chamo o papai de caba safado, de safado, agora eu quero vê se ele tem peito de me chamar de caba safado?” Aí topei com ele e ele ficou*

*naquele chove num molha. Aí eu tinha tomado uma e disse: - “Olha, só tem uma coisa, tu tá aqui trabalhando, tá cumprindo com teu dever, mas eu acho que quem mandou tu trabalhar aqui num mandou tu chamar um sinhô de idade de safado, não. Agora se no dia tu me chamar de safado aí vai ser eu e tu. E o que eu tenho é só a vida e tu tem a tua vida, mas eu num tenho medo de estragar ela não. Por meu pai e minha mãe eu faço tudo, sou capaz de tudo. Agora tu num chama mais não.” Ele vem fazer entrevista com todo mundo, mas aqui em casa, lá em casa, na casa de papai ele num vai. Ele num vai anda, porque eu sou capaz de tudo. Mexeu com meu pai e minha mãe... Os outro vem comportadozinho comigo. Vem comportado, comigo. “O Neto é assim, brinca, caçoa e tudo, mas...” Ele nunca mais veio. E ele trabalha aí. E aquilo ali aconteceu e isso aqui tá aqui, olha [pegou no facão atado numa espécie de algibeira na cintura]. (Neto)*

Outros, no entanto insinuam passividade, utilizando apenas do silêncio, da aquiescência ou de uma ignorância fingida dos abusos vividos. Porém, essa atitude oculta a resistência velada.

*Eu já disse ao Lindo: - “Lindo, vamos acabar com isso. Num conversa mais nisso, quando for o tempo de sair, sai. Quando num for, num sai. Nós num somos de confusão. Nós num somos de procurar direito, que às vezes nós num temo, então vamos deixar na mão de Deus. Nós somos crente, num somos bem visto nos olho de muita gente. Porque a bíblia mesmo diz que sereis odiado de todos por causa do evangelho”. Então minha fia, nossa saída é ficar orando, pedindo a Deus misericórdia, pedindo a Deus que toque no coração deles e eles hajam da forma melhor que eles acham, né. (...) Aí pronto, ela [a Maria, da FCP] veio aqui essa semana ninguém nem conversou, ninguém nem mais vai conversar com ela, deixa assim, deixa no querer dela, na responsabilidade dela. (Dona Jane)*

A má reputação por ser crente vem, na verdade, das ações de resistência empreendidas pelas pessoas que frequentam a igreja da Assembleia da Missão. Esses evangélicos orientados pelo pastor, que sempre os aconselha sobre a necessidade de manter a santidade da terra e a fé em dias melhores, realizam rituais de purificação das árvores e dos solos da Serra da Barriga entre os meses de setembro e novembro e, sorrateiramente, destroem, na madrugada, os pegis (altares) e oferendas feitas aos orixás pelos religiosos de matriz africana.

*- A comemoração deles (...) isso aí é desagradável aos olhos de Deus, sabe? Porque o homem tem que ser temente a Deus. Então eles querem essa área pra isso (...) Num acho bom não, por uma parte nada temo, né, mas sendo um dia só dá pra passar (...). Fica*

*aquelas garrafas e velas. Tem quem tenha medo. Eu num tenho, que tenho fé em Deus. Pego, ajunto nas sacolas e boto tudo no lixo. (Dona Rita, moradora).*

A ação não é reconhecida por nenhum dos moradores, sendo inferida como “implicância” dos “morenos”<sup>229</sup> que frequentam a Serra para fazer festa, para “pular e brincar” em meio ao trabalho duro realizado ali. A festa, a comemoração ao dia nacional da consciência negra, que é tomada ora por uma coisa boa, ora por uma coisa ruim, acaba deslocando o foco do conflito da seara da religião para outro campo.

*- A festa para nós é bem vinda. Ela nos dá um pouco de lucro, né. Porque a gente tem que ganhar um pouquinho para a sobrevivência e porque também dá alegria para a população (...) Festa aqui também é muito bom, pra gente é bom demais. Há algumas coisas destruídas, mas isso não é os próprios nêgos que destroem não, é o próprio pessoal que vem com vandalismo. (Salu)*

*- Pra eles é bom, pra mim não serve de nada porque só vem me dá prejuízo, essa festa só vem me dá prejuízo, nunca me deu lucro. Sei do histórico que temo. Quando é nesse dia aqui ninguém toma providência de nada, o que eu tenho aí fica dando pra tudo. Eu peço providência lá o pessoal [autoridades] que fazem parte daqui. Mas eles ligam pouco, eles não escutam, eles não ligam. Eles só vêm e passa o dia aqui, um diazinho que é a festa. Eles tão vendo o que tá acontecendo aqui (...) Mas não ligam (...) Eles só tão vendo a festa (...) é a gente quem vai chorar as lágrimas do que nós vemos por aí destruído. (Seu Clemente)*

A festa dos nêgos, como é chamada, tem o significado de posse da terra e inscrição da memória e da racionalidade do governo e do Movimento Negro na terra, uma espécie de apossamento de fato do espaço. Porém, como também traz a possibilidade de alguns benefícios, o “lucrozinho”, o ressentimento e a rivalidade com a presença do “outro” é velada. Mas não por isso é menos lembrada como uma experiência marcante e bem datada nas regiões de memória (GODOI, 1999).

*- Quando foi no outro dia do dia vinte, quando foi dia 21 desse ano, acho que foi 86, que nós fomos fazer a corra pela lavoura fazia dó a destruição, foi peru nessa enrolada, foi simbora dois perus nesse ano, pegaram os perus por aí, que os bicho vivia solto. Desapareceu tudo, galinha... Fizeram um arrastão mesmo. Veio autoridade, nesse ano veio tanta autoridade, tanta polícia que eu num sei de onde vieram tanta. Fizeram aquele meio de mundo. Mas só pra proteger, só segurança de quem tava na festa, deles. Então, quando*

---

<sup>229</sup> Interessante frisar que quando estão se referindo a momentos onde a tensão é acirrada com o Movimento Negro o termo utilizado para se referir a eles é “moreno”, porém, quando trata-se de questões onde são beneficiados de alguma forma tratam-lhes de “nêgos”.

*foi no outro dia fazia desgosto. Eu aqui atrás tinha um plantio de inhame, milho, fizeram uma bagaceira. Gente que tava vendendo ali pela estrada, via o movimento dos cabras chegando e botando as sacaria na mala dos carro, outros com bolsa, uns, uma destruição, olhe, olhe. E nesse ano que a destruição foi toda eu tinha um sítio de banana lá por riba daquela lagoa, e essa lagoa de riba pra baixo tem uns pipocos, parece que eles entraram maconhado que com facão. Cortavam, metiam o peito nas bananas, virava umas pra riba do outro, que ficou aquele maior estandarte de banana esbagaçada por esse meio de mundo a fora. Foi uma coisa que só vendo, só quem viu mermo. No outro dia da destruição essa velha aqui chorava feito uma criança de tão horrível a bagaceira, que nesse tempo, como eu falei, era agricultura, a gente trabalhava aqui com lavoura, era batata, banana, inhame, mandioca, fava, milho, isso aí ninguém teve segurança, que ninguém podia. Eu corria pra um lado o cabra corria, queria me cortar de facão, por dentro das lavoura onde eu ia, porque num tinha segurança. (Seu Clemente)*

A festa compreende, concomitantemente, uma representação da desconsideração do mundo da vida dos moradores, acirrando as relações antagônicas, através da exposição da territorialidade do governo e do Movimento Negro, que está baseada na transformação da terra de trabalho em terra de lazer, terra para turista ver e curtir em detrimento da subsistência (BRANDÃO, 2009).

*- Essa festa é assim, uma coisa que é pra gente saí assim, abandonar aí e ir simbora, que nem muitos já saíram daqui, muitos.(...) O que eles querem é isso aí, que vire capoeira, é fazer pressão pra pessoa abandonar e sai. Agora sem receber nada! O cabra desgosta e sai. (Neto)*

Assim, a não regulação das formas de acesso ao Parque Memorial Quilombo dos Palmares pelos turistas também acirra as relações de tensão, realçando as nuances e matizes do campo de poder em que a Serra da Barriga se constituiu com a inscrição da nova territorialidade no território tradicional camponês, esta sim a fonte de todo o conflito social, lembrando que ele é uma rivalidade causada na interação entre individualidades diferentes (SIMMEL, 2006).

*- Veja só, veja só na cabeça de quem num entende: - “Ah, porque vai tirar e vai botar numa terra boa”. Tudo bem. Você tem uma terra, você tá com fome hoje, você vai esperar daqui a sete ou 6 meses, porque se a terra for boa mermo mesmo é seis meses a macaxeira tá assim boa pra comer, mas se for uma terra meio fraca num dá. Daqui a três meses o que você vai comer é batata e você tá com fome hoje! Eles pensam assim? Não pensam, tenho certeza que eles não pensam assim. (...) Pegar uma terra dessa você só vai*

*fazer um sítio pra você sobreviver dele com dez anos. Dez anos eu sei se eu tô viva?! (Dona Dirce)*

É nesse contexto de “injustiças toleradas” (SANTOS JÚNIOR, 2013, p.108) que os moradores da Serra da Barriga resistem de forma individual e aberta ou de forma coletiva e velada, mas sem participar de uma organização política legitimamente reconhecida, como um sindicato ou associação.

*- Porque aqui ninguém é unido. Uma época o Ito, lá em cima, fez lá uma associação. Uns compartilhava, outros num coisavam. Tudo desunido. Acabou-se. Se na época aqui existisse uma associação até que as coisa eram mais ou menos, nera. Mas num tem associação, aí é assim. Fica assim! (Dona Dirce)*

*- Toda associação é unida, porque só tem força com associação... Porque se unindo consegue, mas um quer uma coisa, outro quer outra. Como é que vai pra frente? É o caso da gente aqui. (Zenon)*

*- Olhe já teve gente de dizer isso, dizer: - “Se você juntasse, fizesse uma associação aqui, era pra vocês terem feito aqui uma associação e se vocês tivessem feito naquele tempo...” Era um documento que a pessoa faz, uma lei parece. Um negócio de campeão, é. Ele disse: - “Se vocês tivessem feito isso eles, esse pessoal num mexia com vocês, num mexia cum vocês, não. Mas vocês num fizeram nada disso, num tem, num tem ninguém por vocês, por isso que eles ficam assim mexendo com vocês”. (Salu)*

As formas de resistência cotidiana, de enfrentamento da nova territorialidade instituída no território tradicional camponês, não são percebidas dessa forma pela população. Eles acreditem que estão “desarticulados”, “desunidos” e “sem ter ninguém” por eles. No entanto, a agência camponesa é muito bem percebida pelo governo e pelo Movimento Negro.

Mãe Neide, também moradora da Serra da Barriga, proprietária do Sítio Recanto, logo abaixo da área tombada, em conversa informal comigo, afirmou que os moradores agem como se ainda fossem donos daquelas terras e ela até entende isso, entende os “maus olhos” para as atividades do “povo de santo” ali em cima, porém, o tempo deles já passou, portanto, não tem como e porque continuarem resistindo.

Os guardas-florestais também atestam o conhecimento do agenciamento para o enfrentamento das investidas contra a continuidade dos trabalhos da terra quando afirmam que todos os dias são necessárias vistorias na área do parque (cenário do Quilombo dos Palmares) e arredores mais próximos. A vistoria nos 8.159 km total de área tombada somente é realizado a cada 6 meses, nos períodos de sol, quando o acesso está mais fácil

para encontrar os marcos do tombamento (as pedras colocadas a cada 50 metros, dentro da mata e das capoeiras). Nessas rondas sempre são encontradas novas casas, áreas de coivara ou roças já bem desenvolvidas, situação que exige alguma conversa amistosa com o morador ou, a depender da ação empreendida na mata, relatar o fato à FCP ou direto à Polícia Federal.

Messias, um dos guardas mais velhos da Serra da Barriga, que está trabalhando ali há 17 anos, contou-me que tem que saber “chegar” com os moradores, saber conversar e escolher as palavras certas, porque “o homem do campo não é fácil” e não confia nas pessoas da cidade. Em especial o pessoal da Serra da Barriga, que já passou por muita coisa. No início, disse ele, “*Quando eles viam a gente eles corriam. Hoje, não. Estamos mais próximos deles. Eles conversam. Hoje eles são, pra mim, já uma família*”.

Embora essa proximidade quase familiar, Messias não esconde que o atrito com os moradores é sempre iminente, latente.

*- O atrito com os moradores acontece porque a maioria deles não gostam de nossa atividade, devido também à idade deles e a gente ser, assim, novo, né. Aí e eles não gostam. A gente tenta ao máximo... a preparação que a gente teve de não ter esse atrito com eles. Até porque todos os moradores, hoje, a gente conversa com eles. Ninguém tem raiva da gente, mas teve momentos na abordagem que eles ficaram com raiva. Até que teve um dia que um dos moradores, que mora fora da área tombada e cultivava dentro da área tombada, ele chegou a ameaçar eu e o meu coordenador com a espingarda. Mas a gente não ficou amedrontado e conversamos com ele e deu tudo certo. Hoje ele é meu amigo e a gente conversa normal.*

Ele conta que este fato já tem uns 6 anos e nunca mais se repetiu ou aconteceu nada parecido, principalmente com o pessoal que mora e planta na área tombada, pois essas pessoas são mais tranquilas e entende que o papel deles ali é torná-los conscientes do desmatamento e das queimadas. por isso que eles, guardas, até conhecem a terra de cada um, os limites delas, melhor que os próprios moradores. Ele considera que a melhora da relação entre guardas e moradores e o aumento da conscientização sobre a proteção do ambiente adveio da contratação de moradores para trabalhar na guarda e na limpeza do parque. Segundo ele, depois disso as relações melhoraram muito, de forma que já foram até chamados para intervir nos problemas de família ou entre vizinhos.

Devido ao tempo trabalhando ali e a familiaridade e confiança construída junto aos moradores, Messias, revelou que, conhece os detalhes da vida de cada um, a renda e “os acessos que cada família tem”.

- *Eu conheço 99% destas famílias aqui. Sei que a vida tem melhorado, eles vêm estudando, o governo deu energia, com o programa luz para o campo eles tão pegando um pouco mais de conhecimento, né. Outros já têm benefício, aí já tem uma renda, aí se afasta da área que cultivava. Outros ainda permanecem; outros arrumam emprego de vigia, de segurança, de professor e assim vai. Vai pra outro estado e assim vai, né.*

Todavia, o guarda também reconhece que muitos, principalmente os que não têm registro de propriedade da terra, tem uma condição ruim<sup>230</sup>, o que faz com que persistam no trabalho na roça. Segundo Messias, algumas situações presenciadas são de “cortar o coração”.

- *A gente chegou uma vez na casa de seu Salu e deu de cara com o filho dele, de quatro anos, com um barrigão e com uma espinha de peixe na mão. Aquilo foi doloroso pra gente e a gente saiu pensando na situação danada deles aí, né. Graças a Deus hoje eles estão melhores. Graças a Deus que eles estão sobrevivendo sem desmatar.*

Ele afirma que conseguiu o objetivo maior da implantação da guarda florestal ali, que é a conscientização sobre o desmatamento e seu controle, porém, destaca que ainda não conseguiram parar a atividade de cultivo totalmente, até porque há famílias que ainda sobrevivem 100% das suas lavouras por causa da pobreza em que vivem.

Quanto à afirmação dos moradores sobre a “pressão” ter aumentado desde que a FCP instalou um escritório na cidade, Messias informou que isso “não procede”, pois não houve este tipo de alteração na rotina deles, nas suas atividades, ao contrário, eles têm sido mais preventivos, utilizando de conversas informativas, inclusive alertando sobre possíveis visitas de representantes da FCP ou da Polícia Federal<sup>231</sup>. Com relação as abordagens em que a polícia federal acompanho-os, antes de eu perguntar, apressou-se em me falar sobre o processo de crime ambiental impetrado contra a população da área tombada.

- *Nadja, do Ministério Público Federal, veio visitar um dia a Serra e viu o desmatamento, então ela perguntou por que tava havendo muito desmatamento aqui na Serra da Barriga. Então ela entrou com... como ela é a promotora da justiça, então ela entrou com uma ação contra os moradores, né, para saber o que estava acontecendo. Então ela pegou e chamou a polícia federal pra fazer a investigação. A polícia federal veio e constatou desmatamento de todos os moradores. Então todos foram processados. Então, como é uma área tombada e desapropriada, todos foram processados e ganharam em*

---

<sup>230</sup> Na área tombada da Serra da Barriga existem 3 situações: moradores que estão dentro da área tombada residindo e sem poder cultivar; moradores que estão fora da área tombada, e que insistem em manter suas roças, tendo ou não registro de propriedade da terra.

<sup>231</sup> O que para os guardas é considerado prevenção, para os moradores é considerado intervenção.

*primeira instância e aí ela recorreu e está na segunda instância, se não me engano, ainda hoje.*

Aproveitei o ensejo, e perguntei até que ponto ele, Diogo e os outros guardas estavam envolvidos nessa querela, que já tem 3 anos, e parece ter acabado de acontecer.

*- Foi isso. Nós guardas fizemos o relatório, foi isso. Eles têm que ver, assim, que o nosso trabalho aqui é de fiscalização. Então acima da gente tem órgãos federais que colocaram a gente aqui, que pagam a gente pra gente fazer este trabalho. Todos os dias a gente tem um relatório feito aqui na base. Então, a Nadja convocou o coordenador para dar uma explicação a ela. Pra ter certeza que teve desmatamento aqui ela mandou a polícia federal. Então a polícia federal veio, mapeou toda a Serra da Barriga com a gente, depois tirou a gente de fora e fez o trabalho dela. E foi constatado que teve desmatamento, né. Porque não foi a gente que denunciou, ela mesma que veio aqui e viu a situação. Agora fica difícil pra os moradores entenderem, porque no processo ela botou o nome do nosso coordenador como responsável pela denúncia. Mas jamais ele ia denunciar o pessoal da Serra da Barriga. Por trás disso tem um órgão, esse da Nadja. Tanto é que Diogo foi conversar com a Nadja sobre a indignação dos moradores e foi feito outro processo e retirado o nome dele.*

Então questionei porque não vi Diogo no parque<sup>232</sup> e todos comentavam que ele não estava subindo. – “O Diogo não está subindo porque o pessoal está de cara feia, não é que ele tenha feito nada de errado”, alegou Messias. Esse “contratempo”, disse ele, prejudicou a todos, guardas e moradores, porque agora os “chefes federais” estão de olho bem aberto na Serra e a coisa só complica a cada vez que chega um turista e reclama do lugar.

*- Do jeito que tá não dá nem pra eles e nem pra o pessoal que quer tirar eles. Por quê? Porque eles não podem fazer um banheiro. Os turistas que chegam aqui na Serra da Barriga... já aconteceu deles pisarem em fezes. Eu fiquei, assim, com vergonha, né. Porque os filhos deles [moradores] fazem necessidades no caminho. Então eles querem ficar na Serra da Barriga, mas sem terem condições de viver, né. Porque eles tão vivendo em situações aí em que a casa ainda é de taipa, né, que tem o besouro barbeiro. Fica difícil. Não pode. Tem a lei e tem a conscientização de que é para tirar eles daqui e pra colocar em outro local, mas nem INCRA, nem IBAMA acaba fazendo nada. Eu também me indigno de ver que eles não têm um banheiro em casa.*

---

<sup>232</sup> A “expressão subir para o parque” é utilizada por todos que estão ou moram nas áreas fora do platô da Serra da Barriga, fora do local onde está o cenário do Quilombo dos Palmares foi construído. Aqui uso especialmente porque estava no posto da guarda-florestal, abaixo 4km do platô.

Messias disse que ele e os outros guardas sabem que os moradores passam por situações diárias de frustração e de indignação por causa das condições de vida ali, sem poder se quer ter um banheiro em casa. Contou-me que certo dia uma moradora veio lhe falar num tom de vergonha e de raiva, mais um que outro, que dia desses teve uma diarreia no meio da madrugada e era inverno, caía uma chuva forte, e ela teve que ir para o quintal com o pinico na mão. E se sentia muito fraca porque estava com uma virose e teve que se agarrar a um tronco de árvore para não cair, devido ao solo estar escorregadio. Antes de entrar em casa ainda teve que tomar banho, porque estava toda enlameada. No dia seguinte a febre aumentou e teve que pagar um carro para ir para o posto médico na cidade. Tudo isso porque o banheiro da casa de taipa caiu e ele não permitiu que ela o refizesse.

Diante disso, dessas coisas que acontecem no cotidiano dos moradores e das quais os guardas são culpabilizados, que eles reconhecem a necessidade de retirada das pessoas para outro local, a fim de que tenham uma vida mais digna. Porém, por outro lado, acreditam que são os moradores que dão vida ao lugar. Antonio, que também é guarda desabafou:

*- Hoje eu vejo que se você tirar os moradores vai ficar só mata, com o parque, tudo bonitinho, tudo bem. Mas cadê aquela plantação de macaxeira, aquela plantação de feijão, cadê aquele povo que anima? Agora tem aqueles moradores que extrapolam. Tens uns que tem a conscientização. Tem outros que não estão nem aí. Então isso atrapalha muito a manutenção de todos.*

Essa fala de Antonio indica que os guardas-florestais reconhecem que a relação homem-natureza, a relação terra-trabalho é fundamental à vida do lugar como museu e parque temático. A esse respeito, Renato, outro guarda florestal antigo ali, disse que acreditava honestamente que o governo não quer tirar as pessoas do seu lugar, o que está faltando apenas é todos sentarem em encontrar um “termo bom para todos”:

*- As pessoas pensam que a Fundação Cultural Palmares tem o desejo de tirar eles daqui. Isso nunca. Inclusive, esse é um dos motivos da gente trabalhar desarmado, que é uma forma de não pressionar eles a saírem daqui, entendeu? Então, naturalmente nós fazemos nosso trabalho. É difícil, mas é possível. Se pra nós é difícil e conseguimos, falta ao governo querer tentar com eles. Eles são da família, gente muito boa. Se passou 2 ou 3 dias sem vir aqui já sinto falta das brincadeiras, os sorrisos de cada um.*

Parece, assim, que o que falta, como bem disse Roberto Cardoso de Oliveira (2009), é ouvir a voz dos nativos e compreender os sentidos que dão ao mundo, ao seu território. È, antes de tudo, assumir o tombamento como instaurador de um conflito pela apropriação do

espaço, e que ele não se resolverá se não for assumido integralmente, como o é de fato, uma rivalidade entre duas territorialidades distintas por um lugar onde chamar de seu.

Se os próprios guardas-florestais são testemunhas que a comunidade tem reconhecido a importância de salvaguardar o meio ambiente, especialmente porque essa é a condição *sine qua non* para poder conviverem pacificamente no território que partilham o Movimento Negro, por que a dificuldade em se estabelecer um acordo e criar uma área preservada comunitária, como a dos aborígines da Austrália e o Parque Nacional Xingu, entre outros exemplos, já citados em outro momento do trabalho?

Enquanto não se tem uma resposta para isso, o conflito continua ativo e escamoteado por várias questões, especialmente pela empregabilidade dos moradores e a dissimulação da subordinação às regras da FCP, que tanto acirram quanto atenuam as tensões entre governo/Movimento e moradores.

Se a situação de sujeição soa penosa, pelo risco (ou a possibilidade) de perda do território, que se aproxima com a atuação do turismo na região, os sujeitos se mobilizam em ações de “resistência cotidiana” de diferentes naturezas. O que denota que as estratégias de reprodução do campesinato, quando contrapostas ao risco da desarticulação de seu modo de vida, podem ser tomadas como um enfrentamento das adversidades através da própria moral organizadora desse modo de vida.

A observação atenta dessas formas e estratégias permitiu o desvelamento de seus significados, que apontou para a persistência como uma forma de re-existir (PORTO-GONÇALVES, 2002), e de resistir (SCOTT, 2002), ações que se desdobram cotidianamente no sentido de construir arranjos menos desfavoráveis à reprodução da vida, e que se manifestam nos domínios da cultura, da economia, da política, das relações. O que reforça o conceito desenvolvido por Beatriz Heredia da terra como “morada da vida”, ou a campesinidade de Klaas Woortaman, que entende os vínculos entre o homem e a terra tão fortes que se estabelecem como sentido único da vida, sendo, portanto, eles os responsáveis por todas as ações de controle de seu território.

Mesmo quando as pessoas resolvem partir da Serra da Barriga, buscar morada e trabalho em outro lugar ou ir para o “meio de mundo” - essa mobilidade e disponibilidade da força de trabalho longe da casa de origem, controlada por outrem que não a família (PARRY SCOTT, 2009, p.246) – isso não significa fugir do problema, mas é, antes de tudo, uma forma de sobrevivência, uma condição preferida à de viver numa terra que é negada como terra de trabalho e patrimônio familiar.

Para Scott (2002, p. 28), as formas de resistência se não podem, isoladamente, ganhar batalhas, e se lhes falta coordenação, por outro, ganham em flexibilidade e persistência, ao contrário do que se pode pensar de imediato sobre elas, como desarticuladas ou destituídas de agência, por isso mesmo denominando-as de “resistência passiva”, por não alcançarem a efetiva transformação da natureza das relações (Menezes, 2002, p. 43). Todavia, se elas não transformam as relações de dominação, significativamente contribuem para estancar sua reprodução, de forma a promover as desvantagens mínimas (HOBSBAWN e RANGER, 2012) ou de possibilitar a sobrevivência dentro do sistema (SCOTT, 2002).

A resistência cotidiana camponesa não se alimenta apenas da tradição, da expressão da sua moral e da ética da subsistência, do conjunto de saber-fazeres construídos e transmitidos ao longo do tempo, mas também por valores modernos, que reclamam os direitos de cidadania e as responsabilidades do Estado - como no caso da acusação de crime ambiental - contra as críticas ambientais, o que enseja a “defesa que fazem os sitiantes de seu modo de vida” (PINTO; NASCIMENTO; CAMINO, 2003, p.91).

Assim, os moradores seguem produzindo, atacando e se defendendo das investidas do “outro” em controlar seu território e, para tanto, utiliza uma diversidade de estratégias: comercialização da produção de outrem (geralmente dos que são livres ou menos impedidos de plantar), a constituição de redes de proteção para as atividades de entrada na mata, que envolvem moradores-guardas-florestais e outros posseiros da região e proprietários, a transmissão de conhecimentos relativos às formas de produzir naquele espaço-tempo particular.

As estratégias de resistência são guiadas muitas vezes por critérios subjetivos, conteúdos sociais individuais, como a defesa da honra do pai ou da mãe, que vão orientar as formas, o tipo de ação que vão empreender. “Assim, a ‘paixão’, o ‘costume’, ‘o gosto’, ‘o apego’, a ‘vocação’, a ‘lembrança’ são erguidos em diversos dos discursos de sitiantes para explicar as razões da sua persistência numa terra impedida” (PINTO; NASCIMENTO; CAMINO, 2003, p.94).

Esses sentimentos e hábitos que são, muitas das vezes, o que alimentam a indignação que dá vazão às ações de enfrentamento da realidade, o que cria semânticas constates e diversas para as ações dos moradores em resistência e r-existência. Estas, no entanto, somente podem ser observadas se atentar-se para a performance dos atores no cenário das interações cotidianas. É aí que entra a contribuição de James Scott, que se debruça sobre “aquilo que está nas entrelinhas, que opera de modo velado, mas que vivifica a complexa

relação entre o constrangimento da estrutura e o voluntarismo da ação” (PINTO; NASCIMENTO; CAMINO, 2003, p.105). A proposta de Scott é, então,

uma leitura “ao avesso” das falas dos sujeitos. Sim, porque é preciso problematizar o pressuposto de (in)justiça que está nas entrelinhas dos discursos e ações. Se estiver correto, é isso que informa o que deve ser lido como suposta passividade, ou, na outra ponta, como resistência. (...) Quebrando uma imagem que os toma como passivos, submissos, donde a metáfora do “cativo” impera As ações de resistência tendem a assumir um caráter velado, não manifesto, que se expressa no cotidiano através de uma miríade de pequenas ações, ao contrário de um conflito aberto e com atores bem definidos. Ao recorrer à percepção que os indivíduos têm do contexto em que vivem e trabalham, descortina-se o papel das resistências difusas, atípicas, cujo conflito opera através de uma morfologia própria (PINTO; NASCIMENTO; CAMINO, 2003, p.106).

A constituição de resistências envolve, então, uma tessitura complexa de significados atribuídos às ações e às formas de interação social. Nessa trama, os sujeitos não são passivos, ao contrário, são cautelosos e bem adaptáveis às mudanças (de postura). Nessa perspectiva, para observar as ações de resistência “em lugar de eliminar os efeitos do contexto, empenha-se doravante, [o observador] em evidenciar e compreender a maneira como o contexto impregna os discursos e os diversos componentes capazes de atuar em sua construção social” (POUPART, 2008, p. 244).

Em cada momento ou relação da trama os moradores veiculam diferentes identidades de acordo com as estratégias adotadas e pela experiência acumulada enquanto camponeses. Assim, “suas identidades assumem diferentes formas em diferentes situações” (Menezes, 2000, p. 54), ora são passivos e pacíficos, amistáveis e cordiais, ora são “malcriados” e contestadores.

Vale também destacar que a noção nativa de justiça nem sempre se expressa na linguagem dos direitos. Ela é tributária de uma noção de reciprocidade e de honra que permeia as relações sociais cotidianas. Se espera que o “outro” reconheça e compense os males causados. Assim como se espera que a confiança depositada nos guardas-florestais seja reconhecida e compensada com ações de proteção ou ocultação das roças e retiradas de madeira da mata para “ferrar” ou “escorar” uma casa. E a honra mora justo quando isso acontece. Dessa forma, não dá para se reduzir os termos do conflito entre moradores e governo a um modelo cartesiano onde estão, de um lado, aqueles que exercem o poder de mando da lei, e, de outro, o suposto “déficit” dos “dominados”. O poder não é algo que um

tem e outro não, mas algo que todos têm e que se transmite numa relação, cambiando de uma ponta a outra, a depender da situação (BOURDIEU, 1989).

Resistir, portanto, tem muitas acepções. Pode significar mitigar, abrandar uma situação que seja desfavorável; recuar ou defender-se, tolerar ou recusar a violação de um direito, aparente aceitação inquestionada dos constrangimentos, entre outras questões. Mas, acima de tudo, resistir é uma tessitura de estratégias de sobrevivência, uma articulação coletiva, expressa em várias ações individuais, organizadas em torno de uma ética, que pretende mostrar e fazer um discurso para o “outro”, e que, nesse sentido, tanto pode revelar quanto esconder as ações de resistência (SCOTT, 2002). Nessa perspectiva, torna-se primordial o olhar sobre o lugar a partir do qual os indivíduos se definem e definem os outros.

# Considerações Finais

A instituição do Parque Memorial Quilombo dos Palmares foi um processo social criado de baixo para cima, a partir da demanda da população negra civilmente organizada (Movimento Negro) pela incorporação do Quilombo dos Palmares como fenômeno histórico de relevância nacional, um *locus* de práticas e manifestações culturais afro-brasileiras, mas que depois se transforma num processo “*top down*”<sup>233</sup> (CALVIMONTES, 2013), quando o Movimento Negro e o governo atribuem novos valores sociais ao espaço vivido de uma população de camponeses e excluem-na da tomada de decisões sobre o território que habitam. Trata-se de uma discussão, nesse sentido, que vai além das representações do território como lugar de memória<sup>234</sup> (NORA, 1993) e monumento de celebração da nação<sup>235</sup> (CHAUI, 2000) e envereda no drama da possível exclusão social e territorial de uma população de seu lugar de trabalho e moradia.

Contar a história da criação do PMQP é situar a Serra da Barriga no meio Zona da Mata nordestina, com sua cultura e peculiaridades socioambientais, situando-a temporal e espacialmente na vida da população local. A realizada uniu algumas razões para a criação do PMQP com a visão dos moradores e a sua condição de vida desde então. Iniciada na década de 80, quando um grupo de ativistas do movimento negro de Alagoas e de outras partes do Brasil resolveram fazer uma peregrinação do centro da cidade de União dos Palmares até à Serra da Barriga, seguindo a trilha dos escravos fugidos, a fim de chamar a atenção para as bandeiras de luta do Movimento Negro, dentre elas a crítica ao racismo e a ampliação dos direitos sociais deste grupo social.

O ato configurou-se como uma ação de “retomada histórica” do lugar de origem da resistência negra brasileira e atraiu a atenção do governo, que decidiu criar um polo turístico na região da Zona da Mata, diversificando os atrativos paisagísticos do estado para além das

---

<sup>233</sup> O termo *top-down* é “usado para referir-se a processos e iniciativas que provêm dos níveis mais altos do poder e que são basicamente impostos aos níveis mais baixos” (CALVIMONTES, 2013, p.45).

<sup>234</sup> um lugar-ritual, com o objetivo de consolidar e unificar um grupo através de práticas semelhantes e com a função de lembrar aos membros desse grupo seus princípios e suas lutas. É um lugar compartilhado por aqueles que se reconhecem na memória/história ali incrustada (NORA, 1993, p.27).

<sup>235</sup> lugar de culto à nação, que serve para integrar as pessoas na ideologia da unicidade e indivisibilidade nacional, onde desaparecem as contradições e tensões sociais e políticas que conformam a sociedade (CHAUI, 2000, p.11).

praias e lagoas do litoral alagoano. Essa ação também se traduziu na tentativa de instaurar uma outra imagem ao estado que não estivesse marcada pelo traços do coronelismo e das usinas de açúcar, uma imagem que representasse a luta pela liberdade e a resistência do dominado contra a política opressora dominante (VERÇOSA, 2001), muito bem aceita durante o período de redemocratização da nação.

As ações referidas foram eventos importantes que deram a entender o que aconteceu com o espaço da Serra da Barriga desde sua proteção cultural e, posteriormente, natural. O que se pretendeu com isso, portanto, foi organizar em fatos a dinâmica social que deu origem ao parque temático e integrar situações em que os grupos envolvidos no processo, formaram uma rede de informações sobre a conjuntura de criação de um dos mais significativos patrimônios da cultura negra, uma rede de informações que cruza histórias, pessoas e instituições (GUANAES, 2006, p.68).

O patrimônio natural, fonte material do mecanismo de proteção cultural, instaurou vários impactos e constrangimentos no território tradicional da população da área tombada da Serra da Barriga. A racionalidade das práticas preservacionistas adotadas (majoritariamente técnicas, burocráticas e racionais) causou às famílias ali residentes uma série impedimentos à reprodução da vida, especialmente no tocante à sua relação com a terra. Como habitantes de áreas escolhidas para serem monumentos seculares de contemplação da natureza, eles tiveram seus regimes de propriedade e relações afetivas com o seu lugar restringidos, quase totalmente destruídos, em nome de uma nova relação homem-natureza que se deu, especialmente, no plano estético e da práxis científica.

A criação de um lugar que salvaguardasse a história do negro é, nesse contexto, um projeto que reforçava a Serra da Barriga como lugar de memória (NORA, 1993), um lugar ancorador da identidade negra, um lugar de visitação e celebração da nação<sup>236</sup>, a partir do reposicionamento, ou mesmo surgimento, de um sujeito negro.

Todo esse processo não incluiu a população local, que, passou a ser preterida do espaço. No entanto, a história da resistência negra usada para alegar e requerer a Serra da Barriga como patrimônio nacional também é uma história de resistência camponesa, posto que o escravo fugido para transformar-se em quilombola deveria se organizar numa comunidade capaz de produzir para seu sustento, utilizando, majoritariamente, de técnicas de agricultura de subsistência, muita delas utilizadas nas fazendas pelos trabalhadores livres

---

<sup>236</sup> Locais onde se cultua a nação através de seus atributos investidos nos objetos e lugares que compõem o conjunto do patrimônio cultural nacional (CHAUÍ, 2000, p.14).

ou pelos escravos do campo (MANOLO e FLORENTINO, 2013). Assim, o campesinato foi um dos grande pilares para que o Quilombo dos Palmares ficasse por tanto tempo (quase um século) erigido no meio da Mata Atlântica.

Nestes termos, é verificável que a exclusão dos moradores da área tombada da Serra da Barriga se dá pela via de exclusão do elemento campesino da formação da imagem da nação veiculada/representada pelo Quilombo dos Palmares. Porém, o silenciamento, o esquecimento, a invisibilização de sujeitos e grupos sociais no momento das escolhas dos símbolos representantes da nação é um processo comum, ainda que maniqueísta, como atestam Mário Chagas (2009), Márcia Kersten (2000), Pierre Nora (1993) entre outros.

Ressaltam-se alguns atributos e negam-se outros para poder afirmar a harmonia dos processos de identidade coletiva afirmados pelo apoderamento de um bem patrimonial por um grupo minoritário. O que está em jogo não é a diversidade cultural quando se institui um patrimônio com base numa legenda de raça ou etnia, mas o reconhecimento de sua existência, no seio da sociedade, baseada na diferença. Para tanto, as paisagens arqueológicas, manifestas através da visualização dos objetos (BEZERRA, 2009, p.65), demonstram a comprovação dessa existência e são fundamentais para decompor o passado escrito pelos vencedores, a historiografia hegemonicamente construída por imagens de ricos homens brancos, onde o diferente foi por longo tempo negado. A negação na história oficial também conduziu à negação nos espaços sociais e políticos.

#### A apropriação de patrimônios nacionais

está na raiz de importantes movimentos identitários (sociais e/ou políticos) e de afirmação de novas subjetividades, de novas cidadanias. [É] Responsável pelo resgate de experiências marginais e historicamente traumáticas, localizadas fora das fronteiras ou na periferia da história oficial ou dominante (SEIXAS, 2004, p. 43).

Se o mesmo processo que inclui um sujeito/grupo, de fato, na sociedade através de seu reconhecimento no processo de construção da nação, exclui outro, relega-o à periferia social e política de onde o primeiro saiu. Tentando fazer o exercício de observar com os olhos dos “excluídos”, os moradores da Serra da Barriga, através de uma metáfora histórica, eles são os novos negros aquilombados tentando resistir ao cativo – visto que para o camponês significa a perda da terra de trabalho e do chão de morada -, e o Movimento Negro, através de representantes que assumem papéis estatais e ignoram a demanda daqueles, são as tropas coloniais patrocinadas pelos ricos senhores brancos donos de imensas extensões de terra.

Nestes termos, parece refundar-se a história do país, refundarem-se as condições de marginalização e de expropriação da capacidade humana de existir oficialmente, controlando sua vida, seu tempo e seu lugar. O poder político conquistado pelo Movimento Negro emerge aí com força, com tendência a ser considerado absoluto. No entanto, as respostas que os moradores geram também devem ser consideradas como forças, como uma espécie de poder espacializado, que se engendra por dissimuladas aquiescências, forjados em atos de submissão ao poder que controla o território, de aceitação da perda do lugar, mas que, na verdade, estão “relacionados a padrões culturais e morais particulares e, ainda, a uma noção de dever”, que revelam os mecanismos de resistência (RODRIGUES, 1997, p. 119).

A resistência camponesa, baseada na luta pela terra e na tradição ali inscrita pelos traços da memória, encerra a maior arma do camponês. A memória é a condição *sine qua non* para que a tradição, o saber-fazer camponês, se realize. A terra, então, necessita da memória para se inscrever como patrimônio da família, assim como a memória precisa da terra para inscrever suas histórias, recordações, imagens, personagens, valores, sua ordem moral (KLAAS WOORTMAN, 1990). Se assim, a terra, lugar de trabalho e morada da vida do camponês, é também seu lugar de memória.

Nesse contexto, a Serra da Barriga é um espaço com duas distintas territorialidades/racionalidades antitéticas em disputa (do campesinato e do patrimonialização) por um patrimônio, revelando-se o lugar, portanto, como uma microesfera representativa de grandes questões sociais da sociedade brasileira, em especial as que se relacionam ao compromisso com a atitude “ética e os valores da democracia pelas instituições do Estado” (OLIVEIRA, 2009, p. 100).

Trata-se essa situação social de conflito ocasionado pelo reconhecimento dos direitos sociais de um grupo e pela negação dos direitos sociais de outro, gerando como corolário relações autoritárias que provocam “déficits de cidadania e de significado, cuja reparação é condição para uma vida com autonomia e dignidade” (OLIVEIRA, 2009, p. 100).

O reconhecimento dessa realidade de violência moral pode ser substituída pela tolerância, pelo confronto de opiniões, pela construção de espaços de diálogos e de reflexão, pelo reconhecimento das pessoas e de seus direitos. A ideologia democrática é esse espaço dialógico que deveria permitir o abrandamento das oposições e das disputas e não seu acirramento. Justamente pela não existência, de fato, desse espaço dialógico é que a capacidade de agência de indivíduos/grupos considerados hipossuficientes utiliza de formas de reação à expropriação de sua dignidade, que os tiram da imobilidade e passividade que são vistos para um lugar de sujeitos da sua história, uma história que se faz com “as armas

que dispõem e com outras possíveis de serem “fabricadas’ com o material de suas interações sociais” (MENEZES, 2011, p. 62). Por isso a perspectiva explorada aqui buscou trazer à baila a trama de estratégias de resistência desenvolvidas pelos moradores da Serra da Barriga no afã de enfrentar as situações vivenciadas.

# Referências

ACSELRAD, Henri. **Conflitos Ambientais no Brasil**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar (org.). **Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC**. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.

ALENCAR, Edna F. O tempo dos padrões brabos: fragmentos da história da ocupação humana da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã, AM. **Amazônica - Revista de Antropologia**, vol. 1, n.1, 2009.

ALENCAR, Edna F. **Terra caída: encanto, lugares e identidades**. (Tese de Doutorado) Programa de Antropologia Social da UNB, 2002.

ALENCAR, Edna Ferreira. **Memória de Mamirauá**. Amazonas: Instituto de Desenvolvimento de Mamirauá, 2010.

ALLEN, Joseph Scott. **Zumbi Nunca Vai Morrer – History, race, politics, and the practice of Archaeology in Brazil**. Doctor of Philosophy, Department of Antropology, Brown University, Providence, Rhode Island, Maio de 2001.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Linguagem regional e fala popular. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. VIII, n.1-2, 1977.

AMADOR, Zélia. **Diáspora Africana - O renascimento da África nas Américas** Disponível em: [http://www.mocambos.net/w/images/2/2e/Di%C3%A1spora\\_Africana\\_-\\_O\\_renascimento\\_da\\_%C3%81frica\\_nas\\_Am%C3%A9ricas.zelia\\_amador.pdf](http://www.mocambos.net/w/images/2/2e/Di%C3%A1spora_Africana_-_O_renascimento_da_%C3%81frica_nas_Am%C3%A9ricas.zelia_amador.pdf). Acesso out. 2015.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste**. 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2005.

\_\_\_\_\_. **A questão do território no Brasil**. São Paulo: Hucitec; Recife: IPESPE, 1995.

ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs). **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. 2ª ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2004.

ARONI, Bruno Oliveira. Por uma etnologia dos artefatos: arte cosmológica, conceitos mitológicos. **Revista Proa**, vol. 1, n. 2, 2010.

ARRUTI, José Maurício. Sobre políticas de reconhecimento e sobreposições territoriais. **Revista Ruris**, vol.7, n.2, set. 2013.

AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papirus, 1994.

AZEVEDO, João (coord.). **Universidade Federal de Alagoas: documentário histórico**. Maceió: UFAL, 1982.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira**. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 2001.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Notas para uma história social das áreas de proteção integral no Brasil. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

BASTIDE, R. **As regiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1971.

BELHEDI, Amor. Territoires, appartenance et identification. quelques réflexions à partir du cas tunisien. **L'Espace géographique**, 2006/4 - Tome 35, pages 310 à 316.

BENSUSAN, Nurit. Terras indígenas: as primeiras unidades de conservação. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

BHABHA, H. K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BITTENCOURT, G. A.; BIANCHINI, V. **Agricultura familiar na região sul do Brasil**, Consultoria UTF/036-FAO/INCRA, 1996. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/fao>. Acesso em out. 2015.

BOITO JR., Armando. **Pré-capitalismo, capitalismo e resistência dos trabalhadores: nota para uma teoria da ação sindical**. Disponível em: [http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo7404boito.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo7404boito.pdf). Acesso em 2015.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

\_\_\_\_\_. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O afeto da terra: imaginários, sociabilidades e motivações de relacionamentos com a natureza e o meio ambiente entre agricultores e criadores sitiantes do bairro dos Pretos, nas encostas paulistas da serra da Mantiqueira, em Joanópolis**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília: Senado, 1988.

BRASIL.. Decreto nº 95.855, de 21 de março de 1988. Declara Monumento Nacional a Serra da Barriga, em União dos Palmares, Estado de Alagoas, e dá outras providências. In: **Consultoria Jurídica do Ministério da Cultura**, Poder Executivo. Brasília, 22 mar. 1988. Nº 55, p. 4723. Ver: arquivos do SPHAN - secção AL.

BRUNEAU, Michel. Les territoires de l'identité et la mémoire collective en diaspora. **L'Espace géographique**, 2006/4 - Tome 35, pages 328 à 333.

BUAINAIM, A. M.; ROMEIRO, A; **A agricultura familiar no Brasil: agricultura familiar e sistemas de produção**. Projeto: UTF/BRA/051/BRA.. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/fao> Acesso em out. 2015.

BURKE, Peter. A História como Memória Social In: **O mundo como teatro - estudos de antropologia histórica**. Lisboa. Difel. 1992.

CALVIMONTES, Jorge. **Bandidos na Serra do Mar? Conflitos, estratégias e usos múltiplos dos recursos naturais na Mata Atlântica**. (Tese de Doutorado) Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais da Universidade Estadual de Campinas, 2013.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. 9ª Ed. São Paulo: Ed.34, 2001.

CANUTO, A.; GORS DORF, L. "Direito humano à terra: a construção de um marco de resistência às violações. In: RECH, D. (coord.) **Direitos humanos no Brasil 2: diagnósticos e perspectivas**. Rio de Janeiro: Ceris; Mahuad, 2007.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Agricultura, escravidão e capitalismo**. Petrópolis: Vozes, 1979.

CARDOSO, Ciro Flamarion. A brecha camponesa no sistema escravista. In: WELCH, Clifford A. et al. **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. Vol 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. (Coleção História Social do Campesinato no Brasil).

CARLOS, Ana Fani A. O turismo e a produção do não-lugar. In: YAZIGI, Eduardo; CARLOS, Ana Fani A; CRUZ, Rita da Cássia Ariza de (Orgs.). **Turismo: espaço, paisagem e cultura**. São Paulo: Hucitec, 1996.

CARNEIRO, Leonardo. **A Metrópole Sagrada: geograficidades de um Rio de Janeiro afro-brasileiro**. Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009.

CARVALHO, Aline Vieira de. **Palmares como espaço de sonhos: análise do discurso arqueológico sobre a Serra da Barriga**. Campinas, SP: [s.n.], 2005.

CARVALHO, José Murilo de. et al. **Cidadania, justiça e violência**. Rio de Janeiro: FGV, 1999a.

CARVALHO, José Murilo de. **Pontos e bordados: escritos de história e política**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999b.

CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das Almas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Sueli Pereira. Sesmaria como terra da parentalha: direito de fato versus direito legal. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.) **Diversidade do campesinato: expressões e categorias: estratégias de reprodução social**. Vol.2. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. (Coleção História Social do Campesinato Brasileiro).

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

\_\_\_\_\_. **A Invenção do Cotidiano: 1- Artes de Fazer**. Rio de Janeiro- Petrópolis: Vozes, 1994.

CHAGAS, Mário. Memória política e política da memória. IN: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHAVES, Christine de Alencar. A Marcha Nacional dos Sem-terra: estudo de um ritual político. IN: PEIRANO, Marisa G. S. **A análise antropológica de rituais**. Brasília, 2002. (Série Antropologia 270).

CHIAVENATO, Júlio José. **O negro no Brasil: da senzala à guerra do Paraguai**. São Paulo: Brasiliense, 1980;

CHOAY, Françoise. **A alegoria do Patrimônio**. Tradução de Luciano Vieira Machado. 3ª ed. São Paulo: Estação Liberdade/UNESP, 2006.

CIPOLA, Ari. **FHC reconhece Zumbi como herói**. Disponível em: <[http://www1.folha.uol.com.br/folha/almanaque/manchetes\\_21nov01.shtml](http://www1.folha.uol.com.br/folha/almanaque/manchetes_21nov01.shtml)> Acesso em 06 de maio de 2004.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.  
CONAB – COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO. **Acompanhamento da safra brasileira: cana de açúcar, terceiro levantamento jan/2011**. Brasília: CONAB, 2011.

COSTA FILHO, Aderval. **Os Gurutubanos: territorialização, produção e sociabilidade em um quilombo do centro norte-mineiro**. (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em antropologia Social da UNB, 2008.

DAMATTA, Roberto. **A casa & a rua**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. **O que faz o Brasil Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

\_\_\_\_\_. **Carnaval, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DEBERT, Guita. Problemas relativos à utilização da história de vida e da história oral. In: Cardoso, Ruth (Org.). **A Aventura Antropológica**. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

DEMATTEIS, G. Sistema Local Territorial (SLoT): um instrumento para representar, ler e transformar o território. In: **Desenvolvimento Territorial e Agroecologia**. São Paulo: Expressão Popular, p. 33-46, 2008.

DIAS, Joelson. **Parecer: “A situação Fundiária dos Imóveis em área Tombada da Serra da Barriga”**. Brasília, [s.d].

DIEGUES JUNIOR, Manuel. **O Bangüê nas Alagoas - Traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional.** Maceió: EDUFAL, 2002.

DIEGUES, Antonio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada.** 3ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2001.

DO VALLE, Carlos Guilher O. Identidade e subjetividade. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (ccord.). **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos.** Rio de Janeiro/ Brasília: LACED/ Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

DUBAR, C. **La Crise des Idnetités: L'interprétation d'une mutation.** 3 ed. Paris: Puf, 2000.

ENNES, Ernesto. **As guerras nos Palmares – subsídios para a sua história.** Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938.

ERIKSON, Erik. **Identidade, Juventude e crise.** Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.

EVANS-Pritchard, E. E. **Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistência e das Instituições Políticas de um povo Nilota.** São Paulo: Perspectiva, 1978.

FALEIRO, Rodrigo P. Retomada ou invasão: percepção das instituições governamentais sobre a ocupação do Monte Pascoal pelos índios Pataxó. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARRETTO FILHO, Henryo Trindade. **Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002.** Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED/CNPQ/FAPERJ/IIEB, 1995.

FALEIRO, Rodrigo Paranhos. **Unidade de Conservação versus Terra Indígena, um Estado em conflito: estudo da influência da pessoa na gestão pública.** (Tese de Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2005.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **Questão Agrária, Pesquisa e MST.** São Paulo, Cortez Editora, 2001.

FIGUEIREDO, Angela. **Novas elites de cor: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador.** São Paulo: Annablume, 1971.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido.** Coimbra: Almedina, 1980.

FROZZA, Júlia. **Fontes documentais e cultura material: presença indígena no quilombo dos palmares.** (Monografia de Conclusão de Curso). Departamento de História da Universidade Federal do Paraná, 2007.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil.** 3ªed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

FUKUI, Lia. A “riqueza do pobre”. relações entre pais e filhos entre sitiantes tradicionais brasileiros. In: NEVES, Delma Pessanha (Org.). **Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil: formas dirigidas de constituição do campesinato**. Vol 2. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. (Coleção História Social do Campesinato no Brasil).

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. A Arqueologia de Palmares. Sua contribuição para o conhecimento da história e cultura afro-americana. In.: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos (org.). **Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

GARCIA Jr. A. R. **O Sul: Caminho do Roçado. Estratégias de reprodução camponesa e transformação social**. São Paulo: Marco Zero; Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: MCT- CNPq, 1990.

GARCIA JUNIOR, Afrânio. **Terra de trabalho**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GAZETA DE ALAGOAS. **Serra da Barriga: interesses e conflitos**. Edição do dia 04 de setembro de 2005.

GEERTZ, Clifford. **O antropólogo como autor**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

\_\_\_\_\_. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIDDENS, A. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GILROY, P. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001.

GLUCKMAN, Max. **Rituais de rebelião no sudeste da África**. Brasília: Departamento de Antropologia/UNB, 2011.

\_\_\_\_\_. Análise de uma situação social na Zululândia Moderna. IN: FELDMANBIANCO, Bela (org.) **Antropologia das Sociedades contemporâneas - métodos**. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 2010.

GODOI, Emília Pietrafesa de. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí**. Campinas: UNICAMP, 1999.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LCT, 1982.

GOHN, Maria da Glória. 500 anos de lutas sociais no Brasil: movimentos sociais, ongs e terceiro setor. **Revista Mediações**. Londrina, v.5, n.1, p.11-40, jan/jun de 2000.

\_\_\_\_\_. **Teoria dos movimentos sociais**. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2000.

GONÇALVES, José Reginaldo S. O patrimônio como categoria de pensamento. IN: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário. **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

\_\_\_\_\_. **Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios**. Coleção: Museu, memória e cidadania. Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_. Ressonância, materialidade e subjetividades: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, ano 11, n. 23, jan/jun 2005.

\_\_\_\_\_. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. 2ª ed. Rio de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 2002.

\_\_\_\_\_. **Monumentalidade e Cotidiano: os patrimônios culturais como gênero discursivo**. In: Lucia Lippi Oliveira (Org.). Cidade: história e desafios. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Ática, 1988.

GUANAES, Senilde Alcântara. **“Meu quintal não é parque!” Populações locais e gestão ambiental no Parque Nacional da Chapada Diamantina-BA**. (Tese de Doutorado) Programa de Doutorado em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2006.

GUANZIROLI, C.; CARDIM, S. E. (Coord.). **Novo retrato da agricultura familiar: o Brasil redescoberto**. Brasília: Projeto de Cooperação Técnica FAO/INCRA, fev/2000. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/fao/pub3.html>. Acesso em out. 2015.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Memória e patrimônio no movimento negro pernambucano. In: ACIOLI, Vera Lucia; GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz;

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios á multiterritorialidade**. Porto Alegre, [s.n], 2004.

HAESBAERT, Rogerio. **O mito da desterritorialização: do ‘fim dos territórios’ à multiterritorialidade**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. **A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari**. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewFile/74/72>. Acesso em outubro 2015.

HAGUETE, Tereza Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na sociologia**, 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1997.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

HARTOG, François. Tempo e patrimônio. **Revista Varia História**, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36: p.261-273, Jul/Dez 2006.

HASENBALG, C.A. Comentários **Raça, cultura e classe na integração das sociedades**. Rio de Janeiro, Dados, revista de ciências sociais. vol. 27, n.3, p. 148-149,1984.

HEREDIA, Beatriz. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Eldestein de Ciências Sociais, 2013.

HESPANHOL, Rosângela Aparecida de Medeiros. **A produção familiar: perspectivas de análise e inserção na microrregião geográfica de Presidente Prudente. Rio Claro**. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual Paulista, 2000.

HOBSBAWM, Eric J. **Nações e nacionalismos desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HUYSSSEN, Andréas. **Seduzidos pela Memória. Arquitetura, Monumentos, Mídia**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, ano 18, n. 37, jan./jun., 2012.

KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade. **Os rituais do tombamento e a escrita da história – bens tombados no Paraná entre 1938-1990**. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.

LASCHEFSKI, K.; ZHOURI, A. **Conflitos Ambientais**. Disponível em: [http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/geral/anexos/txt\\_analitico/ZHOURI\\_&\\_LASCHEFSKI\\_-\\_Conflitos\\_Ambientais.pdf](http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/geral/anexos/txt_analitico/ZHOURI_&_LASCHEFSKI_-_Conflitos_Ambientais.pdf). Acesso em: 20 jun. 2012.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LEFF, E. Complexidade, Interdisciplinaridade e Saber Ambiental. In: PHILIPPI Jr., A.; TUCCI, C.E.M.; HOGAN, D.J.; NAVEGANTES, R. **Interdisciplinariedade em Ciências Ambientais**. São Paulo: Signus Editora, 2000.

LEITÃO, Sérgio. Superposição de leis e vontades – por que não se resolve o conflito entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação? In: RICARDO, Fany (org.). **Terras**

**Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

LITTLE, Paul Eliot. Ecologia política como etnografia: um guia teórico e metodológico. **Revista horizontes antropológicos**, ano 12, n. 25, p. 85-103, jan a jun de 2006.

\_\_\_\_\_. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade.** Brasília: Série Antropologia – UNB, 2002.

LOWENTHAL, David. Como conhecemos o passado. **Projeto História**, nº 17, novembro de 1998.

MAGALHÃES, Aloísio. **E Triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1997.

MAGALHÃES, Sônia Maria Simões Barbosa. **Lamento e dor: uma análise sócioantropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção de Barragens.** (Tese de doutorado) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/ Centre de Recherche sur les Actions Locales, 2007.

MANOLO, Florentino; AMANTINO, Márcia. Fugas, quilombos e fujões nas Américas (séculos XVI-XIX). **Análise Social**, 203, xlvii (2.º), 2012, Lisboa.

MANZINI, Eduardo J. **Considerações sobre a transcrição de entrevistas.** Disponível em: [http://www.oneesp.ufscar.br/texto\\_orientacao\\_transcricao\\_entrevista](http://www.oneesp.ufscar.br/texto_orientacao_transcricao_entrevista). Acesso em jan.2016.

MARCUSCHI, L. A. **Análise da conversação.** São Paulo: Ática, 1986. (Série Princípios).

MAROEVIC, Ivo. **O papel da musealidade na preservação da memória.** Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/o-papel-da-musealidade-ivo-maroevic.html>. Acesso em 2016.

MARQUES, Carlos Eduardo. De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. **Revista de Antropologia**, vol. 52, n. 1, 2009.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil. As lutas sociais no capô e seu lugar no processo político.** Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

MARTINS, Viviane. Trajetórias do *lugar* de viver em terra de reforma agrária. **Revista Retratos de Assentamentos**, v. 14, n. 01, 2011.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre as variações sazoneiras da sociedade Esquimó.** In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU, 1974.

\_\_\_\_\_. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MAZZETTO, C. E. **Territorialidade Camponesa e agronegócio: o sentido e a sustentabilidade dos territórios rurais em questão.** In: Amélia Cristina Alves Bezerra; Cláudio Ubiratan Gonçalves; Flávio Rodrigues do Nascimento; Tadeu Alencar Arrais.

MELO, Beatriz Medeiros; SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Expansão canavieira e resistência sitiante. **Revista Raízes**, Campina Grande, vol. 33, nº 02, p. 82–103, jul./dez. 2003.

MENDONÇA, Cleonice Pitangui. Patrimônio e comunidade: o caso da Serra da Barriga, União dos Palmares, AL. In: **Terras e territórios de negros no Brasil**. Núcleo de Estudos sobre identidades e relações inter-étnicas (UFSC). Ano 1, n.2, 1991.

MENDRAS, Henri. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MENEZES, Marilda. Estratégias, Táticas e Resistência no Cotidiano dos Canaviais. In: MENEZES, M. A.; GODOI, E. P. de (Orgs.). **Mobilidades, Redes Sociais e Trabalho**. São Paulo: Annablume; Brasília: CNPq, 2011.

\_\_\_\_\_. **Experiência Social e Identidades: trabalhadores migrantes na plantation canavieira**. In: História Oral, n.3, 2000.

MENEZES, Ulpiano Bezerra de. **Identidade Cultural e Arqueologia**. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional** nº 20/1984. P. 33.

MERENCIO, Fabiana T. **A imaterialidade do material, a agência dos objetos ou as coisas vivas: a inserção de elementos inanimados na teoria social**. Disponível em: <http://vufind.uniovi.es/Record/oai%3Adoaj.orgarticle%3A90a1aade904f477fa219a08d94c3e0f2>. Acesso jul. 2015.

MEYER, Doris Rinaldi. **A terra do santo e o mundo dos engenhos: estudo de uma comunidade rural nordestina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. Mata Atlântica. <http://www.mma.gov.br/biomas/mata-atlantica>.

MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MONTERO, Paula; ARRUTI, José Maurício; POMPA, Cristina. **Para uma antropologia do político**. Disponível em: [http://www.academia.edu/2455734/Para\\_uma\\_antropologia\\_do\\_pol%C3%ADtico](http://www.academia.edu/2455734/Para_uma_antropologia_do_pol%C3%ADtico). Acesso em nov. 2013.

MOTA, Fábio Reis. O estado contra o estado: direitos, poder e conflitos no processo de produção da identidade “quilombola” da Marambaia. In: LIMA, Roberto Kant de (org.). **Antropologia e direitos humanos 3**. Niterói: EDUFF, 2001.

MOURA, Carlos. 20 anos de história. **Revista Palmares**, Brasília, ano IV, n.4, p.8-15, 2008.

MOURA, Clóvis (org). **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

\_\_\_\_\_. **Brasil: as raízes do protesto negro**. São Paulo: Global, 1983.

\_\_\_\_\_. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 3 ed. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. **Rebeliões da Senzala**. 4 ed. Porto Alegre: mercado aberto, 1988.

MOURA, Margarida Maria. **Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural**. São Paulo: Hucitec, 1978.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Disponível em: <https://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>. Acesso em novembro de 2013.

MUNANGA, Kabengele. (org). **História do negro no Brasil: o negro na sociedade brasileira – resistência, participação, contribuição**. Brasília: Fundação Cultural Palmares-MinC, CNPq, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. Frente negra brasileira. **Revista Thoth**, Brasília, n. 3, p.53-56, set/dez de 1997.

NEVES, Margarida de Souza. **Lugares de Memória da Medicina no Brasil**. Disponível em: [www.historiaecultura.pro.br/cienciaepreconceito](http://www.historiaecultura.pro.br/cienciaepreconceito). Acesso em 19 set 2013.

NICOLAU Jr, Jader. **O poeta Oliveira Silveira mora em Porto Alegre...** Disponível em: [http://www.portalafro.com.br/portoalegre/oliveira/oliveirasilveira.htm](http://www.portalaфро.com.br/portoalegre/oliveira/oliveirasilveira.htm) Acesso em 8 de junho de 2004.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História , 10. História e Cultura: São Paulo – PUC/SP, 1993.

OLIVEIRA, Frederico C. B. de. **Quando resistir é habitar: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no baixo Teles Pires**. Brasília: Paralelo 15, 2012.

OLIVEIRA, Maria Amália S. A. **Turismo e Patrimônio: elaborações simbólicas e memoriais no Parque Arqueológico e Ambiental de São João Marcos**. Disponível em: [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402539127\\_ARQUIVO\\_TurismoePatrimonio-elaboracoessimbolicasememoriaisnoParqueArqueologicoeAmbientaldeSJM-ABA2014-PDF.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402539127_ARQUIVO_TurismoePatrimonio-elaboracoessimbolicasememoriaisnoParqueArqueologicoeAmbientaldeSJM-ABA2014-PDF.pdf). Acesso em jan. 2016.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Moral e ética. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza (ccord.). **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro/ Brasília: LACED/ Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Revista Mana** 4(1):47-77, 1997.

ORSER, Charles E. e FUNARI, Pedro Paulo A. Pesquisa arqueológica inicial em Palmares. **Revista Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v XVIII, n. 2, p53-69, dezembro, 1992.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PALACIOS, Guilherme. Campesinato e escravidão: uma proposta de periodização para a história dos cultivadores pobres livres no nordeste oriental do Brasil: 1700-1875. In: WELCH, Clifford A. et al. **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. Vol 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. (Coleção História Social do Campesinato no Brasil).

PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: nota sobre relações sociais na plantation tradicional. In: WELCH, Clifford A. et al. **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. Vol 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. (Coleção História Social do Campesinato no Brasil).

PANTOJA, Mariana Ciavatta. **Os Milton: cem anos de história nos seringais**. 2 ed. Rio Branco: EDUFAC, 2008.

PASSOS, Alberto G. Formação da pequena propriedade: intrusos e posseiros. In: WELCH, Clifford A. et al. **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. Vol 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. (Coleção História Social do Campesinato no Brasil).

PEIRANO, Mariza G. S. **Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas**. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 1992.

PEREIRA, Amílcar. **“O Mundo Negro”: a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil (1970-1995)**. (Tese de doutorado) Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2010.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Palavras para crer. Imaginários de sentido que falam do passado**. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/1499>. Acessado em 10 de novembro 2015.

PINTO, Roberto; NASCIMENTO, Kelli; CAMINO, Leôncio. Identidade social e crenças coletivas nas lutas camponesas: estudo de caso em Massaranduba, Paraíba. **Revista Raízes Campina Grande**, vol. 22, nº 02, p. 40-49, jul./dez. 2003.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n.10, 1992.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Da Geografia às Geo-Grafias - Um mundo em busca de novas territorialidades. In: Sader, E. e Ceceña, A. E. (orgs.) **La guerra infinita: hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

POUPART, J. *et al.* **A Pesquisa Qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis-Rj: Vozes, 2008.

PRADO JUNIOR, Caio. **Formação econômica do Brasil**. 1966.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**. São Paulo, n. 46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

PRICE, Richard. **First-Time: the historical vision of an American People**. University of Chicago, Illinois, 2002.

PRICE, Richard. Meditação em torno dos usos da narrativa na antropologia contemporânea. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, ano 10, n.21, 2004.

PRIMACK, Richard B.; Efraim Rodrigues. **Biologia da Conservação**. Londrina: E. Rodrigues, 2001.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. Relatos orais: do indizível ao dizível. In: VON SIMSON, O.(Org.). **Experimentos com histórias de vida (Itália-Brasil)**. São Paulo: Vértice, 1988.

\_\_\_\_\_. **Variações sobre a técnica do gravador no registro da informação viva**. São Paulo: CERVE/FFLCH/USP, 1983.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O sitiante tradicional brasileiro e o problema do campesinato. In: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. 2. ed.. Petrópolis, Vozes, 1973.

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

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

RICOEUR, Paul. **Memória, História e Esquecimento**, Campinas, Editora da Unicamp, 2007.

RIEGL, Alois. **El culto moderno a los monumentos: caracteres y origen**. Madrid: Visor, 1984.

RODRIGUES, Arlete Moysés. Desenvolvimento sustentável e atividade turística. In: RODRIGUES, Adyr Balastrieri (Org.). **Turismo e desenvolvimento local**. São Paulo: Hucitec, 1997.

RODRIGUES, Cintya Maria Costa. **Água aos olhos de Santa Luzia. Um estudo de memória sobre o deslocamento compulsório de sítiantes em Nazaré Paulista-SP**. (Dissertação de Mestrado). Programa de Antropologia Social da UNICAMP, 2007.

SACHS, Ignacy. “Brasil rural: da redescoberta à invenção.” **Estudos Avançados USP**, São Paulo, Vol. 15,nº43, p 75-82, Setembro/Dezembro 2001.

SACK, Robert. O significado de territorialidade. In: DIAS, L. C.; FERRARI, M (org). **Territorialidades humanas e redes sociais**. Florianópolis: Insular, 2011.

SAEYFERTH, Giralda. **As contradições da liberdade: análise de representações sobre a identidade camponesa**. Disponível em: [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_18/rbcs18\\_06.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_18/rbcs18_06.htm). Acesso em outubro de 2015.

SANT’ANNA, Marcia. **A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização**. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

SANTOS JÚNIOR, Jaime. Entre o palco e a coxia: a dramaturgia das formas de resistência nos canaviais sergipanos. **Revista Raízes**, v.33, n.2, jul-dez. 2013.

SANTOS, Carlos Alexandre Barboza Plínio dos. **Quilombo Tapuio (PI): terra de memória e identidade**. (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNB, 2006.

SANTOS, Joel Rufino dos. “A Luta Organizada Contra o Racismo”. In: BARBOSA, Wilson do Nascimento (org.). **Atrás do muro da noite; dinâmica das culturas afro-brasileiras**. Brasília. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares, 1994.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

\_\_\_\_\_. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1985.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (org.). **Território: globalização e fragmentação**. 5ª Ed. São Paulo: Hucitec; Annablumme, 2002.

SANTOS, Sérgio Silva dos. **O cultivo da cana-de-açúcar no estado de Alagoas: uma análise comparativa dos efeitos da mecanização no estado de São Paulo**. (Dissertação de Mestrado) Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade Federal de Brasília, 2011.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília; MANZOLI, Maria Cecilia; CARVALHO, Maria Celina P. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, Ano V, n.10, 1º Semestre de 2002.

SCHNEIDER, S. Teoria social, agricultura familiar e pluriatividade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, n.51, p. 99-121, 2003.

SCHNEIDER, S. **Agricultura familiar e pluriatividade**. 1999. (Tese de Doutorado) Programa de Sociologia da UFRGS, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARTZ, Stuart B. **Escravos, roceiros e rebeldes**. Bauru, SP: Edusc, 2001

SCOTT, James C. Formas cotidianas de resistência camponesa. **Revista Raízes** 21, nº 01 jan-jun 2002).

SCOTT, Russel Parry. Famílias camponesas, migrações e contextos de poder no nordeste: entre o “cativeiro” e o “meio do mundo” In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.) **Diversidade do campesinato: expressões e categorias: estratégias de reprodução social**. Vol.2. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. (Coleção História Social do Campesinato Brasileiro).

SEIXAS, Jacy Alves. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs). **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. 2ª ed. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2004.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SERRA, ORDEP. Monumentos negros: uma experiência. **Revista Afro-Ásia**, n.33, p. 169-205, 2005.

SEYFERTH, Giralda. Imigração e Colonização Alemã no Brasil: uma revisão da bibliografia. **BIB - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 25, 1988.

SCHIMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília M; CARVALHO, Maria Celina P. de. Atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Revista Ambiente & Sociedade**, Ano V, n. 10, 1º Semestre de 2002.

SIGAUD L. Direito e Coerção Moral no Mundo dos Engenhos. **Revista Estudos Históricos**, n. 18. Rio de Janeiro, 1996.

SILVA, Ana Carolina Lourenço Santos da. **Subindo a Serra da Barriga entre tombamento e monumento - (1980 a 1988)**. V Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. 04 a 07 de agosto de 2013.

SILVA, Heloisa da; ROLKOUSKI, Emerson. **A(s) voz(es) do passado**. Disponível em: <http://www.sepq.org.br/Isipeq/anais/pdf/gt5/09.pdf>. Acessado em 9 de março de 2012.

SILVA, Jônatas C. da. **Movimento Negro Unificado 1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo**. Disponível em: <http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questao-racial/afrobrasileiros-a-suas-lutas/3227-movimento-negro-unificado-1978-1988-10-anos-de-luta-contra-o-racismo-sao-paulo-confraria-do-livro-1988>. Acesso em janeiro de 2014.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da. Os jogos de poder e a preservação patrimonial: digressões acerca da antropologia das paisagens. In: MARTINS, Dilamar Cândida; MATTOS, Izabel Missagia de; SOARES, Mauro Victoria. **Região e poder: representações em fluxo**. Goiânia: PUC-Goiás, 2010.

SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; BEZERRA, Márcia. Paisagens fantásticas na Amazônia: entre as ruínas, as coisas e as memórias na Vila de Joanes. In: MACIEL, Maria Eunice; MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Diálogos antropológicos: diversidades, patrimônios, memórias**. Belém: L&A, 2012.

SILVEIRA, Maria Laura. **Território: globalização e fragmentação**. São Paulo: HUCITEC, 2005.

SILVEIRA, Oliveira. Como surgiu o 20 de novembro? **Revista Thoth**, Brasília, n. 3, p., set/dez de 1997.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2006.

\_\_\_\_\_. **As grandes cidades e a vida do espírito**. In Mana: estudos de antropologia social, vol. 11, n. 2, outubro, pp. 577-592. 2005.

\_\_\_\_\_. **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983. (Coleção grandes cientistas sociais).

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. **Deslocamento forçado de posseiros e pequenos proprietários do Parque Nacional da Serra da Capivara – estratégia de proteção ambiental ou violação dos direitos humanos?** Revista do Mestrado em Direito. V. 5, nº 2, p. 410-429, jul a dez de 2011.

\_\_\_\_\_. **O povo do Zabelê e o Parque Nacional da Serra da Capivara (PI): conflito socioambiental entre populações tradicionais e gestão de UC de proteção integral**.

Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI realizado em Fortaleza - CE nos dias 09, 10, 11 e 12 de Junho de 2010.

SOUZA, M. J. L. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I.E.; GOMES, P. C. C. e CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

SUAREZ, Maria Tereza Sales de Melo. **Cassacos e Corumbas**. São Paulo: Ática, 1977.

SZTOMPKA, Piotr. Cap. XVIII A história como produto humano: a teoria da agência. In: **A Sociologia da Mudança Social**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

THIOLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez, 1992.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum, Estudos Sobre a Cultura Popular Tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: História Oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo/ Rio de Janeiro: DIFEL, 1980.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, v.12, n.1, p.1-262, abril 2006.

VELHO, Otávio. C. O conceito de camponês e sua aplicação à análise do meio rural brasileiro. In: WELCH, Clifford A. et al. **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas**. Vol 1. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. (Coleção História Social do Campesinato no Brasil).

VELHO, Otávio. O cativo da besta-fera. VELHO, Otávio. **Besta-fera: recriação do mundo – Ensaio crítico de Antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

VERÇOSA, Lúcio Vasconcellos. **Trabalhadores nos canaviais de Alagoas: um estudo sobre as condições de trabalho e resistência**. (Dissertação de Mestrado). Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

VEYNE, Paul. **O inventário das diferenças: história e sociologia**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. **O mundo rural como um espaço de vida: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade**. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

\_\_\_\_\_. A agricultura familiar no Brasil: um espaço em construção. **Reforma Agrária**, Campinas, v.25, n. 2/3,1995.

\_\_\_\_\_. O Camponato Brasileiro: uma história de resistência. **Revista de Sociologia Rural**, vol. 52, Supl. 1, Fevereiro de 2015.

WOLF, Eric. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen F. **Monoparentalidade e chefia feminina: conceitos, contextos e circunstâncias**. Ouro Preto, 2002, Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/XIIIencontro/woortmann.pdf> Acesso em 15 de janeiro de 2015.

WOORTMAN, Ellen; WOORTMANN, Klaas. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Ed. UNB, 1997.

WOORTMANN, Ellen F. (Org). **Significados da terra**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009.

WOORTMANN, Ellen F. O saber camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovações. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.) **Diversidade do camponato: expressões e categorias: estratégias de reprodução social**. Vol.2. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. (Coleção História Social do Camponato Brasileiro).

WOORTMANN, Klaas A. Com Parente não se negueia - o camponato como ordem moral. **Anuário Antropológico** Rio de Janeiro, nº 87, p.11-73, 1990.

# Apêndice A

*Fotos da morada da Serra da Barriga*



*Última casa em alvenaria construída com autorização da FCP, 2011*



*Uma das primeiras casas de alvenaria refeitas pela Chesfe,, meados de fim da década de 80*



*Restaurante (e casa) de morador*



*Casa de taipa e telha*



*Casa de taipa abandonada por causa da estrutura precária*



*Morador entre seu sítio de banana e laranja*



*Caminhada (de 4km) para a igreja às 14h do sábado*



*Uma das fontes de água da população residente: Lagoa do Grito*

Apêndice B  
*Fotos da estrutura do PMQP*



*Posto da guarda-florestal*



*Cerca de pau-a-pique e torre de vigilância na entrada da PMQP  
(reprodução da antiga estrutura quilombola do século XVII)*



*Vista dos prédios quilombolas, ao centro a pedra fundamental do Memorial Zumbi de 1981*



*Guardas-Florestais*



*Agentes de limpeza*



*Portal de acesso/saída à área tombada*

## Apêndice C

Síntese das ações do Movimento Negro junto ao Poder Público, para executar seus interesses na área da Serra da Barriga

Para tornar a Serra da Barriga lugar de memória negro e patrimônio nacional o Movimento Negro:

- solicitou, através da Fundação Rondon e da Universidade Federal de Alagoas, à Empresa Brasileira de Turismo (hoje Instituto Brasileiro de Turismo) a criação de um parque turístico para o lugar (1979);
- depois, juntamente com o Governo de Alagoas e novamente a UFAL, empreendeu a ação chamada de “retomada histórica”<sup>237</sup> (1980);
- realizou planos de estudos de preservação, restauração e manejo através do Instituto Brasileiro de Patrimônio Cultural (IBPC) e do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) (1981);
- criou o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) da UFAL (1981);
- promoveu estudos de utilização cultural e científica da área executados pela Coordenadoria de Extensão Cultural da UFAL e financiados pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES) e pelo Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) e o Projeto Rondon (1982 -1983);
- com o andamento do processo de tombamento, o Ministério da Cultura solicitou ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e ao Instituto de Terras de Alagoas (ITERAL) a vistoria da área, demarcando a possível porção de terras a serem protegidas, portanto, desapropriadas. Ação de identificação dos proprietários e posseiros e dos regimes de propriedade da área (1984).
- influenciou o Governo de Alagoas, através de militantes que eram funcionários públicos e da ideia de um novo atrativo turístico para o Estado, para além das praias e lagoas, a instituir o Grupo de Trabalho para o Tombamento da Serra da Barriga, formado por um representante da UFAL, a fim de agilizar o processo do IPHAN realizando projetos técnicos indispensáveis ao tombamento (1985).

---

<sup>237</sup> A ação consistia na subida a pé à Serra da Barriga, uma caminhada de mais ou menos 9km do centro de União dos Palmares até seu topo, para a realização de jogos de capoeira e rituais religiosos, lembrando através da paisagem o antigo percurso e as atividades dos negros palmarinos, ou seja, evocando o acontecimento passado no lugar determinado pela história, a fim de instituir (ou inventar) uma tradição.

- organizou eventos culturais e científicos sobre o Quilombo dos Palmares para abrir as comemorações do Dia Nacional da Consciência Negra<sup>238</sup> na Serra da Barriga no ano do seu tombamento, contando com a presença de cantores, artistas, pesquisadores, autoridades nacionais e internacionais<sup>239</sup>. Nesta data foi oficialmente concedido o título de Patrimônio Nacional ao lugar pelo Ministro da Cultura (1985);
- conseguiu através do tombamento a inscrição da Serra da Barriga no Livro do Tombamento Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico do IPHAN (1986).
- influenciou a Presidência da República para a concessão do título de Monumento Nacional, através do Deputado e militante Abdias Nascimento (1988);
- reivindicou a criação de um órgão para preservar as manifestações afrobrasileiras e os valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira, o que deu origem à Fundação Cultural Palmares, órgão responsável pela administração da Serra da Barriga somente presidido por integrantes do Movimento Negro (1988);
- apoiou e co-dirigiu, por meio do NEAB-UFAL e do governo do Estado de Alagoas, a pesquisa arqueológica sobre Palmares, que constatou a presença negra a partir de objetos da cultura africana e quilombola desde o século XVII na Serra da Barriga financiada pela *Illinois State University*, pela *National Geographic Society*, pela *National Science Foundation*, pelo *Joint Committee on Latin American Studies of the Social Science Research Council*, pelo *American Council of Learned Societies*, pela *National Endowment for the Humanities* e pela *Ford Foundation* (1991);<sup>240</sup>
- Implantou na Serra da Barriga, por meio da FCP, a proteção dos remanescentes da floresta de palmáceas, sustentáculo da materialidade da memória do Quilombo dos Palmares, ou seja, a paisagem fundamento do PMQP, através do

<sup>238</sup> Dia da morte de Zumbi dos Palmares, adotada desde 1978 pelo Movimento Negro em contraposição ao 13 de maio, dia de abolição da escravatura.

<sup>239</sup> A atriz Zezé Mota, os cantores Djavan e Edson Gomes, o deputado Abdias do Nascimento, representantes de Estados africanos e tantas outras personalidades.

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) (1991);

- em decorrência disso, instalou na região da Serra o policiamento de terras (ou florestal), em convênio com o Exército Brasileiro e o IBAMA (1993);

- elaborou, através da UFAL, o zoneamento da área total da Serra da Barriga em 3 usos: (1) histórico-cultural, (2) ecológico e (3) recreativo e administrativo, para fins de implantação das estruturas do PMQP;

- com base nestes estudos, a Serra da Barriga foi inserida na Área de Proteção Ambiental de Murici-AL, funcionando como zona de amortecimento da Estação Ecológica de Murici-AL, sob a proteção do Instituto de Meio Ambiente de Alagoas (IMA-AL). Porém, a inserção no bioma da Mata Atlântica somada a seu reconhecimento como sítio arqueológico lhe concedeu importância mundial, sendo instituída como Reserva da Biosfera da Mata Atlântica (RBMA) (1997);

- desenvolveu, através do Governo de Alagoas, da UFAL e da FCP, um termo de cooperação técnica para a instalação de um museu-vivo na Serra da Barriga, sendo o primeiro do gênero no país a reconstituir em tamanho, detalhes e extensão o cenário de um fenômeno histórico de resistência à escravidão (1999);

- influenciou a criação da Secretaria Especial de Defesa e Proteção das Minorias (SEDEM), que teve a frente um dos principais líderes do Movimento Negro alagoano, participante ativo de toda a campanha pelo tombamento da Serra. A secretaria era responsável por políticas públicas estaduais voltadas especialmente para a população negra e pela supervisão e acompanhamento das instalações arquitetônicas do PMQP, juntamente com a ONG Magna Mater (constituída por integrantes do Movimento Negro, de pesquisadores da UFAL e integrantes do próprio Governo do Estado), a Prefeitura de União dos Palmares e o SEBRAE-AL (2001-2004);

- denunciou, através do Ministério Público Federal, pelo setor específico de meioambiente e Patrimônio Cultural, os moradores da Serra por crimes ambientais (2011).