

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

REBECA A. A. DE CAMPOS FERREIRA

“Filhos de uma reza só”: Identidades e Religiosidades no Quilombo do Carmo/SP

São Paulo

2022

REBECA A.A. DE CAMPOS FERREIRA

“Filhos de uma reza só”: Identidades e Religiosidades no Quilombo do Carmo/SP

Versão Original

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais – Antropologia Social.

Área de Concentração: Ciências Sociais – Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

FERREIRA, REBECA A.A. DE CAMPOS

“Filhos de uma Reza Só”: Identidades e Religiosidades no Quilombo do Carmo/SP /
Rebeca A.A. de Campos Ferreira; orientador prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva – São
Paulo, 2022.

623 f.

Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de Concentração: Antropologia Social.

1. Identidade 2. Religiosidade. 3. Catolicismo Popular. 4. Comunidades Remanescentes
de Quilombos. 5. Etnicidade. I. SILVA, VAGNER GONÇALVES DA, orient. II. Título.

Nome – Rebeca A.A. de Campos Ferreira

Título – “Filhos de uma reza só”: Identidades e Religiosidades no Quilombo do Carmo/SP

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais – Antropologia Social. Orientação do Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva e financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Aprovada em _____

Banca Examinadora

Prof.(a) Dr.(a)

Instituição

Julgamento

Assinatura

Prof.(a) Dr.(a)

Instituição

Julgamento

Assinatura

Prof.(a) Dr.(a)

Instituição

Julgamento

Assinatura

Prof.(a) Dr.(a)

Instituição

Julgamento

Assinatura

DEDICATÓRIA

Com amor, admiração e gratidão
para Rubens Francisco de Campos, meu vô Nino (*in memoriam*),
para João Victor,
para Dona Tereza do Carmo.

AGRADECIMENTOS

Ouvia dizer que o trabalho acadêmico era solitário. Acho que esse aqui foge à regra. Foge também ao tempo esperado e, quiçá por isso, tenho tanto a agradecer. O tempo (*que és um senhor tão bonito, compositor de destinos, és um dos deuses mais lindos*), acho que devo começar por ele (após passar dias pensando por onde começar). Agradeço ao tempo compreendido entre a primeira vez que pisei na Procuradoria da República em São Paulo (em 2008), e o dia de hoje, quando escrevo meus agradecimentos no território tradicional caiçara de Trindade (em 2022): a tudo que vivi nesse ínterim, a todas e a todos que, de tantas formas diferentes, me apoiaram nesse percurso que é acadêmico, profissional e pessoal. São muitas (as pessoas, as instituições e os bichos) que estiveram presentes durante esse período, permitindo que eu chegasse até aqui. Aqueles que citarei aqui (e outros tantos que não teria como citar) fizeram que fosse possível: a tese e a vida.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), agradeço pelo financiamento da pesquisa de mestrado entre fevereiro e julho de 2010 (Processo 130218/2010-3).

à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) sou grata pelo financiamento da pesquisa de mestrado entre agosto de 2010 e janeiro de 2012 (Processo 2010/01867-0), agradeço pelo financiamento da pesquisa de doutorado, entre março de 2012 e fevereiro de 2014 (Processo 2011/21450-9). sou grata ainda à FAPESP pelos custeios de congressos e eventos no Brasil e no exterior que tive a oportunidade de participar entre os anos de 2010 e 2014.

Ao Departamento de Antropologia da USP (DA/USP) e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP (PPGAS/USP), agradeço por todo o apoio proporcionado a essa pesquisa.

Ao Ministério Público Federal (MPF), à Secretaria de Perícia, Pesquisa e Análise (SPPEA), à Assessoria Nacional em Antropologia (ANPA), agradeço pelo apoio institucional e pela licença capacitação concedida para finalização dessa pesquisa, sou grata pelo trabalho que desempenhei, como uma missão na luta por direitos, e que me permite aprender em cada caso, aprendizados que pude também incorporar nessa tese.

Às amigas e aos amigos do **Núcleo de Antropologia do Direito (NADIR/USP)**, sou grata por tantas trocas, leituras e debates, pelos aprendizados que tive com as pesquisas de cada um de vocês. Agradeço por partilhar desse espaço que tanto me fez crescer, por estar nesse grupo que sempre nutri e nutrirei muito carinho. Especialmente agradeço à Ana Lúcia Pastore, à Adriana Taets, à Ana Letícia Fiori, à Juliana Tonche, à Bruna Angotti, à Juliana Vinuto, à Tatiana Perrone, à Marilene Alberine, à Helen Yamada, ao Raphael Sabaini, à Erika Giuline, à Carmen Fullin, a todas e a todos integrantes do NADIR e particularmente dos anos de 2010, 2011, 2012 e 2013, quando pude participar assiduamente. Agradeço também às comissões organizadoras do I ENADIR, em 2009, II ENADIR, em 2011 e III ENADIR, em 2013, e à oportunidade de ser parte dessas equipes.

Às amigas e aos amigos do **Centro de Estudos de Religiosidades Contemporâneas e das Culturas Negras (CERNE/USP)**, obrigada pelos textos compartilhados, reflexões e pelas experiências de/em campo que, além de me ensinarem antropologia, me ensinaram sobre fé. Agradeço especialmente ao Vagner Gonçalves da Silva, à Francirosy Ferreira, à irmã de orientação Marina Barbosa, à meia irmã de orientação Denise Pimenta, aos irmãos de orientação Milton Bortoleto e Arieh Wagner.

Às amigas e aos amigos do **Coletivo Quilombola (UNICAMP)**, agradeço por compartilhar as experiências, os desafios e sonhos daqueles bons começos. Agradeço especialmente ao José Maurício Arruti, Tiago Rodrigues e Cassius Cruz por me inspirarem na vida e nas lutas, dentro e fora da academia, e por seguirem esse belo e essencial caminho de levar luta para a academia e academia para além muros das universidades.

Às amigas e aos amigos da comissão editorial da **Revista Caderno de Campo (USP)**, sou grata pela prática da produção editorial que compartilhamos, que reforçaram ainda mais meu gosto pela leitura e pela escrita, e pelas alegrias das manhãs de segunda-feira nos anos de 2010 e de 2011.

À banca de qualificação de mestrado, em 2011, **profa. Dra. Maria Lúcia Montes (in memoriam) e prof. Dr. José Maurício Arruti**; À banca de qualificação de doutorado, em 2013, **profa. Dra. Ana Lúcia Pastore e profa. Dra. Laura Moutinho**; À banca de qualificação de doutorado, em 2021, **profa. Dra. Ana Lúcia Pastore e profa. Dra. Neusa Maria Gusmão**; sou-lhes grata pela leitura cuidadosa dos relatórios de trabalho, pelos conselhos estimulantes e pelos direcionamentos fundamentais que deram a essa pesquisa.

À banca de defesa dessa tese, **profa. Dra. Ana Lúcia Pastore, profa. Dra. Neusa Maria Gusmão, dra. Deborah Stucchi, prof. Dr. José Maurício Arruti, prof. dr. Vagner Gonçalves da Silva**, agradeço pelo aceite do convite, pela leitura e, de antemão, agradeço pelas considerações que trarão. Sou grata ainda pela inspiração que cada um de vocês representa, seus escritos são muito mais do que bibliografia dessa pesquisa, são minhas referências de atuação profissional.

Ao Vagner Gonçalves da Silva, sou grata pela sua orientação preciosa, por todo seu cuidado, sua atenção, sua confiança e sua paciência, por me direcionar por caminhos a seguir, por respeitar quando eu cismava em seguir por outros e por compreender esse meu vai e vem. Agradeço desde nosso primeiro contato, em 2009, quando adentrei seu gabinete com milhares de ideias possíveis para uma pesquisa de mestrado e desde lá vem você me guiando, projeto a projeto, relatório a relatório, reunião a reunião. E mesmo diante minha prolixidade com pitadas de teimosia (e vice-versa), tendo de ler milhares de páginas, o fez com todo interesse e entusiasmo. Ano a ano, está lá você como uma bússola a indicar os rumos que, embora muitas vezes me parecessem espinhosos, foram serenos de atravessar, tendo o passo no teu compasso sempre a transbordar aprendizados com muito carinho (e vice versa). Quanta coisa nesse tempo! Centenas delas, a maior parte boas, também algumas ruins, e independente do que quer que fossem, agradeço por estar ao meu lado, sempre disponível, atencioso e a me impulsionar com suas metáforas bonitas que são ensinamentos para a vida. Não tenho palavras para expressar sua importância nesse trabalho, na minha caminhada acadêmica e pessoal. Gratidão, chefe, pelo apoio, pelo incentivo, pelo carinho, por não deixar de acreditar em mim, por não deixar que eu mesma deixasse de acreditar. Obrigada, chefe, por seu afeto, amizade, confiança, sabedoria e por tudo que me ensinou sobre antropologia, sobre esperança, sobre firmeza, sobre fé.

À **Deborah Stucchi**, agradeço por tudo isso aqui, pois se aqui estou hoje foi porque meu caminho um dia cruzou com o teu, lá em 2008, e você me deu a oportunidade de caminhar ao teu lado. Sou grata por me oportunizar, por sua generosidade de me ensinar, por sua presença na minha vida pessoal, acadêmica e profissional, e pelos seus conselhos em todos esses âmbitos (viva os pitacos da Deh!). Não são só conselhos, são seus exemplos de vida e de conduta, você sabe que eu sempre disse (e digo) que quando crescer quero ser como você. E assim vou crescendo ao seu lado por esses anos, e por mais muitos que virão. Sou grata por permitir que essa pesquisa começasse, por encorajar que ela seguisse, por não deixar que estagnasse e por fazer que findasse (bom ou ótimo, terminar!). Obrigada, Deh, por também me guiar na profissão, por me abrir portas e me motivar sempre com sua carreira competente, sua prática compromissada, seu exercício íntegro e sua atuação apaixonada. Gratidão pelas experiências, pelas vivências, pela assistência, por seu entusiasmo, pelo seu bom humor, por tantos pitacos de ajuda e de contribuição na tese, na carreira e na vida, gratidão por todo o seu amor.

À **Ana Lúcia Pastore**, agradeço por tantos exemplos que é para mim: exemplo de profissional, professora, antropóloga, pesquisadora, coordenadora, orientadora, mãe. É um privilégio sem definição ter podido ver e viver esses tantos exemplos seus, em tantas circunstâncias que me fizeram crescer e aprender, como profissional, antropóloga, pesquisadora e mãe. Obrigada pela presença nas bancas de qualificação, de defesa, pelos ensinamentos proporcionados dentro e fora da sala de aula, pelas cadeiras das disciplinas de Antropologia do Direito, pelas sextas feiras de reflexões sempre tão excitantes no NADIR, pelas atividades animadoras e animadas de organização de cada ENADIR. Gratidão por estar presente em toda minha trajetória acadêmica e por ser uma inspiração a ela, com toda essa admiração que sinto por você.

Ao José Maurício Arruti, sou grata pelos momentos de convivência, pelas ocasiões que partilhou seus conhecimentos e ideias, seus valores e convicções. Obrigada por compartilhar tanta inteligência e lucidez que me inspiram na carreira e na luta, pelo estímulo que representa com a sua carreira e luta. Enriquecida sou eu pelas oportunidades de participar lá dos primórdios do Coletivo Quilombola, depois das reuniões do LAPA, por contar com suas opiniões nessa pesquisa, também desde os primórdios dela, e por continuamente impulsioná-la. Gratidão, Zé, pela presença nas bancas e na minha caminhada, pelos seus lampejos que me expandem os pensamentos e pela postura que me encoraja no exercício de uma antropologia compromissada, responsável e que seja recíproca às comunidades quilombolas, indígenas e tradicionais.

À **Maria Lúcia Montes (in memoriam)**, sou grata pela presença na banca de qualificação do mestrado e por todas as chances que tive de estar com ela, foram genuínas bençãos suas considerações a essa pesquisa e sua indicação ao doutorado direito. Sinto-me privilegiada por ter podido ouvir seus conselhos e por ter suas reflexões atenciosas que expandiram as minhas observações, aprimoraram as minhas análises e enriqueceram meus estudos.

À **Neusa Maria Gusmão**, agradeço pelas ponderações alicerçadoras à pesquisa, que diretamente fez na banca de qualificação de doutorado, e que indiretamente já fazia desde o início do meu interesse pelo tema das comunidades remanescentes de quilombos. Muito da minha curiosidade veio de seus estudos, muito do meu encanto foi despertado pela sua produção. Gratidão pelos seus escritos entusiasmantes, por seus generosos comentários e por sua inspiradora contribuição.

Às **professoras e aos professores do curso de Ciências Sociais da USP**, agradeço pela minha formação, especialmente ao **prof. Dr. Marcos César Alvarez** que orientou minha iniciação científica, me aproximando ao Núcleo de Estudos da Violência (NEV/USP), e ao **prof. Dr. Brasília Sallum Jr.** Pela oportunidade de estágio no Consórcio de Informações Sociais (CIS/USP). São os responsáveis por originar meu fascínio pela pesquisa acadêmica, minha propensão a participar de núcleos de pesquisa e meu gosto pela partilha de reflexões.

Às **professoras e aos professores do Departamento de Antropologia da USP**, agradeço por todas as oportunidades de ensino e de conhecimento, dentro e fora das salas de aula. Obrigada especialmente ao **prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva**, à **prof. Dra. Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer**, à **profa. Dra. Laura Moutinho**, à **profa. Dra. Heloísa Buarque de Almeida**, à **profa. Dra. Fernanda Peixoto**, ao **prof. Dr. Kabengele Munanga**, ao **prof. Dr. Carlos Serrano**, ao **prof. Dr. Júlio Simões**, ao **prof. Dr. José Guilherme Magnani**, por cada uma das instruções e lições que foram vitais à pesquisa e à conclusão dessa tese.

Às **professoras, aos professores e colegas das disciplinas cursadas no PPGAS e além dele**, agradeço pelos debates, ponderações e textos trocados. Em particular, obrigada às turmas de Metodologia, de Teorias Antropológicas Clássicas e Teorias Antropológicas Modernas de 2010, a todas e todos das aulas de Antropologia do Direito, de 2010 e de 2020, ao grupo do curso de Religiões Afrobrasileiras e Sentidos da Diáspora no Atlântico Negro, de 2010 e da disciplina Do Afro ao Brasileiro de 2011, à classe de Teorias sobre Racismo e Discursos Antiracista, de 2012. Pelas discussões e leituras que requintaram essa tese, agradeço ainda às chances de aprender que tive junto ao **Programa de Pós Graduação em Sociologia da USP**, obrigada ao **prof. dr. Gustavo Venturi** e aos alunos da disciplina Moralidade e Interseccionalidades de Marcadores Sociais da Diferença, de 2019, e à **profa. Dra. Ângela Alonso** e aos colegas de Sociologia dos Movimentos Sociais, de 2020. Obrigada à **profa. Dra. Gislene Aparecida dos Santos** e ao grupo de Reconhecimento de Direitos no Âmbito das Teorias da Justiça, de 2020, e às oportunidades junto ao **Programa de Pós Graduação em Direito da USP**,

às **funcionárias e aos funcionários do PPGAS/USP** agradeço por todo o apoio. Obrigada especialmente à **Ivanete Ramos**, **Rose de Oliveira**, **Soraya Gebara**, **Jucieli Borges**, **Celso Cunha**, **Edinado Faria**, **Luciana Nóbrega**, por todo o suporte paciente, pela disponibilidade com tanta alegria que foi proporcionada a essa pesquisa.

Às **amigas, aos amigos e colegas do PPGAS**, especialmente àquela nossa grande turma de 2010 e aos agregados doutros anos. Obrigada **Adriana Taets**, **Ana Letícia Fiori**, **Alexandre Bispo**, **Bernardo Foneca**, **Bruna Nicodemos**, **Camila Mainardi**, **Carlos Filadelfo**, **Denise Pimenta**, **Diana Mateus**, **Giancarlo Machado**, **Giovanni Cirino**, **Guilherme Aderaldo**, **Guilherme Falleiros**, **Gustavo Saggese**, **Helen Yamada**, **Henrique Antunes**, **Jacqueline Moraes Teixeira**, **José Agnello**, **Júlia Goyata**, **Leonardo Bertolossi**, **Marina Barbosa**, **Marisol Marini**, **Michele Escoura**, **Milena Estorniolo**, **Milton Bortoleto**, **Natália Faziioni**, **Raphael Sabaini**, **Renato Soares**, **Renata Guedes**, **Rui Massato**. obrigada por tantos ensinamentos e trocas, de lições e percepções, de inquietações e angústias, por tantas alegrias e risadas, pizzas, brejas no CA da Bio, na Casa do Norte, nos PPGAS tronômicos, nos jogos de war, pelas partilhas de casas e quartos, de ideia e escritos em congressos pelo Brasil e pelo mundo. Gratidão mais que especial à **Dri Taets**, **Ana Fiori**, **Denise Pimenta**, **Marisol Marini**, **Mari Alberini**, **Milton Bortoleto**, **Rapha Sabaini**, **Bruno Moraes**, **Tiago Rodrigues**, **Helinha Yamada**, **Gilson Rodrigues**, **Pedro Cuba**, pelas prosas e pelo que aprendi com vocês, com suas pesquisas, suas histórias e companhias. E obrigada ao **Lucas Goulart**, à **Catarina Fabi** e à **Cláudia Orsini** pela presença lá trás que muito incentivou essa pesquisa.

Obrigada “*Tempo, tempo, tempo, tempo*”. Volto à oração ao tempo e peço a ele “*que meu espírito ganhe um brilho definido e eu espalhe benefícios*”. Agora, além dos meus agradecimentos ao tempo, espalho agradecimentos aos lugares, àquelas e àqueles com os quais cruzei nesse tempo. Espaços que propiciaram os aprendizados que me conduziram até aqui, que ensinaram as partilhas que fizeram essa tese possível, possibilitando os ensinamentos, as sociabilidades, as solidariedades, as amizades, as risadas, os cafés, as cervejas, os convívios, os momentos alegres, os afetos. Começo agradecendo à **Tia Bia** e a toda sua equipe, à **Casa do**

Norte Cantinho do Martinho e a todo seu pessoal, sou-lhes grata pelo espaço de confraternização, sociabilidade e convivência que representam, essenciais à caminhada acadêmica.

Às irmãs e aos irmãos da **Irmandade da Estrela Universal**, em Nova União/RO, e do **Céu da Arca da Aliança**, em Ubatuba/SP, sou grata pelo espaço de cura, de comunhão e de equilíbrio que me oportunizaram. Em especial à **Dona Adélia e ao Seu Adalberto Frederico**, gratidão pelos espaços de paz e de tranquilidade que a sabedoria de vocês desperta. À **Rosângela Cavalcanti**, de Ji-Paraná/RO, a **George Guércio**, de Caraguatatuba/SP, e a **Lucas Simões**, de São Paulo/SP, agradeço os espaços de escuta, auxílio e compreensão, ao suporte psicológico determinante à minha caminhada.

Ao Estado de Rondônia, especialmente a **Jipa**, pela recepção calorosa (literalmente), pelas histórias que vivi, por tantos encantos em céus, sóis e cores e amizades. Agradeço a todas e todos da **Procuradoria da República em Ji-Paraná**, pelo acolhimento tão repleto de carinho, pelos anos de convivência feliz, de harmonia e de alegria. Que sorte a minha ir parar aí! Agradeço especialmente à **Maria do Rosário**, por tantos cafés, por seu cuidado e por toda a sua ternura. Sou grata às amigas e aos amigos **Desolados em Rondônia** por garantirem que eu não tivesse um dia sequer que fosse desolado em Rondônia, gratidão por tantas alegrias, pela animação, por nossos churras e por tantos momentos fantásticos que vivi com vocês, foram minha família jipenha sem a qual, certamente, eu não teria conseguido seguir essa trilha. Agradeço a cada recordação dos instantes vividos com vocês.

Especialmente agradeço aos presentes que Rondônia que me deu em forma de amizade, que são partes de mim e que carrego comigo onde que quer eu esteja. Gratidão ao **Antônio Castoldi** (minha banha!) pelo jeito amável e sincero que me recebeu, na Procuradoria e na sua vida, pela sua presença em minha vida, pelo seu afeto que me deu um teto, em todas as horas, fosse para contemplarmos o por do sol ou para ser abrigo quando o céu parecia desabar, com seu dom de encher meu coração de amor e dar firmeza para chegar até aqui. Gratidão à **Fernanda Perim** (bonita!), pelos dias e pelas noites bonitas que me proporcionou, pelo seu atrevimento, seu carinho, seus mimos e palavras sempre capazes de dar afagos e de lembrar motivos para seguir e para sorrir. Gratidão à **Jordana Carvalho** (minha irmã rondoniense), à sua luz, à sua capacidade de emanar o bem e a paz, de aliviar qualquer contratempo e deixar leve a vida, obrigada por me inserir numa corrente de amizade, pelo seu apoio sempre meigo e por sua amizade tão afetuosa.

Gratidão à **Ana Paula Heck** (parceira!), pela companhia, pela amizade, pela força que me deu com toda sua doçura, por tantas risadas e prosas, com café, chimarrão ou cervejinha, agradeço por sua presença animadora e pela segurança que sua parceria me transmite. Obrigada ao **Henrique Heck**, desde a inicial acolhida a todas as oportunidades de conhecimento profissional, sou grata a sua amizade e aos seus conselhos. Aos dois, Ana e Henrique, gratidão pela maior dádiva que é ser dinda da **Clarice**, poder nutrir por ela tanto amor, a despeito da distância que estamos, obrigada por me fazer sorrir a cada vez que penso em vocês. Gratidão ao **Jairo da Silva** (Djairo Djaimé) e ao **Raphael Gorgen** (bergamota) pela amizade, pelos nossos MPFomes, pela presença e importância de vocês dois na minha vida, agradeço pelos conselhos e pelos abraços que me deram, pela paciência, companhia, pela motivação e por tantos momentos felizes. MPForever.

Ainda em solo amazônico, agradeço aos amigos da FUNAI e do INCRA pelas missões compartilhadas, pelas aventuras e pelos sacolejos nas estradas e voadeiras. Especialmente a **Ricardo Prado**, da FUNAI de Cacoal/RO, e a **Willian Coimbra**, do INCRA de Porto Velho/RO, agradeço pela amizade, pelas parcerias e pelos conhecimentos que generosamente compartilharam comigo e os parabéns pela carreira compromissada e pela atuação corajosa em defesa dos direitos dos povos indígenas e quilombolas de Rondônia. Deixo meu reconhecimento ao trabalho aguerrido e inspirador de **Vicente Batista**, **Willian Nunes**, **Fábio Siena** (*in memoriam*) e **Rieli Franciscato** (*in memoriam*).

Sigo a marcha a agradecer outros lugares e espaços. Em Brasília e pelo Brasil afora, agradeço às amigas e aos amigos no **MPF**, às companheiras peritas e aos companheiros peritos (em antropologia e noutros saberes), especialmente deixo meus agradecimentos à **Deborah Stucchi**, à **Maria Fernanda Paranhos**, ao **Leonardo Leocádio**, ao **Raphael Frederico da Silva**, ao **Sérgio Brissac**, ao **Márcio Martins dos Santos**, ao **Francisco Reis**, ao **Pedro Moutinho**, à **Sandra Amenomori**, ao **Nilton Euripedes**, ao **Bruno Gios**, por dividirem comigo o que sabem, por me ensinarem em tantas ocasiões, em campo, em cursos, em formações e por suas atuações comprometidas na defesa de direitos.

Agradeço ainda a todas servidoras e a todos servidores do MPF que, de uma forma ou de outra, atuaram no processo de mudança de lotação e, com isso, possibilitaram meu retorno ao PPGAS e a conclusão dessa tese. Gratidão especial à **equipe da DIMOV, a Marjana Peixoto, Maria Rezende Capucci, Henrique Heck, Elizabeth Mitiko Kobayashi, Maria Luiza Grabner, João Gustavo Seixas, Walquiria Picoli, Mayra Costa Cavaleiro, Deborah Stucchi, Francisco Reis, Maria Fernanda Paranhos, Leonardo Leocádio, Raphael Frederico da Silva e Sérgio Brissac.**

Assim minha gratidão chega às amigas, aos amigos e colegas da **Procuradoria da República em Caraguatatuba/SP**, pela acolhida e pela convivência. Agradeço especialmente à **Maria Rezende Capucci** e à **Walquiria Picoli** pelas oportunidades de cá estar e permanecer, pelas possibilidades de aprendizados e pelos exemplos que são nas batalhas por justiça. Ainda nas labutas em solo litorâneo, agradeço ao **Camilo Terra** (parçamilo!) pela inspiração e por tantas lições, nas lides e nas lutas, pela parceria e pela amizade. Sou grata à **Lúcia Terra, ao Lucas Gomes (Luquinha), ao Guilherme e à Jussara Capucci**, pelas vivências, prosas e ações que me inspiram e me enchem de esperança para seguir nas pejejas por um mundo mais justo.

Falando em esperança e justiça, agradeço àquelas e àqueles que não posso denominar, mas que são minha motivação para combater o bom combate, seguir a carreira e manter a fé: **as comunidades quilombolas, indígenas, caiçaras e tradicionais.** Sou grata a todas comunidades com as quais tive a chance de conviver e de atuar desde 2014, quando ingressei no MPF. Em especial, minha gratidão aos povos indígenas de Rondônia, às comunidades quilombolas de Rondônia, às comunidades ribeirinhas dos rios Guaporé, do Mamoré, do Machado e do Madeira, às comunidades caiçaras do litoral norte paulista. Agradeço ainda ao CNPI Rondônia, ao **Coletivo Caiçara de São Sebastião, Ihabela e Caraguatatuba**, à **CONAQ São Paulo**, à **Comissão Guarani Yvyrupa** e ao **Tribuzana**. Especialmente registro minha gratidão e admiração à **Dona Leopoldina** e à **Angelica** de Castelhanos, à **Sabrina** de Juquehy, ao **Mello** do Quilombo de Porcinos, ao **Nei, Babi e Dona Maria Madelena** (*in memoriam*) do Quilombo da Caçandoca, à **Mari Nascimento** (*in memoriam*) e **Elvis** do Quilombo do Forte, ao povo **Paiter Suruí, Cinta Larga e Tenharim**; agradeço por tantas inspirações e exemplos de resistência.

Só a luta que muda a vida e a fé que firma a gente. **Agradeço à Comunidade do Carmo** por esse e por tantos aprendizados de luta, de fé e da vida. Isso aqui, essa tese, não é sobre a comunidade do Carmo, é para a comunidade do Carmo. Agora dirijo a vocês minhas palavras, manifestando a gratidão imensa a todas e a todos que colaboram com essa pesquisa. Não há como expressar em palavras o que aprendi com vocês, nem é possível manifestar meus agradecimentos de modo preciso. Apenas consigo resumir no fato de que sem vocês nada disso seria possível. E não me refiro só a pesquisa não, eu falo de mim mesma. A tese, é óbvio, não poderia ser realizada sem vocês. Nem eu seria. A Rebeca de hoje não existiria sem vocês, eu não seria a profissional e a pessoa que hoje sou. A vocês a minha gratidão pela confiança, pelo carinho, pela generosidade, pela acolhida, pelos ensinamentos, pela amizade, pelo amor, pela força, pela fé, por tudo que me proporcionaram em tantas vivências, pelo tanto que pude aprender sobre valores, resistências, sobre nossa responsabilidade em construir um mundo melhor, e seguir a lutar por uma realidade mais justa. Obrigada, povo do Carmo! de hoje, do passado e que virá! Agradeço a todas as famílias do Carmo, aqui representadas por meus agradecimentos a **Dona Tereza do Carmo, Dona Aquilina** (*in memoriam*), **Dona Catarina Guarina** (*in memoriam*), **Cida** (**Aparecida Borba**, *in memoriam*), **a Jenifer do Carmo, a Maria do Carmo** e ao **Chicão Tavares do Carmo**, à **Vanessa do Carmo** e ao **Valdir**, à **Loren** e à **Eloah**, à **Maria** e ao **Tiquinho** (**Ademar Ramos**), à **Dona Malvina** e ao **Seu Donato de Moraes**, ao seu **Euclides** (*in memoriam*), ao seu **Virmilino** (*in memoriam*), seu **Benedito Marcelino** (*in memoriam*), **dona Ermelinda do Carmo** e seu **Juca Guarino**, seu **Décio** e seu **Gentil Araújo**, seu **Arlindo Porfírio Ribeiro**, seu **Otávio dos Santos**, **Seu Ernesto**, **dona Dita Cruz**.

Seguindo por gratidões impossíveis de expressar, eu agradeço a elas, às minhas amigas, com todo meu amor: **Ester Pereira, Evelyn Bernardes Martins, Juliana Heredia, Marina Ciaramello, Patrícia Santos, Regiane Teixeira e Tatiana Riccioppo.** A todas vocês, obrigada pela amizade, pelo companheirismo, pelo estímulo, pelas histórias vividas, tantas risadas, emoções, lágrimas. Agradeço por existirem na minha vida, por guardarem o melhor de mim e por despertarem esse meu melhor. Sem vocês nada disso aqui seria possível. **Às sensatas**, obrigada por aturarem ausências e distâncias, por aguentarem choros e crises, pela compreensão e pelo carinho, pelos conselhos, pelos chacoalhões, pelos abraços, pelas conversas, pela paciência, pelos tantos momentos bons, pelo incentivo constante, por tanto amor. De tempos de cantinho do mal na Sociais, corredores do CIS, cafés no jardim do Edem, na História, quantas histórias por tantos lugares! Obrigada por estarem comigo nesses anos todos, a amizade de vocês é um privilégio, ter vocês na vida é uma benção.

Agradecendo ainda por bençãos recebidas, sou grata, de todo meu coração, a **Dona Tereza do Carmo**, a quem também dedico essa tese, por me ensinar sobre a vida e sobre ter fé na vida. Agradeço à **Vanessa do Carmo e a Valdir José Leite** por toda a confiança e pela força que me inspiram, à **Jenifer** pelos momentos e pela energia, à **Loren** pelo afeto e pela sorte de ser sua madrinha. À **Dona Tereza, Vanessa, Valdir, Jenifer, Loren** e a essa família, muito obrigada por tudo. À Nossa Senhora do Carmo, obrigada por ser parte dessa família e por todas as graças que me foram concedidas.

Seguindo a minha gratidão às minhas famílias. Obrigada aos Moreira, pelo acolhimento nessa família que com muito orgulho passo a pertencer. Em especial, obrigada à **Dona Judith, à Thays, à Ruth, à Edith, à Lulu** por todo o carinho, às pequenas Bella, Serena e aos pequenos Benja, Jonjon e Apolo. Sou grata à família Olhar Indígena Trindade por avivar e encorajar a conclusão dessa tese. Especialmente agradeço ao **Marcinho e à Nega**, por tanta alegria e pelo entusiasmo que transmitem diariamente.

Ao Aristides Moreira Júnior, gratidão por me fazer ser melhor, a cada dia. Pelo seu apoio, sua compreensão e amizade, pela firmeza que me você me transmite e pela força que eu tenho ao seu lado. Obrigada por ser esse porto seguro, onde encontro abrigo e impulso, equilíbrio e incentivo, por ser minha maré cheia de coragem, remanso de paz num fluxo de tanto amor.

Ao Theo, ao Salvador, ao Chavez, à Frida, à Francisca, ao Luís Inácio e ao Ernesto, agradeço ao amor e incondicional que me dão, à presença de vocês na minha vida e a esses sentimentos de carinho pleno e de um amor que transborda que vivencio com vocês.

À **Rubia**, obrigada pelo companheirismo, pela sua confiança, por me encorajar, por me estimular com seu afeto, por acreditar em mim, por ser orgulhar de mim. Gratidão, Bizu, pela sua presença de sempre, sua participação na minha vida e por essa sua luz que me ilumina e me aquece, de perto e de longe. Obrigada, nenê, por ser um presente na minha vida, por me encher de orgulho, de xodó e pelo amor infinito que temos uma pela outra.

Ao João Victor, agradeço por ser a razão do meu ser e do meu perseverar, por determinar minhas ações, por ser minha força motriz, minha fonte inesgotável de energia e de amor. Obrigada por seu apoio, pela sua compreensão, pelo seu carinho e por seu amor, por tudo que você é e representa para mim. Obrigada filho, por motivar minhas escolhas, por ser minha maior certeza e por me conduzir ao melhor que posso ser. Estou aqui por você, tudo que faço é para você. Tenho muito orgulho de você, te agradeço por me fazer ser quem eu sou, te amo.

Agradeço à minha família e agradeço a Deus pela família que tenho. O que sou, sou graças a minha família. Onde cheguei, foi graças a minha família. Os caminhos que ainda trilharei, o farei pela minha família. Obrigada, com toda a força do meu amor, a **minha mãe, Raquel, ao meu pai, Pedro, a minha mãe drasta Regina, ao meu pai drastro Celso, ao vô Nino (in memoriam), à Vó Nina, à vó Neilde, à vó Maria, à vó Vera (in memoriam), ao vô Celso, ao João, à Rubia, ao Abílio**. Agradeço também à **Benny, à Zenaide e à Pietra**. E é tanto a agradecer e, definitivamente, não sei como fazer, não tenho como fazer, não consigo palavras adequadas para escrever a vocês, à **minha FAMÍLIA** (que coloco em letra maiúscula porque encho a boca pra dizer, tanto quanto meu coração enche de amor e de uma sensação tão boa e tão bonita). Acho que é porque, na verdade, não existem palavras para dar conta do amor, do afeto, da admiração e do respeito que sinto por vocês, que são minha base e meu pilar, são o que me apoia e que me sustenta, o que me manteve firme e me conduziu até aqui.

Obrigada pai, pelo apoio de todas as horas, por seu amor, seu cuidado, por seus exemplos de honestidade, de caráter, de firmeza, por todos os seus ensinamentos. **Obrigada mãe**, pelo incentivo que sua confiança e seu orgulho me proporcionam, pelos exemplos de perseverança, de coragem, pelo seu amor e por sua dedicação. **Obrigada Cé e obrigada Rê**, por serem o que são em minha vida, por tudo que fizeram e que fazem por mim. **Gratidão pai, mãe, Cé, Rê, João, Bizu, Bílio, vós, vós**. Gratidão família por me ensinarem a trilhar caminhos certos e a fazer bons plantios, por caminharem junto comigo, encorajando meus passos, me lembrando a confiar e ter fé no poder maior nos conduz às boas colheitas e rege nossa vida. **Obrigada a toda a minha família**, pela compreensão, pela paciência, pela presença, pelas palavras que tranquilizaram e que fortaleceram, por acreditarem, por confiarem, por me motivarem com esse tanto de carinho, por me impulsionarem com tanto amor.

Obrigada a Deus, a Nossa Senhora do Carmo, a Nossa Senhora Aparecida, aos meus guias, mentores e protetores, gratidão por todas as bençãos, por tantas vitórias e por mais essa conquista.

RESUMO

FERREIRA, R.C. *“Filhos de uma reza só”*: Identidades e Religiosidades no Quilombo do Carmo/SP. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Sociais – Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

As dinâmicas das identidades e religiosidades em uma comunidade remanescente de quilombo conformam a tônica da presente tese. O campo empírico é o Quilombo do Carmo, localizado em São Roque/SP, a partir do qual será analisada, no primeiro capítulo, a organização do tempo pela religiosidade, com ponderações sobre catolicismo popular, significados e sentidos de celebrações religiosas a partir do calendário devocional vivido. No segundo capítulo será tratada a religiosidade em sua interface à constituição social da comunidade, estabelecendo as reflexões pelas estruturas simbólicas do/no mito de origem e os modos pelos quais atributos religiosos assentam-se em relações de parentesco e de afinidade. O capítulo terceiro reflexiona acerca da constituição sociocultural do território e do papel da religiosidade nos processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização que marcam a trajetória da comunidade, caracterizando a produção social de uma territorialidade por atividades religiosas que designam a configuração de espacialidades devocionais. A questão quilombola é introduzida no quarto capítulo, agregando enunciados das teorias das identidades, etnicidades, direitos de minorias, atentando aos paradoxos dos processos de reconhecimentos de direitos de base étnica e aos modos pelos quais intercorreram a etnogênese quilombola dentre o povo do Carmo. À vista disso, a tese é metaforizada a uma colcha de retalhos, artefato expressivo da comunidade, tendo em cada capítulo um retalho cujo tema é basilar à compreensão das dinâmicas identitárias que aqui se costuram pela religiosidade. Noutros termos, encaixo os modos pelos quais a lógica da religiosidade, de modo geral, organiza a temporalidade, a parentalidade, a territorialidade e a etnicidade; e como Nossa Senhora do Carmo, de modo particular, norteia a constituição da identidade do grupo enquanto etnicamente singularizado. No tropo da roda de fiar da vida social, o tear segue a urdir aos modos pelos quais a santa-mãe-padroeira é tanto o eixo da origem da comunidade quanto da sua permanência naquela área. No fuso, a compreensão dos processos de construção de uma identidade e de uma territorialidade quilombolas que terão seus alicerces no que já era o componente motivico da existência e da permanência do grupo social: Nossa Senhora do Carmo. A colcha-tese tece, portanto, a religiosidade como um sistema cultural, a estruturar a organização social, a construir sociabilidades e solidariedades, reciprocidades e obrigações, numa racionalidade que vai entrelaçar também os direitos e o estado quando principia a questão quilombola. Assim sendo, pontuo as narrativas e ações que vão conduzir a etnogênese quilombola segundo os critérios de pertencimento do grupo e, nessa trama identitária, a santa-mãe-padroeira se torna a bandeira de luta dos filhos, devotos, herdeiros e quilombolas de Nossa Senhora do Carmo, conciliando as generalidades da lei aos seus dísticos de pertença em um processamento que tem o condão de fiar o pluralismo jurídico.

Palavras-chave: Identidade. Religiosidade. Catolicismo Popular. Comunidades Remanescentes de Quilombos. Etnicidade.

ABSTRACT

FERREIRA, R.C. **“Descendants of a single prayer”**: Identities and Religiosities in Quilombo do Carmo/SP. 2022. Thesis (Doctorate in Social Sciences – Social Anthropology) – Faculty of Philosophy, Languages and Human Sciences, University of São Paulo, São Paulo, 2022.

The dynamics of identities and religiosities in a quilombola community form the keynote of this thesis. The empirical field is Quilombo do Carmo, located in São Roque/SP, from which, in the first chapter, the organization of time by religiosity will be analyzed, with considerations on popular Catholicism, meanings and senses of religious celebrations from the calendar devotional lived. In the second chapter, religiosity will be dealt with in its interface to the social constitution of the community, establishing reflections on the symbolic structures of/in the myth of origin and the ways in which religious attributes are based on kinship and affinity relationships. The third chapter reflects on the sociocultural constitution of the territory and the role of religiosity in the processes of territorialization, deterritorialization and reterritorialization that mark the trajectory of the community, characterizing the social production of a territoriality by religious activities that designate the configuration of devotional spaces. The quilombola issue is introduced in the fourth chapter, adding statements from the theories of identities, ethnicities, and minority rights, paying attention to the paradoxes of the processes of recognition of ethnic rights and the ways in which the quilombola ethnogenesis took place within the Carmo community. In view of this, the thesis is metaphorized to a patchwork quilt, an expressive artifact of the community, having in each chapter a patch whose theme is fundamental to the understanding of the identity dynamics that are sewn by religiosity. In other words, I follow the ways in which the logic of religiosity, in general, organizes temporality, kinship, territoriality and ethnicity; and how Nossa Senhora do Carmo, in particular, guides the constitution of the group's identity as ethnically singular. In the trope of the spinning wheel of social life, the loom continues to weave the ways in which the saint-mother-patron is both the axis of the origin of the community and of its permanence in that area. In the spindle, the understanding of the processes of construction of a quilombola identity and a quilombola territoriality that will have their foundations in what was already the motivic component of the existence and permanence of the social group: Nossa Senhora do Carmo. The thesis quilt weaves religiosity as a cultural system, structuring social organization, building sociabilities and solidarities, reciprocity and obligations, in a rationality that will also intertwine rights and the state when the quilombola issue begins. Therefore, I point out the narratives and actions that will lead to quilombola ethnogenesis according to the criteria of belonging to the group and, in this identity plot, the saint-mother-patron becomes the flag of struggle of the children, devotees, heirs and quilombolas of Nossa Senhora do Carmo, reconciling the generalities of the law with its couplets of belonging in a process that has the power to build a legal pluralism.

Keywords: Identity. Religiosity. Popular Catholicism. Quilombola Communities. Ethnicity.

RESUMEN

FERREIRA, R. C. **“Descendientes de una sola oración”: Identidades y Religiosidades en Quilombo do Carmo/SP.** 2022. Tesis (Doctorado en Ciencias Sociales – Antropología Social) – Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de São Paulo, São Paulo, 2022.

La dinámica de las identidades y religiosidades en una comunidad quilombola constituye la tónica de esta tesis. El campo empírico es Quilombo do Carmo, en São Roque/SP, a partir del cual se analizará en el primer capítulo la organización del tiempo por religiosidad, con consideraciones sobre el catolicismo popular, significados y sentidos de las celebraciones religiosas a partir del calendario devocional. En el segundo capítulo, se abordará la religiosidad en su interfaz con la constitución social de la comunidad, estableciendo reflexiones sobre las estructuras simbólicas del/en el mito de origen y las formas en que los atributos religiosos se fundamentan en relaciones de parentesco y afinidad. El tercer capítulo reflexiona sobre la constitución sociocultural del territorio y el papel de la religiosidad en los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización que marcan la trayectoria de la comunidad, caracterizando la producción social de una territorialidad por actividades religiosas que designan la configuración de espacios devocionales. El tema quilombola se introduce en el cuarto capítulo, agregando enunciados desde las teorías de las identidades, etnias y derechos de las minorías, prestando atención a las paradojas de los procesos de reconocimiento de los derechos étnicos y las formas en que se produjo la etnogénesis quilombola en este grupo social. Ante esto, la tesis se metaforiza a una colcha de retazos, artefacto expresivo de la comunidad, teniendo en cada capítulo un parche cuyo tema es fundamental para la comprensión de las dinámicas identitarias, que son cosidas por la religiosidad. En otras palabras, sigo las formas en que la lógica de la religiosidad, en general, organiza la temporalidad, el parentesco, la territorialidad y la etnicidad; y cómo Nossa Senhora do Carmo, en particular, orienta la constitución de la identidad del grupo como étnicamente singular. En el tropo de la rueda de la vida social, el telar sigue tejiendo los caminos en que la santa-madre-patrona es a la vez eje del origen de la comunidad y de su permanencia en ese ámbito. En el huso, la comprensión de los procesos de construcción de una identidad quilombola y una territorialidad quilombola que tendrán sus fundamentos en lo que ya fue el componente motivico de la existencia y permanencia del grupo social: Nossa Senhora do Carmo. La colcha de tesis teje la religiosidad como sistema cultural, estructurante de la organización social, construyendo sociabilidades y solidaridades, reciprocidad y obligaciones, en una racionalidad que entrelazará también los derechos y el Estado cuando llegue la cuestión quilombola. Por ello, señalo las narrativas y acciones que conducirán a la etnogénesis quilombola según el criterio de pertenencia al grupo y, en esta trama identitaria, la santa-madre-patrona se convierte en bandera de lucha de los hijos, devotos, herederos y quilombolas de Nossa Senhora do Carmo, conciliando las generalidades del derecho con sus coplas de pertenencia en un proceso que tiene el poder de construir el pluralismo jurídico.

Palabras clave: Identidad. Religiosidad. Catolicismo Popular. Comunidad Quilombola. Etnicidad.

RESUME

FERREIRA, R.C. **“Descendants d'une seule prière” : Identités et religiosités à Quilombo do Carmo/SP.** 2022. Thèse (Doctorat en Sciences Sociales – Anthropologie Sociale) – Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines, Université de São Paulo, São Paulo, 2022.

La dynamique des identités et des religiosités dans une communauté quilombola constitue le fil conducteur de cette thèse. Le champ empirique est Quilombo do Carmo, à São Roque/SP, et l'organisation du temps par la religiosité sera analysée dans le premier chapitre, avec des considérations sur le catholicisme populaire, les significations et les significations des célébrations religieuses du calendrier dévotionnel vécu. Dans le deuxième chapitre, la religiosité sera abordée dans son interface avec la constitution sociale de la communauté, en établissant des réflexions sur les structures symboliques du/dans le mythe d'origine et les manières dont les attributs religieux se fondent sur les relations de parenté et d'affinité. Le troisième chapitre réfléchit sur la constitution socioculturelle du territoire et le rôle de la religiosité dans les processus de territorialisation, de déterritorialisation et de reterritorialisation qui marquent la trajectoire de la communauté, caractérisant la production sociale d'une territorialité par des activités religieuses qui désignent la configuration des espaces de dévotion. La question des quilombolas est introduite dans le quatrième chapitre, agrégeant les théories des identités, des ethnies et des droits des minorités, en prêtant attention aux paradoxes des processus de reconnaissance des droits ethniques et à la manière dont l'ethnogenèse des quilombolas s'est déroulée dans ce groupe social. Compte tenu de cela, la thèse est métaphorisée en une courtépointe patchwork, un artefact expressif de la communauté, ayant dans chaque chapitre un patch dont le thème est fondamental pour la compréhension de la dynamique identitaire, cousue par la religiosité. En d'autres termes, je suis les manières dont la logique de la religiosité, en général, organise la temporalité, la parenté, la territorialité et l'ethnicité ; et comment Nossa Senhora do Carmo, en particulier, guide la constitution de l'identité du groupe comme ethniquement singulier. Dans le trope du rouet de la vie sociale, le métier à tisser suit les manières dont la sainte-mère patronne est à la fois l'axe de l'origine de la communauté et sa permanence dans ce territoire. Au fuseau, la compréhension des processus de construction d'une identité quilombola et d'une territorialité quilombola qui trouveront leurs fondements dans ce qui était déjà la composante motivique de l'existence et de la permanence du groupe social : Nossa Senhora do Carmo. Le quilt à thèse tisse la religiosité comme système culturel, structurant l'organisation sociale, construisant sociabilités et solidarités, réciprocité et obligations, dans une rationalité qui entremêlera aussi les droits et l'État lorsque surviendra la question des quilombolas. Dès lors, je signale les récits et les actions qui conduiront à l'ethnogenèse quilombola selon les critères d'appartenance au groupe et, dans cette intrigue identitaire, la sainte-mère-patronne devient le drapeau de lutte des fils, dévots, héritiers et quilombolas de Nossa Senhora do Carmo, réconciliant les généralités du droit avec ses distiques d'appartenance dans un processus qui a le pouvoir de construire le pluralisme juridique.

Mots clés: Identité. Religiosité. Catholicisme Populaire. Communautés Quilombolas. Ethnicité.

EPIGRAFE

SIMPLESMENTE CARMO

Por Valdir José Leite,
quilombola de Nossa Senhora do Carmo

Carmo,
Tão simples de se falar
Carmo,
Tão simples de se ler
Carmo,
Lindo de se ver

Uma comunidade formada
Pelas mãos sofridas de um povo guerreiro
Pela inocência das crianças
Das mulheres e dos homens sofredores

Povo que veio junto ao navio negreiro
Pela província carmelitana
Que se fez insana estes brasileiros.

Povo que lutou sofreu e chorou
Trabalhando e se dedicando pelos seus senhores.
Pagando dívidas de mais de vinte anos
La pro lado de bananal

Dividas que nem eram suas
Dividas que eram da santa
Pagaram com muito orgulho e sofrimento
Naqueles momentos sangrentos
Na época da escravatura.

A pé se foram
A pé voltaram,
Com aquele sorriso do lado
Sorriso de vitória

Pelos valores de uma terra,
Queriam que eles fossem embora,
A poder de fogo e chicotadas.
Mas resistiram neste chão,
Se escondiam na pedra balão
Pelo bem de seu viver.

Eram muitos hectares,
Hoje restam apenas alguns ares,
Para gente respirar,

São cercas que andam,
Documentos em branco
pelas mãos dos brancos
Fazem tudo o que quer,
Alteram o que desejam
Ganha fusca e se calam pelo bem material.

Ate hoje nos sofremos,
Sofremos com descaso
Dessa politica a toa
Que é uma vergonha,
Que só governa para os ricos.

Sem lazer
Sem nossas terras
Estamos aqui a mercê

Mas ta se acabando isso com a chegada da associação
Vamos ver ate quando eles vão resistir
Pois somos duro de cair
Não são vocês que vão nos derrubar não.

Nossa santa foi levada,
Não temos ideia de quem seja,
Foi manchete nacional,
Algo muito emocional,

Mas não me alarmo, senhora do Carmo.
Seus filhos te esperam, de coração.
Uma coisa ainda não se foi, a esperança,
Fé, amor,
E principalmente sua presença espiritual
Presença que incendeia qualquer um dos corações.

Agora estamos mais unidos do que nunca,
Já sabemos o que queremos,
O que foi nos retirados
Com documentos adulterados
As terras da senhora,
Minha nossa senhora
Mas sangue que jorra no chão nunca vai se apagar
Estamos aqui unidos para lutar

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ABIT	Associação Brasileira da Indústria Têxtil e de Confeção
ACP	Ação Civil Pública
ACRQNSC	Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Nossa Senhora do Carmo
ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ADI	Ação Direita de Inconstitucionalidade
AESP	Arquivo do Estado de São Paulo
AGU	Advocacia-Geral da União
ALESP	Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo
ALL	América Latina Logística
ANC	Assembleia Nacional Constituinte
CCR	Câmara de Coordenação e Revisão
CF-88	Constituição Federal de 1988
CMESP	Cúria Metropolitana do Estado de São Paulo
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNP	Centro Nacional de Perícia
CNTV	Comitê de Normalização Têxtil e de Vestuário
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CPC	Código de Processo Civil
DEM	Democratas
DOU	Diário Oficial da União
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FFLCH	Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
GTTV	Glossário de Terminologia Técnica de Têxtil e Vestuário
ICP	Inquérito Civil Público
IN	Instrução Normativa
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ITESP	Instituto de Terras do Estado de São Paulo
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MINC	Ministério da Cultura
MNU	Movimento Negro Unificado
MPF	Ministério Público Federal
NAOP	Núcleos de Apoio Operacional
PAE	Programa de Aperfeiçoamento de Ensino
PBQ	Programa Brasil Quilombola
PFDC	Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão
PFL	Partido da Frente Liberal
PGE	Procuradoria-Geral Especializada
PGR	Procuradoria-Geral da República
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PRM	Procuradoria da República no Município
PRSP	Procuradoria da República no Estado de São Paulo
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEPPIR	Secretaria Especial para Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SPPEA	Secretaria Nacional de Perícia, Pesquisa e Análise
STF	Supremo Tribunal Federal
STJ	Supremo Tribunal de Justiça
TRF	Tribunal Regional Federal
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
USP	Universidade de São Paulo

LISTA DE TABELAS

Tabela 01. Atividades religiosas anuais da vila do Carmo e arredores	161
Tabela 02: comparativo de celebrações à Virgem Maria, calendário litúrgico oficial da igreja e calendário da vila do Carmo, elaboração da autora	209
Tabela 03: comparativo de celebrações do calendário litúrgico oficial e do calendário do Carmo, elaboração da autora.	212
Tabela 04: síntese do mito de origem, elaboração da autora	256
Tabela 05: Votos dos ministros do STF na ADI 3239/2004, elaboração da autora	492

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: São Benedito. Fonte: campo.	64
Figura 02: cartaz que anuncia as atividades em louvor a Nossa Senhora do Carmo do ano de 2008. Fonte: campo.	98
Figura 03: cartaz que anuncia as atividades em louvor a Nossa Senhora do Carmo do ano de 2010. Fonte: campo.	98
Figura 04: parte destinada aos colaboradores no cartaz que anuncia a festa de Nossa Senhora do Carmo, 2013. Fonte: campo.	99
Figura 05: cartaz que anuncia as atividades em louvor a Nossa Senhora do Carmo do ano de 2010. Fonte: campo.	100
Figura 06: pátio da capela enfeitado, 2012. Fonte: campo.	102
Figura 07: pátio da capela enfeitado, 2012. Fonte: campo.	102
Figura 08: Nossa Senhora do Carmo na mesa. Fonte: campo, 2011.	103
Figura 09: Nossa Senhora do Carmo na mesa e Santa Ana no nicho, fonte: campo, 2012.	104
Figura 10: coral e banda na novena de Nossa Senhora do Carmo, 2011. Fonte: campo.	105
Figura 11: novena de Nossa Senhora do Carmo no interior da capela, campo, 2011.	108
Figura 12: Imagem do Sagrado Coração de Jesus em seu andor, campo, 2011.	109
Figura 13, a esquerda: saída da procissão do Sagrado Coração de Jesus, 15/07/2011	111
Figura 14, a direita: procissão do Sagrado Coração de Jesus, 15/07/2011	111
Figura 15, a esquerda: Nossa Senhora do Carmo segundo a iconografia religiosa oficial, conhecida no Carmo como Santa Carmem, que representa a Nossa Senhora do Carmo Santa-mãe nas procissões.	111
Figura 16, a direita: Nossa Senhora do Carmo, a santa-mãe	111
Figura 17: rota da procissão do sagrado coração de 15 de julho	112
Figura 18: Banda Santa Terezinha na procissão do Sagrado Coração, 2011	112
figura 19: trajeto a pé Vila do Carmo/Canguera, município de São Roque-SP. Fonte: google maps.	114
Figura 20: rota da procissão do encontro com a romaria, 16/07. Fonte: google earth.	115
Figura 21: Nossa Senhora do Carmo na credencia, Sant'Ana no nicho e Nossa Senhora das Graças chegada Fonte: campo, 2011	115
Figura 22: Nossa Senhora do Carmo no andor, 2010.	117

Figura 23: Nossa Senhora do Carmo no andar, carregada em procissão, 2011	117
Figura 24: Banda Santa Terezinha, 16/07/2011	118
Figura 25: rota procissão de 16/07, fonte: google earth	118
Figura 26: corredor formado no retorno da procissão em frente a capela, com Nossa Senhora do Carmo Ao centro e os festeiros a frente de seu andor, 2010	119
Figura 27: festeiras segurando a coroa de Nossa Senhora do Carmo, 2011	119
Figura 28: crianças-anjo entrando na capela de Nossa Senhora do Carmo para coroação, 2011	120
Figura 29: crianças-anjo sendo organizadas ao redor do andor de Nossa Senhora do Carmo, 2011.	121
Figura 30: crianças-anjo aguardando o momento da ‘chuva’ de pétalas de rosas, 2011	121
Figura 31: momento da coroação da imagem de Nossa Senhora do Carmo pela anjo moça, 16/07/2011.	122
Figura 32: Nossa Senhora do Carmo coroada pela anjo-moça, 2011.	122
Figura 33: Nossa Senhora do Carmo coroada, 2011.	122
Figura 34: distribuição de flores pela anjo-moça, 2011	123
Figura 35: cesto com escapulários que serão distribuídos, 2010	123
Figura 36: santinho, dona Maria Conceição do Carmo, 2013.	124
Figura 37: escapulário distribuído no dia de Nossa Senhora do Carmo, 2013, com as imagens de Nossa Senhora do Carmo e do Sagrado Coração de Jesus.	125
Figura 38: homens carregando o mastro, 16/07/2011	126
Figura 39: bandeira de Nossa Senhora do Carmo, 16/07/2011	126
Figura 40: menção ao capitão do mastro e alferes da bandeira, 2011	127
Figura 41: cruzeiro abrindo o cortejo do mastro, 2011	127
Figura 42: mulheres carregando a bandeira no cortejo do mastro, 2011.	127
Figura 43: homens carregando o mastro, 2011.	127
Figura 44: cruzeiro do pátio da capela ao lado do qual será feita a arriação, 2011.	127
Figura 45: banda Santa Teresinha tocando durante arriação do mastro, 2011	128
Figura 46: bandeira sendo acoplada ao mastro, 2011	128
Figura 47: arriação do mastro, 2011.	128
Figura 48: crianças participando da arriação do mastro, 2011.	129
Figura 49: mastro arriado, 2011	129
Figura 50: Nossa Senhora do Carmo coroada e Santa Ana no nicho do altar, 2011.	131
Figura 51: corredor formado pelas santidades em seus andores no interior da capela De Nossa Senhora do Carmo, 2011.	132
Figura 52: ruas da vila do Carmo no dia da festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010.	132
Figura 53: pátio da capela, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010.	133
Figura 54: rota romaria Vargem Grande Paulista a Vila do Carmo. Fone: google maps.	134
Figura 55: romaria trazendo os andores, festa grande, 2011.	134
Figura 56: cartaz que anuncia a festa de Nossa Senhora do Carmo e a romaria de Nossa Senhora das Graças, 2013.	135
Figura 57: distintivo da romaria de Vargem Grande Paulista a Vila do Carmo, 2012.	135
Figura 58: chegada da romaria de Vargem Grande Paulista na Vila do Carmo, 2010.	136
Figura 59: após receber a romaria, procissão até a capela de Nossa Senhora do Carmo, Festa	137

grande, 2010.	
Figura 60: chegada dos romeiros de bicicleta ao pátio, 2011	137
Figura 61: romeiros e andores acomodados no pátio, festa grande, 2011.	137
figura 62: saudações da comunidade Santa Cruz e Bom Jesus à comunidade do Carmo (ou melhor, à Nossa Senhora do Carmo), 2010.	138
Figura 63: saudações da comunidade do Carmo aos romeiros, 2010.	138
Figura 64: altar diante a capela para missa da festa grande, 2011.	138
Figura 65: autoridade religiosa celebrando a missa campal, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2012.	139
Figura 66: missa campal, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2012.	139
Figura 67: membros da Banda Santa Teresinha anunciando a grande procissão, Festa grande, 2011.	140
Figura 68: bandeiras e cruz que seguem na dianteira da grande procissão, 2011.	141
Figura 69: formação da grande procissão, 2011.	141
Figura 70: procissão, 2011	141
Figura 71: procissão e destaque ao andor do Divino Espírito Santo, carregado pelas moça-anjo, 2011	141
Figura 72: banda Santa Teresinha em procissão, anunciando o andor de Nossa Senhora do Carmo, 2010.	142
Figura 73: festeiros portando coroas, seguidos pelo andor de Nossa Senhora do Carmo, 2010.	142
Figura 74: rota da procissão, elaboração da autora via google earth	142
Figura 75: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010	143
Figura 76: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010	143
Figura 77: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010	143
Figura 78: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010	143
Figura 79: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010	143
Figura 80: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010	143
Figura 81: rota da procissão, com referência às paragens e figuras citadas anteriormente, elaboração da autora, fonte google earth.	144
Figura 82, a esquerda e figura 83, a direita, festa de Nossa Senhora do Carmo, corredor do retorno da procissão, 2011	144
Figura 82, a esquerda e figura 83, a direita, festa de Nossa Senhora do Carmo, corredor do retorno da procissão, 2011	144
Figura 84: banda Santa Teresinha adentrando o corredor de andores, 2011	145
Figura 85: festeiros e andor de Nossa Senhora do Carmo, grande procissão, 2011	145
Figura 86: andor de Nossa Senhora do Carmo ao centro do corredor de santidades, andores e devotos, 2011.	146
Figura 87: casais festeiros no momento da troca de coroas, diante o andor de Nossa Senhora do Carmo, 2010.	146
Figura 88: despedida do andor de Nossa Senhora do Carmo, antes de ser levado ao interior da capela, 2011	147
Figura 89: andores e santos organizados no interior da capela após a grande procissão, 2010	147
figuras 90 (a esquerda): roteiro seguido pelos fiéis no interior da capela, após a grande procissão, 2010	148
figuras 91 (a direita): roteiro seguido pelos fiéis no interior da capela, após a grande procissão,	148

2010	
figuras 92 (a esquerda):fiéis no interior da capela, após a grande procissão, 2010	148
Figura 93 (a direita):fiéis no interior da capela, após a grande procissão, 2010	148
Figura 94: interior da capela de Nossa Senhora do Carmo, após o dia da festa grande até o dia de Santo Elias, 2010.	149
Figura 95: interior da capela de Nossa Senhora do Carmo fora do período da epifania de julho, 2010	151
Figura 96: ano litúrgico oficial da Igreja Católica.	164
Imagem 97: representação em círculo do calendário religioso do Carmo com suas principais ocasiões, elaboração da autora	165
Figura 98: ano litúrgico da igreja católica.	169
Figura 99: ano litúrgico do Carmo em comparação ao ano litúrgico oficial da igreja católica, elaboração da autora.	169
Figura 100: calendário religioso do Carmo, epifania e advento, dois ciclos; elaboração da autora.	171
Figura 101: calendário religioso, tempos menores no interior dos dois grandes tempos, elaboração da autora.	174
Figura 102: são Benedito, campo, 2013.	176
Figura 103: São Benedito em seu andor, saindo para procissão, 2013.	177
Figura 104: meninas que levam a bandeira de São Benedito, Romaria de Vargem Grande a Vila do Carmo, 2011.	179
Figura 105: menino que leva a bandeira de São Benedito, romaria de Vargem Grande a Vila do Carmo, 2012.	179
Figura 106: calendário religioso, dois ciclos, com destaque ao carnaval, quaresma, semana santa e páscoa (em amarelo), elaboração da autora.	183
Figura 107: ciclo da páscoa segundo a liturgia católica, adaptação da autora.	186
Figura 108: violeiros de São Gonçalo, campo, 2010	202
Figura 109: crianças participando da dança de São Gonçalo, campo, 2010	202
Figura 110: momento das palmas, festa de São Gonçalo, 2010	203
Figura 111: momento de tocar, festa de São Gonçalo, 2010	203
Figura 112: duas filas da dança sendo formadas, festa de São Gonçalo, 2010	204
Figura 113: músicos que ficam a frente da fila, não podem dar as costas ao altar, São Gonçalo, campo, 2010	204
Figura 114: calendário religioso do Carmo, com seus dois Grandes tempos, elaboração da autora.	208
Figura 115: calendário religioso do Carmo, elaboração da autora.	210
Figura 116: calendário religioso do Carmo, com destaque aos quatro marcadores, elaboração da autora.	210
Figura 117, a esquerda, Nossa Senhora das Graças, campo	211
Figura 118, ao meio, Nossa Senhora do Rosário, campo.	211
Figura 119, a direita, Nossa Senhora da Conceição, campo.	211
Figura 120: calendário de festas no Carmo, elaboração da autora.	213
Figura 121: Nossa Senhora do Rosário, coroada, em procissão. 2012.	215
Figura 122: eu festeira e troca de coroas, no andor a imagem de Nossa Senhora do Rosário, 2012	216
Figura 123: eu festeira e troca de coroas de Nossa Senhora do Rosário, 2012	216
Figura 124: santo rosário adaptado às atividades no Carmo, elaboração da autora.	221

Figura 125: calendário de novenas no Carmo, elaboração da autora.	223
Figura 126: calendário de terços e rosários na vila do Carmo, elaboração da autora.	224
Figura 127: rota a pé entre a Vila do Carmo e o município de Bananal-SP, fonte: google maps.	241
Figura 128, a esquerda: Nossa Senhora do Carmo na iconografia oficial.	266
Figura 129, a direita: Santa Carmen na iconografia oficial	266
Figura 130, a esquerda: Santa Carmen na comunidade do Carmo	266
Figura 131, a direita: Nossa Senhora do Carmo na comunidade do Carmo	266
Figura 132: genealogia – descendentes de Feliz e Delfina.	277
Figura 133: árvore genealógica de Francelina	277
Figura 134: árvore genealógica de Carolina	277
Figura 135: árvore genealógica de Isidoro e Vicência	278
Figura 136: gráfico de parentesco, irmãs Benedita e Deolinda	278
Figura 137: genealogia, leopoldina	278
Figura 138: gráfico Paulo e Clemencia	279
Figura 139: genealogia de Umbelina.	279
Figura 140: genealogia Feliz e Delfina, cor da pele.	282
Figura 141: casamento de Hygino e Felicidade	287
Figura 142: genealogia/casamento Hygino e felicidade	288
Figura 143: casamento de Felipe e Adriana, 1861	288
Figura 144: casamento Adriana e Felipe	289
Figura 145: genealogia Gertrudes	289
Figura 146: descendentes de Maria Francisca e Galdino do Carmo	292
Figura 147: descendentes de Augusta do Carmo e Galdino do Carmo	292
Figura 148: descendentes de Galdino do Carmo	293
Figura 149: descendentes de Galdino do Carmo – até a geração atual	293
Figura 150: filhos de Esmereciana e vitorino	293
Figura 151: descendentes Esmereciana e Vitorino	293
Figura 152: descendentes de Henrique e Adriana	294
Figura 153: genealogia de Noé que é neto de Galdino e Augusta e tataraneto de Vitorino e Esmereciana.	295
Figura 154: genealogia Áurea, Madalena, Nair e Deodato, que são netos de Galdino e Augusta e tataranetos de Vitorino e Esmereciana.	295
Figura 155: Bento e José, que são bisnetos de Galdino e Maria Francisca, também bisnetos de Vitorino e Esmereciana	296
Figura 156: as redes genealógicas do casal Narcisa Rosa de Camargo e Euclides do Carmo	297
figura 157: Deodato (Rosa de Camargo do Carmo), casado com Malvina (Tavares do Carmo da Cruz)	297
Figura 158: genealogia de Salvador do Carmo	301
Figura 159: relações de parentesco e compadrio – salvador	302
Figura 160: genealogia Joaquim	302
Figura 161: porcina e Bertolino	303
Figura 162: compadrio e parentesco por Joaquim	303

Figura 163: gráfico de batizados, por décadas	304
Figura 164: o batismo das irmãs Maria [1618], Isolina [535] e Francelina [643], filhas de Maria Domingues do Carmo [522] e Artur Rosa de Camargo [521].	304
Figura 165: casamento Artur rosa de Camargo e aurora do Carmo.	305
Figura 166: relações de compadrio pelo batizado de benta e José.	306
Figura 167: compadrio cruzado Sofia e José e Frederico e Etelvina.	309
Figura 168: compadrio cruzado entre Verando e Serafina e Maria e Artur	310
Figura 169: parentesco e compadrio por Euclides do Carmo.	316
Figura 170: parentesco e compadrio por Áurea.	317
Figura 171: responsáveis pelos enfeites dos andores, festa de Nossa Senhora do Carmo, 2012	343
Figura 172: responsáveis pelos enfeites dos andores, festa de Nossa Senhora do Carmo, 2012	343
Figura 173: responsáveis pelos enfeites dos andores, festa de Nossa Senhora do Carmo, 2012	343
figura 171: projeção da antiga fazenda de Nossa Senhora do Carmo (o patrimônio das terras da santa, mais de 5 mil hectares) e A vila do Carmo atual (o miolinho das terras da santa com 16 hectares). Google earth, elaboração da autora.	350
Figura 172: o miolinho das terras da santa, a atual vila do Carmo ao redor da capela. Google earth, elaboração da autora.	350
Figura 173: rotas para a vila do Carmo, fonte: google maps	351
Figura 174: sinalização estrada do Carmo, com indicação de Estância Turística. Campo, 2014.	352
Figura 177: caminho para a vila do Carmo, google earth.	352
Figura 178: vagões de trem na ferrovia que circunda a comunidade, Carmo, 2013	354
Figura 179: principais pontos na vila do Carmo, google earth.	354
Figura 181: cemitério dos escravos, campo, 2012.	356
Figura 182: sala ao lado do altar central da capela, onde habitam os demais santos da devoção, campo, 2012.	357
Figura 183: sala ao lado do altar central da capela, onde habitam os demais santos da devoção, com destaque À imagem de Jesus coberta por um lençol branco, campo, 2012.	357
Figura 184: Nossa Senhora do Carmo da iconografia religiosa tradicional, ocupa lugar acima e a frente da capela, olhando para o pátio que, na ocasião da foto, era dia de festa. 2012.	358
Figura 185: interior da capela de Nossa Senhora Aparecida, Carmo, 2012	358
Figura 186: pátio da capela, visto de quem olha de dentro para fora da capela, no centro o cruzeiro de baixo, campo, 2012.	359
Figura 187: sede da banda santa teresinha, Carmo, 2012	359
Figura 188: cruzeiro de baixo, no pátio da capela de Nossa Senhora do Carmo, campo, 2012.	360
Figura 189: cruzeiro de cima, campo, 2012	360
Figura 190: principais pontos do cenário devocional da vila do Carmo, google earth, Elaboração da autora.	362
Figura 191: a esquerda, centro comunitário anexo a capela, ao fundo A sede da banda santa teresinha, Carmo, 2012	362
Figura 193: assembleia de deus, vila do Carmo, 2012	364
Figura 194: localização das igrejas na vila do Carmo, google earth, elaboração da autora	364
Figura 194: rota do vinho de São Roque, versão 2021.	364
Figura 196: região da vila do Carmo, com destaque aos condomínios que circundam, Google earth, elaboração da autora.	365

Figura 196: croqui da vila do Carmo, campo, 2009	366
Figura 197: área reconhecida pela FCP, 2000	367
Figura 197: genealogia Ananias e Gabriela	376
Figura 198: genealogia Artur e maria domingues	377
Figura 199: genealogia Edvigés e Honorata	377
Figura 200: genealogia José. Marcelino e Aniceta	378
Figura 201: genealogia Antônio de lima e Ana Lucrecia	378
Figura 202: genealogia Simplicia e Joaquim roque	379
Figura 203: genealogia Elias e Ana	379
Figura 204: genealogia adão e constância	379
Figura 205: genealogia Feliciano e faustina	379
Figura 206: parentela de galdino	380
Figura 207: área da antiga fazenda de Nossa Senhora do Carmo, 1932.	385
Figura 208. Mapa de 1932	387
Figura 209: mapa da fazenda do Carmo de 1932 apresentado e discutido com moradoras no contexto dos trabalhos periciais, 2009.	388
Figura 211: menina da parentela guarino, localizando no mapa onde estavam as terras de seus bisavós em 1932, campo, 2009.	392
Figura 212: condomínio patrimônio do Carmo, google earth	395
Figura 213: mapa de 1932, referencia a gleba 63	407
Figura 214: capelas do entorno da vila do Carmo, google earth, elaboração da autora	409
Figura 215: capela do Carmo, brotas, Aguassai, serrinha e Canguera, elaboração da autora fonte google earth.	410
Figura 216: capelas, em rede, partindo da capela de Nossa Senhora do Carmo, elaboração da autora, google earth.	410
Figura 217: capelas, polígono, em rede, elaboração da autora, fonte google earth	412
Figura 218: Nossa Senhora Peregrina, fonte: campo.	416
Figura 219: distintivo romaria 2013	423
Figura 220: trajeto procissão Carmo a Pirapora, fonte google maps, adaptação da autora.	425
Figura 220: saída da bandeira de Nossa Senhora do Carmo da capela, anunciando a procissão, 2013. Carregam a bandeira as netas do promesseiro inicial.	426
Figura 221: saída da bandeira com a imagem de Nossa Senhora do Carmo, a santa-mãe, e Bom Jesus de Pirapora, atrás Dona Cida Borba carregando uma imagem de Nossa Senhora do Carmo. Todas são filhas de seu Juca Maria de Borba, o promesseiro inicial. 2013.	426
Figura 222: Nossa Senhora do Carmo no banco de um dos carros que seguirá em romaria, 2013.	427
Figura 223, a esquerda: bandeiras da romaria em carros da procissão, 2013.	427
Figura 224, a direita: bandeiras da romaria em carros da procissão, 2013.	427
Figura 226: procissão da chegada da romaria do Carmo em Pirapora, 2013.	428
Figura 227: procissão da chegada da romaria do Carmo em Pirapora, Dona teresa do Carmo com Nossa Senhora do Carmo nos braços, 2013.	428
Figura 228: banda santa teresinha, procissão de chegada em Pirapora, 2013.	428
Figura 229: chegada da romaria do Carmo à igreja de bom jesus, 2013	429
Figura 230: bênção da romaria pelo padre, Pirapora, 2013.	429

Figura 231: Nossa Senhora do Carmo e bandeiras da romaria no Interior da igreja de bom jesus, Pirapora, 2013.	429
Figura 232: banda santa teresinha na praça do coreto, Pirapora, 2013.	429
Figura 233: banda santa teresinha tocando no coreto, 2013.	429
Figura 234: procissões, vila do Carmo, elaboração da autora.	432
Figura 235: são João menino	437
Figura 236: são João adulto, campo, 2013	437
Figura 237: meninos jesus de praga, campo.	442
Figura 238: bebe jesus na manjedoura, campo.	442
Figura 239: sagrado coração de jesus, campo	442
Figura 240: jesus com a cruz, campo	442
Figura 241: nossa senhora das dores	442
Figura 242: jesus morto, campo	442
Figura 243: senhor morto, coberto, ao longo do ano, na sala a esquerda do altar, campo.	443
Figura 244: convocação da primeira associação do quilombo do Carmo, 1999	449
Figuras 245: reconhecimento FCP, DOU, 2000	451
Figura 246: reconhecimento FCP, DOU, 2000	451
Figura 247: logomarca padrão do Selo Quilombola. Fonte: Manual Selo Quilombos do Brasil, BRASIL, 2010, p.12.	500
Figura 248: certidão de autorreconhecimento, quilombo do Carmo, FCP	509
Figura 249: lideranças da comunidade do Carmo, em reunião na ALESP, com representantes da CONAQ, ITESP, deputados, 2013	549
figura 250: Representante da comunidade do Carmo no INCRA, 2013.	549
Figura 251: representante da comunidade do Carmo no ato Em defesa dos territórios indígenas e quilombolas, avenida Paulista, Com representantes da CONAQ e do povo Guarani, 2013.	549
Figura 252: representante da comunidade do Carmo no ato em defesa dos territórios indígenas e quilombolas, avenida Paulista, Com representantes da CONAQ e do povo Guarani, 2013.	549
Figura 253: apresentação de projetos na escola, reunião com o prefeito e associação quilombola, 2013	553
Figura 254: representação do mito de origem, momento em que a imagem de Nossa Senhora do Carmo é encontrada pelos escravizados, 2013	554
Figuras 255: representação do mito de origem, Momento em que a imagem de Nossa Senhora do Carmo é encontrada pelos escravizados, 2013	554
Figuras 256: representação do mito de origem, momento em que a imagem de Nossa Senhora do Carmo é encontrada pelos escravizados e erguida aos céus , seguida da dança em louvor, 2013	554
Figuras 257: representação do mito de origem, momento em que a imagem de Nossa Senhora do Carmo é encontrada Pelos escravizados e erguida aos céus, Seguida da dança em louvor, 2013	554
Figuras 258: representação do mito de origem, momento em que a imagem de Nossa Senhora do Carmo é encontrada pelos escravizados, Seguida da dança em louvor, 2013	554
Figuras 259: representação do mito de origem, momento em que a imagem de Nossa Senhora do Carmo é encontrada pelos escravizados, seguida da dança em louvor, 2013	554
Figura 260: cartaz do 1o evento da consciência negra do Quilombo do Carmo, 2013	555
Figura 261: lideranças da comunidade do Carmo em evento da consciência negra na Câmara dos Vereadores de São Roque, com prefeito e vereadores, 2013	556

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	04
RESUMO	11
ABSTRACT	12
RESUMEN	13
RESUME	14
EPÍGRAFE	15
LISTA DE SIGLAS	17
LISTA DE TABELAS	18
LISTA DE FIGURAS	19
INTRODUÇÃO. A TECER UMA COLCHA-TESE (EM NOME DA SANTA)	30
1. <i>Enredar as costuras</i> : considerações iniciais	30
2. <i>A teia, a trama e a urdidura</i> : tema, problema e trajetória	41
3. <i>Os prumos, as entretelas e as tessituras</i> : métodos, técnicas e teorias	56
4. <i>Arremates</i> : questões étnicas no/do trabalho no/do campo	76
5. <i>Retalhos-capítulos</i> : estrutura da tese	85
CAPÍTULO I. OS DEVOTOS DA SANTA: TEMPORALIDADE E RELIGIOSIDADE	88
1. A epifania de Nossa Senhora do Carmo: sentidos e significados do/no <i>festar à santa-mãe</i>	88
1.1. “ <i>Vinde povo colher flores</i> ”: uma etnografia das festas de Nossa Senhora do Carmo	96
1.1.1. <i>Preparatório e Bastidores</i>	97
1.1.2. A novena de Nossa Senhora do Carmo, 07 a 15 de julho	103
1.1.3. O Sagrado Coração de Jesus, 15 de julho	109
1.1.4. Nossa Senhora do Carmo, 16 de julho	114
1.1.5. A Festa Grande de Nossa Senhora do Carmo	131
1.1.6. <i>Fecho e Acabamentos</i>	149
2. <i>Entre o oficial e o pagão</i> : catolicismo popular e calendário religioso	152
2.1. “ <i>Vamos se benze primeiro pra livra de zombaria</i> ”: catolicismo popular	153
2.2. “ <i>É que nem num santo rosário</i> ”: calendário religioso	159
2.2.1. “ <i>a gente é gente de reza</i> ”: temporalidades religiosas e sistemas simbólicos	176

2.2.1.1.. <i>Saravá São Benedito</i> : inícios e legados	176
2.2.1.2. Carnaval, Quaresma, Semana Santa: folias, resguardos e preceitos	183
2.2.1.3. <i>Senhora das Brotas e Salve Santa Cruz</i> : agrícola e auxílio	193
2.2.1.4. <i>Ora viva São Gonçalo</i> : cantos, danças e condutas	201
2.2.2. “ <i>a gente é gente de festa</i> ”: celebrações religiosas e temporalidades sociais	207
3. “ <i>Em torno da fé</i> ”: o papel da religiosidade no ordenamento do tempo social	226

CAPÍTULO II. OS FILHOS DA SANTA: ORGANIZAÇÃO SOCIAL E RELIGIOSIDADE

	232
1. Entre dádivas e dívidas: estrutura simbólica da/na origem da comunidade	232
2. O parentesco sagrado: atributos religiosos nas/das relações socioparentais	261
2.1. “ <i>A mãe é a santa</i> ”: ascendência e pertença	264
2.2. A irmandade de Nossa Senhora do Carmo	271
2.3. <i>As filhas da santa</i> e a notoriedade das mulheres	275
2.4. “ <i>A gente é gente da mesma gente</i> ”: parentelas e trocas matrimoniais	285
2.5. <i>Dar e receber, as bença e as criança</i> : batismos e compadrio	298
2.6. “ <i>Quem tem nome não morre pagão</i> ”: práticas nominativas	319
2.7. <i>Famílias de santo e santo de cabeça</i> : parentelas e trocas espirituais	323
3. <i>Santo de casa faz milagre</i> : obrigações e reciprocidades	336
4. <i>Filhos de Nossa Senhora do Carmo</i> : o papel da religiosidade no ordenamento das relações sociais	346

CAPÍTULO III. OS HERDEIROS DA SANTA: TERRITORIALIDADE E RELIGIOSIDADE

	349
1. <i>Do patrimônio ao miolinho</i> : a constituição sociocultural do território	349
2. <i>As terras de parentelas e as terras de santidades</i> : a produção de uma espacialidade sagrada	403
2.1. <i>Terra de preto é terra de santo</i> : territorializações	404
2.2. <i>Das capelas aos altares</i> : expropriações e reterritorializações	413
2.3. <i>Por entre andores</i> : romarias, procissões e apropriações do espaço (con)sagrado	418
2.3.1. São João e a natureza	435
2.3.2. Almas, <i>gente viva e gente morta</i>	438
2.3.3. Senhor Morto, <i>com Jesus ou com os outros</i>	441
3. <i>Terras de Nossa Senhora do Carmo</i> : o papel da religiosidade no ordenamento do território social	445

CAPÍTULO IV. OS QUILOMBOLAS DA SANTA: ETNICIDADE E RELIGIOSIDADE	449
1. A questão quilombola no Carmo, <i>primeira epístola</i> : conflitos e identidades	449
2. Os direitos das comunidades remanescentes de quilombos	465
3. A questão quilombola no Carmo, <i>segunda epístola</i> : desrespeitos e etnogêneses	495
4. A emergência do Quilombo do Carmo: etnicidade e territorialidade étnica	540
5. <i>Quilombo de Nossa Senhora do Carmo</i> : o papel da religiosidade no ordenamento quilombola	571
CONCLUSÃO: A VERTER UMA COLCHA-TESE (EM NOME DA LEI, EM NOME DA SANTA)	577
POSFACIO	586
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	595

1. ENREDAR AS COSTURAS: CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Um compromisso, científico e pessoal, de perquirir parte de um trabalho iniciado em 2008 foi a inspiração dessa tese. Nos anos de 2008 e 2009 realizei estágio no Setor Pericial do Ministério Público Federal (MPF), na Procuradoria da República no Estado de São Paulo (PR/SP), e fui agraciada pela minha então supervisora, Perita em Antropologia e Doutora em Ciências Sociais, Deborah Stucchi, com a oportunidade de colaborar nas pesquisas de um Laudo Pericial Antropológico, publicado como “*Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de Quilombo no Município de São Roque/SP*” (Stucchi & Ferreira, 2009). Essa atuação me abriu uma série de desafios e de aprendizados, que são os *fiões* a partir dos quais pude *tear* essa *colcha-tese*¹.

A Comunidade do Carmo, *pano de fundo*² das reflexões que serão aqui *tecidas*, está localizada no município de São Roque/SP, é um vilarejo derivado de uma ampla fazenda e dos escravizados que nela viviam, de propriedade da Ordem Religiosa do Carmo, ainda no século XVIII. Conformados “*herdeiros da santa*” ao longo do século XIX, seguiram na posse das terras após a abolição formal da escravatura. A partir de 1919 enfrentaram diversos atos de violência que visavam expulsá-los em definitivo da área. Desde então, foram expropriados de 99,72% do território tradicionalmente ocupado. Apesar disso, a comunidade se manteve em um diminuto reduto das terras imemoriais.

Essa é a Vila do Carmo, composta por 16 hectares onde estão aglomerados mais de mil moradores em centenas de casas distribuídas ao redor da capela de Nossa Senhora do Carmo. “*Em torno da fé no miolinho das terras da santa*” é a explicação nativa para permanência contemporânea do grupo naquela localidade e aqui a tomarei como elocução para *fiar*³ essa *colcha-*

1 A analogia entre a tese e uma colcha de retalhos será explicada em detalhes nessa introdução e, para fundamentá-la, faço uso de termos da costura, seguindo definições de manuais e glossários de terminologias da área têxtil e de vestuário, de acordo com as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) relacionadas à temática, por seu Comitê de Normalização Têxtil e de Vestuário (CNTV) e com as orientações da Associação Brasileira da Indústria Têxtil e de Confecção (ABIT). As nomenclaturas serão grafadas em itálico e explicadas em nota de rodapé na primeira vez que utilizadas, além de estarem condensadas em glossário ao final da tese. Assim sendo, por ora, ressalto que farei a conexão entre a colcha de retalhos enquanto substantivo feminino (“coberta de cama, trabalhada ou não, também usada para enfeitar janelas, sacadas e paredes; a que é feita pela união de pequenas partes de diferentes tecidos”) e também em seu sentido figurado (“diz-se de algo composto de partes dispersas”), disponível em <https://www.dicio.com.br/colcha/> acesso em 13/07/2021.

2 De acordo com o Glossário de Terminologia Técnica de Têxtil e Vestuário (GTTTV), o *pano de fundo* (*background*) é “base ou campo de tecido onde se evidenciam os motivos dos desenhos de decoração; cruzamento de fios; base às lansas de trama ou de teia”; disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 11/06/2021.

tese, a costurar pelos pontos⁴ e entrelaçar pelos fios⁵ da religiosidade, que alicerça a existência e a resistência dos “filhos da santa”, etnônimo que *enreda as tramas*⁶ das identidades e designa a pertença a “uma reza só”.

Para nos conduzir, *alinhavo*⁷ com uma metáfora, tal como as que tanto encantam nas leituras de Geertz (2011), em especial quando o autor refere-se à tapeçaria de seus próprios escritos⁸. Elenco um ícone representativo da Comunidade do Carmo: *a colcha de retalhos*⁹. Utensílio de origem incerta e presente em diversos ambientes, países e culturas, que possui contornos comuns em suas variadas manifestações, “uma espécie de invariante que a identifica: a junção de tiras ou retalhos unidos entre si, com ou sem aplicações, formando um tecido” (Ribeiro, 2002, p.16-17).

-
- 3 Fiar, nos termos de “reduzir a fio matéria têxtil; trançar ou entrelaçar fios; confeccionar tecidos com fios”. Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/fiar> acesso em 18/06/2021. Segundo o GTTV, “fiar; fiação; área têxtil responsável por sistematizar o conjunto de operações necessárias à transformação das fibras têxteis em fios; fiado; fibra têxtil ou filamento reduzido a fios prontos para tecer”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 18/06/2021.
 - 4 Costura: “ato, resultado ou efeito de costurar, unir duas ou mais coisas com linhas por pontos e agulhas, coser” (disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/costura> acesso em 20/06/2021). Na terminologia técnica, norma NP 3800, a costura é definida com “a aplicação de uma série de pontos ou tipo de pontos numa ou várias folhas de material” (Gomes et al, 2015). Pontos são “sistema de cruzamento de fios de teia e de trama, de acordo com um esquema pretendido, de forma a criar um tecido ou uma forma suplementar” (GTTTV, Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 18/06/2021). ou “o ciclo do entrelaçamento da linha no tecido através das agulhas ou outros elementos que formam a laçada. O tipo de ponto é a repetição do ponto em intervalos regulares” (Mariano & Rodrigues, 2009, p.07).
 - 5 Fio é o “conjunto de fibras ou de filamentos contínuos, estiradas e torcidas até alcançar as características desejadas – de espessura ou título, comprimento, resistência, etc – referente a finalidade a que se destinam, obtido pela transformação de fibras naturais ou químicas – artificiais ou sintéticas – através do processo de fiação”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 18/06/2021.
 - 6 Trama é “fio móvel, que em um tear se dispõe transversalmente em relação à teia”; ou ainda como “série de fios em sentido horizontal que, ao unir-se aos fios do urdume, forma o tecido plano. É a largura da tela”; Trama é composta pelos fios no sentido horizontal. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 18/06/2021.
 - 7 O alinhavo é um tipo de costura feita a mão, pela qual são unidas diversas peças entre si. Os pontos de alinhavo são grandes pontos costurados para temporariamente manter o tecido em determinado lugar. Uma costura provisória, porém fundamental para a finalização do trabalho. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021.
 - 8 A minha inspiração à colcha de retalhos tem origem no prefácio de *A Interpretação das Culturas*, onde escreve Geertz (2001): “quando um antropólogo, incitado por um editor atencioso, começa a reunir alguns de seus ensaios para uma espécie de exposição retrospectiva do que vem fazendo, ou tentando fazer, no período de quinze anos desde que terminou a graduação, ele enfrenta duas decisões dilacerantes: o que incluir e como tratar respeitosamente aquilo que é incluído. (...) tentar encontrar o desenho certo na tapeçaria dos seus próprios escritos pode ser tão desanimador como tentar encontrá-lo na própria vida; tentar tecê-lo *post facto* – ‘isso é exatamente o que eu pretendia dizer’ – é uma verdadeira tentação”.
 - 9 O método da colcha de retalhos (*patchwork* ou *piecework*) é o processo de costurar pedaços pequenos de tecidos a fim de fazer um bloco, um *quilt*, costura de *piece* ou *patch*, pedaços de tecidos costurados a outros para formar um bloco: remendos, retalhos, aplicações; disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021.

Assim sendo e *tricoteando*¹⁰ por construções e significações simbólicas, *firmo* um *ponto corrente*¹¹ nas *colchas de retalhos* feitas pelas mãos habilidosas e firmes de Dona Tereza, a quem dedico essa tese, da “*linhagem direta de Nossa Senhora do Carmo*”, neta dos escravizados Galdino e Augusta do Carmo, casal para onde a memória aponta a origem do grupo.

Dona Tereza do Carmo é nascida *Terezinha*, *xará* da santa homônima, mas seu prestígio parece não *ornar* com um nome no diminutivo, de modo que é conhecida e respeitada por todos como *Tereza*. Nascida *de parteira* em 1939, em casa e a poucos metros da capela de Nossa Senhora do Carmo, bem em meio às atividades religiosas mais importantes do ano, as festividades que marcam o mês de julho em louvor à padroeira: a *Epifania de Nossa Senhora do Carmo*, que será a *costura em cadeia*¹² a partir da qual conduziremos as *linhas*¹³ dessa *colcha-tese*.

Sempre que perguntada sobre sua data de nascimento, Dona Tereza responde com orgulho, considerando a proximidade entre o dia que viera ao mundo – 14 de julho – e o dia da *santa-mãe-padroeira* Nossa Senhora do Carmo – 16 de julho. Nos trabalhos periciais, encontramos a ata paroquial de batismo de Dona Tereza. Levamos a ela, que recebeu com emoção:

Terezinha. Aos dezessete dias domes de fevereiro [de 1940] em essa igreja matriz de São Roque, batizei e puz santos óleos a menina Terezinha, filha de Benedito do Carmo e Isolina do Carmo, nascida aos quatorze dias domes de julho do ano do senhor de 1939 no bairro do Carmo. Foram padrinhos seus José Benedito de Oliveira e Benedita da Silva de Oliveira. Para constar fiz esse assento. *Era ut supra*.

Quando minha caminhada junto ao povo do Carmo se iniciou, em 2008, Dona Tereza já era muito respeitada, embora não estivesse dentre a “*turma dos mais velhos*”, o grupo de apreço por primazia. Ela sempre foi referência por ser parte de uma outra “*turma*” de prestígio: a que organiza e conduz as atividades religiosas. Dona Tereza é capelã e puxadora de reza, seguindo “*dons*” herdados de suas antepassadas. Hoje ela é uma das mais velhas da vila, sua autoridade e importância só aumentam e os “*dons*” de suas ancestrais seguem em suas “*lidas*” e já foram transmitidos para suas filhas, netas e bisnetas.

10 “tecido ou malha resultante do entrelaçamento manual de um fio contínuo, pela utilização de duas ou mais agulhas”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021.

11 Ponto corrente é aquele que usa uma linha introduzida a partir de apenas um dos lados do material, também conhecido como ponto de segurança.

12 A Epifania de Nossa Senhora do Carmo abrirá o *capítulo-retalho primeiro* e nos amparará da mesma forma que a costura em cadeia opera na confecção de tecidos: “método para costurar peças menores em blocos em cadeia, conjunto ou seções, de maneira contínua”, disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 18/06/2021.

13 A linha é “o aviamento formado por um conjunto de dois ou mais fios têxteis, retorcidos entre si, utilizados para fins de costura ou bordado”. disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 28/06/2021.

*Pespontaremos*¹⁴ por esses temas ao longo da *colcha-tese*, passaremos nossos *firos* pelas “*turmas de prestígio*”, *teceremos* por “*dons*”, *entrelaçaremos* as atividades sagradas “*oficiais*” e “*pagãs*”, *enredaremos pelas tramas* do parentesco e por suas “*heranças*”. Por agora, *firmemos um ponto de luva*¹⁵ em um “*dom*” específico de Dona Tereza e que é também uma *herança* de suas antepassadas... de Martinha, Augusta, Isolina, Tomásia, Cesaria, Carmelina, Narcisa, Brazilia, Ermelinda (e tantas outras *filhas de Nossa Senhora do Carmo* que ainda irão *enlevar* essa *pesquisacostura*) e Tereza (que já passou para Maria que passou para Jenifer, e que passou para Vanessa que passou para Loren e para Eloah...) Pois bem, Dona Tereza é uma exímia costureira e é conhecida por suas belas *colchas de retalhos*. Em particular, por suas “*paredes de colchas de retalhos*”.

No passado, quando sua casa era de *pau a pique*¹⁶, a cada mês de julho em louvor à *santamãe* – completando mais um ano de vida seu em meio à *Epifania de Nossa Senhora do Carmo* – Dona Tereza trocava suas paredes, ou melhor, o revestimento delas, com *colchas* que costurava ao longo de todo o ano anterior. Ela conta como ia selecionando, com muito esmero, cada um de seus *retalhos*, dispondo-os meticulosamente para que, ao final, a composição estivesse harmônica e bem estruturada:

“*Cortava e escolhia retalho por retalho, um por um, pedacinho por pedacinho pra parede de casa, que era tudo de barro, daí ia emendando e fazendo a combinação e daí pregava na parede, ficava lindo, ficava que nem azulejo mesmo*”.

Dona Tereza me presenteou com uma de suas belas colchas e me contou alguns de seus métodos de confecção, que são absolutamente rigorosos e ordenados. Ao contrário do que o senso comum possa crer, uma *colcha de retalhos* não é feita pela junção aleatória de pedaços de pano. Todo o *planeamento*¹⁷ é feito minuciosamente, são criadas combinações, imaginados os desenhos.

Primeiro, é preciso definir o tamanho e o formato que a colcha terá, o que é determinante para a compilação e separação dos *remendos*. Depois, determinado um *pano de fundo* e então começa a seleção dos *retalhos*, de *tecidos e estampas* diversos. Mas nem tão diversos assim. É um trabalho acurado de *composição*, coordenando os *tecidos* e fazendo-os *ornar* com o *fundo* e entre si,

14 O pesponto (*topstitching*) é uma costura aparente, feita por cima do tecido, usada para unir ou para enfeitar.

15 O ponto de luva ou ponto de sujeição é um ponto pequeno, feito para prender tecidos e por isso é dado por cima. Serve também para fixação em bordados.

16 Pau a pique é uma técnica construtiva também chamada de taipa de mão que consiste no entrelaçamento de madeiras verticais fixadas no solo com vigas na horizontal, de bambu e amarrada com cipós, formando um painel perfurado que é preenchido com barro, formando a parede. Disponível em <http://www.ecoeficientes.com.br/taipa-de-mao-ou-pau-a-pique/> acesso em 28/06/2021. é um sistema, vale observar, bastante próximo ao ato da tecelagem.

17 Planeamento é um termo da tecnologia de confecção: “consideram-se os materiais, as máquinas de costura, os operadores, os sistemas, os métodos de produção e as técnicas de planeamento e controle da produção” (Gomes et al, 2005, p.130). Aqui, o planeamento de Dona Tereza envolve as etapas do planeamento dos retalhos, antes de começar a uni-los com a costura.

é um preparo que leva tempo, são meses reunindo “*um retalho aqui, outro acolá*”, organizando “*assim e assado*”, “*bolando antes na cabeça [como ficará] a colcha no final*”. A costura começará somente após terem sido, minimamente, arquitetados o *fecho* e o *efeito*¹⁸, o que segundo Dona Tereza:

“é gostoso de fazer, mas você não pensa que é fácil não. É um bocado de difícil. Pensa, você vai juntando e pensando e bolando e pensa que vai ficar bonito, mas daí depois você vê que não ficou. E aí? Ai volta e começa tudo de novo”.

Dona Tereza conta que os momentos de escolher e dispor os *retalhos* são os mais difíceis (pois tudo tem que “*ornar muito direitinho*”) porém são os mais agregadores e felizes. Nos tempos das *colchas-paredes* toda a família participava da *triagem*, seus filhos eram pequenos e a seleção das *tiras* era uma diversão que faziam todos sentados no chão “*até tarde da noite*” enquanto durava o querosene do lampião.

Quanto aos *tecidos*, alguns são mais apropriados, outros menos. No entanto, nem sempre Dona Tereza podia aplicar tal predileção aos *retalhos*, pois aproveitava *panos* já usados, recuperava *estofos*¹⁹, reaproveitava *falhes*²⁰ e reutilizava *fazendas*²¹. E ainda que não fosse possível selecionar os *tecidos* mais adequados para cada uma das *tiras*, o fundamental é a atenção e o cuidado com o peso dos fragmentos do *rebordo* e do *forro*²², que precisam estar equilibrados, de modo a não “*pendar pra lá ou pra cá*”. Assim sua técnica seguia ordenada e com “*muito asseio*”, dando a devida preferência aos panos “*mais encorpados*”.

Pois bem, selecionados os *retalhos*, é hora do *talho*: cortados de acordo com o tipo do *tecido*, ou melhor, segundo a “*vontade do tecido*”²³, conforme ela explica: “*tem uns [tecidos] que preferem de assim, outros tem que ser de borda, tem que conhecer bem certinho o que o pano prefere. Por que senão não dá certo se não respeitar o rumo do pano*”. Seguindo e *enfestando*²⁴

18 Fecho é um aviamento destinado a fechar roupas (botão, zíper, velcro, dentre outros). Aqui fecho é usado no sentido de Dona Tereza: como um esboço do trabalho final. Quanto ao efeito, consiste no “sistema de cruzamento dos fios que participam na composição de um tecido lavrado. Por extensão, motivo do desenho” (Leite et al, 2019, p.16).

19 estofó é um tipo de tecido, geralmente usado para revestimentos.

20 Segundo Dona Tereza, são panos mais grossos, “mais encorpados”.

21 fazenda é “Produto manufaturado resultante do entrelaçamento entre si de fios ou fibras têxteis, de forma ordenada ou desordenada”; Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 12/06/2021.

22 Rebordo e forro são, respectivamente, a parte de fora e de dentro da peça.

23 O corte na costura é uma das etapas primordiais e deve ser feito segundo normas ditadas pelo tipo do tecido: “ação de cortar um tecido seguindo com precisão os riscos feitos utilizando a máquina de corte adequada ao tecido a ser cortado”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 12/06/2021.

24 O enfeito é o “conjunto de folhas de tecido dispostas em camadas umas sobre as outras, obedecendo a uma metragem pre estabelecida para uma quantidade de peças que deseja cortar”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 12/06/2021.

pela urdidura²⁵, sempre com atenção à *ourela*²⁶, vemos que na *costura* os *panos* têm *rumo*, respeitar e seguir esse *rumo* é essencial para qualquer costureira. Assim como a vida, diante a qual também é preciso ter respeito e “*rumo certo*”, é o que aconselha Dona Tereza.

E também é fundamental que as *tiras* estejam bem *aparadas*, que a *linha* e a *agulha* estejam em *concordância*. Quanto às *linhas*, eu pergunto como escolhê-las: “*ah isso depende muito, tem que ver o pano, a agulha e o ponto*”. O mesmo se aplica às *agulhas*²⁷, que dependem da *linha*, do *ponto*, do *tecido*. São diversos os *tipos de agulha e de linha* e há meios para seleção: *linha e agulha fina* para casos de *tecidos mais leves*, *agulhas maiores em tecidos grossos* pois “*ela [a agulha] precisa passar sem forçar a linha*”, e se for elástico ou “*muito do fininho*” tem que ser *agulha de ponta fina* “*pra o ponto não saltar*”. Quanto aos *pontos*: “*vixe Maria*”, são as palavras de Dona Tereza diante à enormidade de possibilidades²⁸.

Independente do *ponto*, da *agulha* ou da *linha*, a *costura* deve seguir *cerzindo* pela *estendida*²⁹, ora *direito contra direito*, ora *direito contravesso*³⁰, “*bem direitinho e com firmeza no ponto, tem que ter a mão firme*”, dona Tereza orienta para que “*sai bom forrado*³¹”. Ainda assim, no caso das *colchas-paredes*, algumas das etapas eram ainda mais metódicas e Dona Tereza se envaidece de que ficavam perfeitamente *alinhadas*, porque era tudo “*muito bem medido*”: consideradas as margens com “*duas palmas a mais do tampo de assim e de assim*”.

Segue ensinando: “*é que nem colcha de pano caído*³²” no que diz respeito ao comprimento e à largura e, nestes casos, não recomenda os *panos* que sejam *pesados*. *Nas colchas-paredes-com-*

25 Urdume, urdidura ou urdimento é “o conjunto de fios dispostos no tear paralelamente ao seu comprimento por entre os quais passam os fios trama”, compreende os fios em sentido vertical. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 12/06/2021.

26 Orela é “cada lado do tecido”, que “se encontra no princípio ou no fim ou, por vezes, nas duas extremidades de um tecido, constituída pela volta dos fios de teia” (Leite et al, 2019, p.40). “Extremidade lateral (no sentido do urdume) e mais densa de um tecido, e que lhe serve de acabamento, conferindo-lhe resistência”, Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 12/06/2021.

27 São diversos os tipos de agulhas, normatizadas por classe variedade e numero, de acordo com “detalhes estruturais, que foram desenvolvidos com objectivos bem definidos e de modo a possibilitar a selecção da agulha mais apropriada para determinada aplicação” (Gomes et al, 2005, p.128).

28 Os tipos de pontos de costura são divididos em classes que obedecem critérios para padronização da nomenclatura. Ao longo dessa colcha-tese a referencia aos pontos será posta quando mencionados pela primeira vez.

29 “A estendida pode ser classificada de acordo com a direção do material relativamente à mesa ou de acordo com a direção do correr do tecido ou desenho em relação a uma das extremidades” (Gomes et al, 2005, p. 15).

30 ‘Direito contra direito’ é a expressão utilizada por Dona Tereza. Nos manuais encontrei também a referencia como ‘direito com direito’ que, ao perguntar à Dona Tereza, conclui se tratar da mesma técnica: sentido e direção opostas, adequado para tecidos e costuras simétricos. Como no caso anterior, trata-se de mesma técnica definida como ‘direito com avesso’, ‘direito contravesso’ – nos termos de dona Tereza – quando o sentido e a direção são únicas, adequado aos tecidos que tenham direção definidas, utilizada para verificar eventuais erros.

31 Forrado é tecido com uma teia e duas tramas (forrado por trama) ou duas teias e um a trama (forrado por teia). Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 12/06/2021.

32 Colchas de pano caído “compõem-se de três partes que formam um retângulo de comprimento e largura suficientes para cobrir totalmente a cama. A parte central apresenta largura menor ou igual à do tampo e comprimento suficiente para incluir as abas do pé da cama” (Brandão, 1967, p. 415).

janelas, Dona Tereza diz serem como *colchas com babados*³³, mas o segredo é o *arredondo do canto*, feito a partir de dobras num e noutro sentido até formar o *arquinho*, em seguida basta *rendilhar as sobras e costurar rebatido*³⁴ com *ponto reto*³⁵: “*Daí a beira tem que ser arrematadinha com a costura certa, tem que costurar primeiro avesso contravesso depois direito com direito e cortar bem rente*”.

Nas passagens entre os cômodos, vinham as *colchas-porta* que eram como as *colchas de palas*³⁶, mas exigiam “*um trato a mais*”, pois era preciso fazer um determinado *tampo* para “*ficar bonito dos dois lados*”. O truque do *tampo* é a *bainha*³⁷: *de invisível*³⁸ com o *arremate* “*em ziguezague*³⁹”, não apenas para embelezar (e, de fato, embeleza), mas para dar segurança na costura. Aqui precisava da *agulha de ponta arredondada* e “*o pulo do gato*” era a “*virada de agulha*”, isso “*pra não aparecer os avessos*”, “*era que deixava ainda mais bonito e ficava tudo muito bem certinho, que nem porta mesmo, você tinha que ver*”. Ela lembra, orgulhosa.

E então, seja qual seja a colcha, ainda vem o *viés*⁴⁰ que circundará toda a peça, é feito com um *tecido* escolhido “*a dedo*”, pois deve se harmonizar aos demais *retalhos* que, a essa altura, já formam um todo. O ideal é usar um *pano* claro “*pra ficar levinho*”. Mais uma vez, a aleatoriedade passa longe da técnica: todo o encadeamento envolve um acurado processo de definição do *pano*, tipo de *tecido*, *cores*, *estampas*, *cortes*, toda a preparação é detalhada e são feitos os *vincos* com o ferro “*bem quentinho*”⁴¹. Segue: *alfineta*, *alinhava*, *costura*, *embainha*, *vira o viés*, *pesponta*...

A *colcha* que é de *retalhos* mas que forma *caminhos* entre as *tiras*, por onde caminham *agulhas*, *linhas*, *pontos*, *dedos* e *mãos*, *anseios* e *momentos* da vida. Por onde passam *quereres* já que, segundo Dona Tereza, a escolha das melhores artimanhas e dos métodos mais adequados é sempre uma questão de intento: depende do que se quer realizar e da intenção de quem costura. Ela adverte ainda que, apesar da soberania da costureira e da versatilidade de suas possibilidades, há um preceito *lato* norteador, que é justamente o que dá consistência e solidez à costura: “*firmeza no ponto*, *firmeza na mão*”, dona Tereza ensina e relaciona, noutro *tropo*, à “*firmeza no coração*”.

33 As colchas com babados “apresentam tampo na medida da cama e os lados franzidos” (Brandão, 1967, p.416).

34 A costura rebatida ou inglesa é uma costura pespontada, fica aparente na finalização (Brandão, 1967, p.444).

35 O ponto reto é aquele que aparece como linha pontilhada no tecido (Gomes et al, 2005, p.16).

36 As colchas com palas são aquelas que apresentam “um tampo a medida da cama e aba lisa” (Brandão, 1967, p.417).

37 A bainha é uma dobra com costura na extremidade de um tecido ou de peça de roupa.

38 O ponto invisível é usado para fechar aberturas por onde é desvirada a costura (Gomes et al, 2005, p.16)

39 O ponto em ziguezague faz traçados indo e vindo no tecido (Gomes et al, 2005, p.16)

40 Viés é uma tira de tecido que circunda a peça, uma borda de segurança para evitar desgastes ou desfios, é cortada obliquamente com relação à trama e ao urdume.

41 Vincar, passagem a ferro ou prensagem; “aplicação de calor, vapor e pressão durante certo tempo para enformar ou vincar tecidos, roupas ou componentes nas formas geométricas ou eliminar vincos” (Gomes et al, 2005, p.100-101).

Pelos *quereres* das técnicas e constância das mãos que *cosem* transpassando as *veredas de retalhos* vemos o quanto a *costura* é um amálgama holístico, onde tudo conecta-se a tudo e do conjunto depende, onde se forma algo estável a partir de fragmentos oscilantes: um *acolchoado* duradouro feito no encontro de *tiras* fugazes. E nessa empreitada multifacetada, serenamente, a colcha se forma...

Vem a última averiguação para eventuais acertos ou incrementos: *remata*⁴², *arremata*⁴³ e *chuleia*⁴⁴. E “*dá até pra embelezar mais*”, diz dona Tereza e nos traz exemplos de como fazer misturando *linhas* e *pontos* e técnicas da *costura decorativa*⁴⁵. Os *quereres* prediletos elegidos por Dona Tereza para andejar pelos *caminhos das colchas de retalhos* são os *bordados*⁴⁶. Pergunto-lhe o porquê dessa preferência. A resposta vem em *alegorias e técnicas*⁴⁷:

“*ah, é gostoso passar (pelos caminhos dos retalhos) com a agulha de bordar, é como se a gente fosse viajando sabe. É como se passando por ali e por aqui a gente fosse indo, parando, vendo coisas bonitas em cada pedacinho. Daí a gente pode ir devagarinho, fazendo desenhinhos, dá pra fazer embebido, franzidinho, coloca cor que orna com a colcha, ou faz em cor mais fechada sabe. Vixe Maria, fica lindo demais*”.

E ia assim, de *retalho em retalho*, de *colcha em colcha*, entre uma e outra *Epifania de Nossa Senhora do Carmo*, Dona Tereza celebrando mais um ano de vida, louvando a *santa-mãe-padroeira*, trocando *suas paredes*, *afixando seus pontos* e *firmando sua fé*...

Hoje a casa de Dona Tereza não é mais de *pau a pique* e não existem mais *colchas-paredes*. Mas a *lida* pelos caminhos das costuras segue impassível. Agora de forma mais fácil, ela sempre faz questão de lembrar, já que tem seu *cantinho* com equipamentos e não precisa mais de querosene para o lampião: tem luz elétrica, *máquina de costura*, *tesouras*, *fitas*, *agulhas* e *linhas* das mais diversas, *colchetes* e *botões* de variados tipos, *carretilhas*, *furadores*, *enfiadores de agulhas*, *alfinetes*, *moldes*, dentre tantos *apetrechos* que me custa recordar seus nomes e funções. Porém, Dona Tereza lembra também que, a despeito das facilidades modernas, o “*dom da costura*” carrega seus truques e segredos, aprendizados que vem de “*herança*”, são as dádivas que nenhuma tecnologia pode proporcionar.

42 Rematar é retirar com uma tesoura manual as pontas de linhas. Também mencionado como retrocesso, quando feito em máquinas de costura.

43 Arrematar, também mencionado como condensar pontos, é finalizar a peça usando pontos ou nós.

44 Chulear é um acabamento: “ponto de costura na borda de um tecido para que não desfie; Pontear ou coser a ponto ligeiro a orla de um pano”, disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 11/06/2021.

45 “O uso principal desta costura é para efeitos decorativos, quando colunas simples ou múltiplas são efectuadas sobre uma ou mais camadas de tecido” (Gomes et al, 2005, p.41)

46 Bordado é trabalho executado com agulha, a mão ou à máquina, sobre um tecido base.

47 No excerto da fala de Dona Tereza é mencionada a técnica de embeber, às costuras de tecidos cortados em curvas, “uma franzida no tecido e então passar a agulha, o que também dá volume ao que se costura” (Santos, 2017, p.40).

Em *acabamento*⁴⁸, a composição das colchas de retalhos nada tem de aleatória. Muito pelo contrário, toda a sua feitura é metódica: inicialmente orientados fundo, tamanho e formato; determinantes para conduzir a seleção dos fragmentos, a quantidade de tiras e as combinações possíveis; depois vem *tecido, linha, agulha* e mais uma série de etapas e de ações até o *arremate*. E todo esse encadeamento passa por um coeficiente primordial: as mãos que costuram e, por conseguinte, os *pontos* que elas firmam.

Noutras palavras, uma colcha nunca será igual à outra, não só pelos *tecidos* e pelos *retalhos*, mas pelos *pontos* que ela carrega. Explica Dona Tereza que “*na costura é a gente que vai, é um pouco da gente*”. E mais, ela diz: “*é um pouco da gente e de como a gente tava naquela hora, naquele tempo, que vai na costura que a gente faz. Não tem como separar não*”. Ou seja, a *costura* também é uma mistura e as misturas, em alusão às dádivas em Mauss (2003), produzem sentimentos, amabilidades, reciprocidades, solidariedades, sociabilidades, disputas, contratos, dívidas, vínculos, valores, regras, preceitos, trocas materiais e espirituais.

Por *misturas* e *costuras* podemos pensar modelos de compreensão e interpretação de fenômenos sociais: “Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual da sua esfera e se misturam” (Mauss, 2003, p.212). Assim sendo e em alusão aos totens em Lévi-Strauss (1975, p.94⁴⁹), tomo as *colchas de retalhos* como “boas para pensar”. E sigo nessa *trama, entrelaçando fios, firmando pontos* diante de tantas *texturas*, misturas, dádivas, reciprocidades, experiências, aprendizados; honrando a confiança que me foi depositada pelo povo do Carmo, estimando Dona Tereza e seguindo, para uma boa escrita, os seus conselhos para uma boa costura: “*firmeza na mão*” e “*firmeza no coração*”.

48 Acabamento é a etapa de finalização da peça. Na tecnologia de confecção, a fase do acabamento inclui diversas operações: “nomeadamente as operações de rematar, revistar, passar a ferro ou prensar, dobrar e embalar” (Gomes et al, 2005, p.100). No *patchwork* é feito com manta acrílica, de espessura menor para trabalhos pequenos e mais delicados, de espessura maior em caso de trabalhos maiores ou pesados. Na costura há uma serie de pontos decorativos de acabamentos: ponto coroa, crescente, divisa, dominó, espinho, fagote, montanha, pluma, etc.

49 Nas palavras de Lévi-Strauss (1975, p.94): “Compreendemos enfim que as espécies naturais não são escolhidas por serem ‘boas para comer’ mas por serem ‘boas para pensar’”.

Cosendo e firmando pontos, com a devida licença poética (ou melhor, antropológica), peço *agô*⁵⁰ e levo as *costuras* a outros *pontos*: aos *pontos* das religiões de matriz afro-brasileira. Meu *agô* é motivado pelo respeito e também pelo fato de que esse cotejo é de minha responsabilidade, não decorre do campo empírico. Isto é, não se trata de algo que tenha sido desvelado pela etnografia, mas que me esclareceu pelas disciplinas que cursei no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo (USP), ministradas por meu orientador, Prof. Dr. Wagner Gonçalves da Silva⁵¹.

É que a *tecelagem* proposta nessa *colcha-tese entrelaça-se* por tantos *fiões* de religiosidade que esse *axé* se fez inexorável. Axé que é “força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. (...) é benção, cumprimento, votos de boa sorte, sinônimo de amém. Axé é poder” (Prandi, 1991, p.104), “força espiritual que reside na natureza (em objetos inanimados como pedras ou em animais e plantas) e representa o poder de realização e a dinâmica das entidades do candomblé” (Silva, 2005, p.136). Logo, valho-me dessa “força dinâmica, vitalidade” (Cacciatore, 1977, p.55) e *enfesto-me* perante aqueles *pontos* que permitem conexões e interações com as entidades:

ponto: cântico ou conjunto de sinais cabalísticos de cada orixá ou entidade com o qual é chamado ou identificado / lugar, morada de uma entidade, lugar onde ela está assentada / cântico enigma para ser decifrado no jongo. Do latim *punctum*; ponto cantado como letra e melodia de cântico sagrado diferente para cada entidade. É uma prece evocativa cantada que tem por finalidade atrair as entidades espirituais, homenageá-las quando descem e despedi-la quando devem partir. Assim, os pontos podem ser apenas de louvor aos orixás e entidades (pontos de abertura dos trabalhos) ou cantados com finalidade mágico rituais durante determinadas cerimônias (p. de abertura da gira, de bater cabeça, de defumação, de encruza, etc). Há pontos de incorporação (ponto de chamada) e para desincorporação (pontos de subida). Há gerais para as linhas (preto velhos, caboclos, exus, etc) ou para cada entidade particular (Cacciatore, 1977, p.225).

Do excerto supracitado vemos muitos pontos dentre os pontos: de abertura (abrindo uma sessão ou gira), de chamada (invocando as entidades a descerem), de defumação (para defumar o ambiente e os presentes), descarrego (para limpeza espiritual), de encerramento (agradecimento e pedido de licença para fechar a gira), de segurança (para proteção da sessão e dos presentes), de subida (para que as entidades retornem ao mundo astral). Há ainda os pontos que são riscados, autorizadores e direcionadores dos ritos, “sinais ideográficos feitos no chão, paredes ou tábuas de madeira, com um bastão de giz mineral (pemba) no intuito de atrair ou repulsar forças positivas ou

50 Agô: “pedir licença ou permissão; pedido de proteção para os guias” (Pinto, 1975, p.13); “pedido de permissão ou saudação a porta de uma casa” (Cacciatore, 1977, p.39).

51 Especialmente as disciplinas ‘Do Afro ao Brasileiro: Religião e Cultura Nacional’ e ‘Religiões Afrobrasileiras e os novos sentidos da diáspora no Atlântico Negro’, que cursei junto ao PPGAS/USP e as atividades de campo no âmbito do meu estágio supervisionado em docência do Programa de Aperfeiçoamento de Ensino (PAE) junto à disciplina ‘Do afro ao brasileiro: religião e cultura nacional’ ministrada aos alunos de graduação em Ciências Sociais/USP.

negativas (...) com a finalidade magística ou para identificar e qualificar a entidade espiritual incorporada presente no rito” (Solera, 2014, p.36)⁵².

Vemos, portanto, tantos *pontos* como numa *costura*, cada qual com suas especificidades e funções. Pontos que também me recordaram Abdias do Nascimento (1976, p. 50-51) em suas memórias do/no exílio, quando vê seus “místicos” no entusiasmo das lutas e também na pintura: “Tudo converge. Tudo é complementar. É nos pontos riscados e cantados que nasce a minha arte. Aí está a base de tudo. Nas encruzilhadas, nessa coisa que vai e vem, as contradições da vida ganham sentido e o nosso retrato vai tomando forma”.

Compartilho meus “místicos” igualmente nos ímpetos das lutas – almejando que essa *colcha-tese* possa servir à luta quilombola – e em vez de pintar como faz Abdias do Nascimento, sigo eu a *costurar*. *Firmo então pontos na fé e risco os pontos em nome da santa* e também em nome de uma justiça que se cumpra, em nome de um direito que respeite, como já pedia a multidão a Deus quando “num arrebatado de contrição, [Deus] quis mudar o seu nome para outro mais humano”, conforme revelado por José Saramago (1997⁵³):

[Deus] Falando à multidão, anunciou: “A partir de hoje chamar-me-ei Justiça”.

E a multidão respondeu-lhe: “Justiça, já nós a temos, e não nos atende”

Disse Deus: “Sendo assim, tomarei o nome de Direito”.

E a multidão tornou a responder-lhe: “Direito, já nós o temos, e não nos conhece”

E Deus: “Nesse caso, ficarei com o nome de Caridade, que é um nome bonito”.

Disse a multidão: “Não necessitamos caridade, o que queremos é uma Justiça que se cumpra e um Direito que nos respeite”.

(...) O Cristo do Corcovado desapareceu, levou-o Deus quando se retirou para a eternidade, porque não tinha servido de nada pô-lo ali.

Agora, no lugar dele, fala-se em colocar quatro enormes painéis virados às quatro direcções do Brasil e do mundo, e todos, em grandes letras, dizendo o mesmo:

UM DIREITO QUE RESPEITE, UMA JUSTIÇA QUE CUMPRA (Saramago, 1997, maiúsculo no original).

52 A pomba é “pó sagrado usado na purificação de ambientes. Giz utilizado pelas divindades da umbanda para riscar no chão os pontos (sinais) que as identificam (Silva, 2005, p.139).

53 Prefácio de *Terra*, 1997, projeto composto por livro de fotos de Sebastião Salgado, prefácio de José Saramago, CD com músicas de Chico Buarque, em prol da reforma agrária no Brasil. “O massacre de Eldorado dos Carajás completava um ano. Dezenove integrantes do MST haviam sido brutalmente assassinados pela polícia. Em abril de 1997, o fotógrafo Sebastião Salgado, o escritor português José Saramago e o compositor Chico Buarque lançam um livro/cd para relembrar o fato e marcar a importância da luta pelo chão: *Terra* (Companhia das Letras, 1999). As fotos de Salgado retratam de forma realista os assentamentos e a vida dos trabalhadores rurais. A introdução, a cargo de Saramago, é dura. Lembra das promessas não-cumpridas do governo brasileiro pela reforma agrária”. Disponível em <https://mst.org.br/2010/06/19/leia-prefacio-do-livro-terra-escrito-por-jose-saramago/> acesso em 01/06/2021.

2. A TEIA, A TRAMA E A OURELA: TEMA, PROBLEMA E TRAJETÓRIA

Sigamos tecendo, recordando que os *fios* no sentido do comprimento compõem a *teia*, os *fios* da largura são a *trama* e as *bordas* formam as *ourelas*, pensemos o tema e o problema dessa *colcha-pesquisa* e a minha trajetória por essas *costuras*⁵⁴. Com isso, *firmemos um ponto na tessitura*⁵⁵ dos direitos das comunidades quilombolas, sujeitos que emergem no cenário político e jurídico brasileiro a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 (CF-88).

É o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da CF-88 que prevê: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. O processo administrativo que envolve as etapas de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras quilombolas é regulamentado em nível federal pelo Decreto 4887/2003, sendo de competência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e conduzido conforme a Instrução Normativa (IN) 57 de 2009 desta autarquia⁵⁶:

A identificação dos limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos (...) a ser feita a partir de indicações da própria comunidade, bem como a partir de estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos, consistirá na caracterização espacial, econômica, ambiental e sociocultural da terra ocupada pela comunidade, mediante Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID).

Entrelacemos a urdidura dos direitos das comunidades quilombolas à Comunidade do Carmo, lembrando que a *tecelagem* consiste no *fiar* de dois conjuntos: *da teia e da trama*. É *da teia* que se parte, de seu rumo longitudinal, o substrato vem em *linha reta*. Porém, seguindo apenas esse rumo não é possível chegar a uma *textura*, são necessárias as perambulações transversais da *trama*. Assim, pelas *torções da roda do fiar da vida*, a Comunidade do Carmo emergiu como quilombola em 1999, antes da regulamentação do direito dessas comunidades em nível federal (a primeira ocorreu em 2001, a segunda em 2003).

54 Em síntese: “os fios no sentido do comprimento são conhecidos como fios de urdume, enquanto que os fios na direção da largura são conhecidos por fios de trama. As bordas do tecido no comprimento são as ourelas, que são facilmente distinguíveis do resto do material” (Pereira, 2010, p.35).

55 Tessitura é a “constituição de um tecido, textura” (disponível em <https://www.dicio.com.br/tessitura/> acesso em 30/06/2021), e também o “encadeamento entre as partes de um todo, organização, composição” (<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/tessitura> acesso em 30/06/2021).

56 Na IN 57/2009 fica regulamentado o procedimento administrativo para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades quilombolas, em suas fases de identificação e delimitação (arts. 8º a 10), publicidade (art.11), consulta a órgãos e entidades (art.12), contestações (arts. 13 a 15), análise da situação fundiária das áreas pleiteadas (art.16 a 22), demarcação (art.23) e titulação (arts. 24 a 26). disponível integralmente em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm acesso em 25/08/2021.

O Laudo Pericial Antropológico no qual colaborei foi elaborado pelo MPF, não pelo INCRA, e antes da normatização sobre o procedimental (a instrução da autarquia data de outubro de 2009 e o laudo foi concluído em julho de 2009). Essa ponderação é importante para situarmos a atuação no MPF no caso e, por conseguinte, as *ourelas* da minha chegada ao campo pois, conforme nos ensinou Dona Tereza, antes de selecionar *retalhos*, precisamos estabelecer um *pano de fundo*. Afinal, “a gente tem que saber o tecido que vai linhar, conhecer o pano que vai costurar”.

Cosendo nesse rumo, é preciso ter em mente que não cabe ao MPF a regularização fundiária de territórios quilombolas, mas sim ao INCRA, por força do art. 3º do Decreto 4887/2003⁵⁷, e devemos lembrar que o INCRA é uma autarquia vinculada ao Poder Executivo Federal. Já o MPF, embora seja frequentemente associado ao Poder Judiciário, não é parte de nenhum dos três poderes do Estado e, constitucionalmente, é uma instituição que se inclui nas “funções essenciais à justiça” (título IV, capítulo IV, seção I, CF-88⁵⁸), “instituição permanente, essencial à função jurisdicional do Estado”, tem em sua alçada a responsabilidade da “defesa da ordem jurídica, do regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis” (art. 127, *caput*, CF-88), e por ofício a “proteção dos interesses individuais indisponíveis, difusos e coletivos relativos às comunidades indígenas, (...) às minorias étnicas” e “outros interesses individuais indisponíveis, homogêneos, sociais, difusos e coletivos” (art. 6º, VII, a, c, d, Lei Complementar 75/1993)⁵⁹.

Desse comando constitucional façamos um *ponto de gancho*⁶⁰ para trazer a atuação do MPF na questão quilombola, legitimada pela função de “defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas” (art. 129, inciso V, CF-88) e, por conseguinte, das comunidades quilombolas e tradicionais. Para tanto, pode “promover o inquérito civil e a ação civil pública para proteção do patrimônio público e social, do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos” (art. 129, inciso III, CF-88). Esse *viés* levou o MPF a atuar junto a comunidade do Carmo e será retomado no *retalho-capítulo quarto*. No entanto, algumas considerações sobre esse assunto

57 Decreto 4887/2003. “Art.3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios”.

58 O título IV, “da organização dos poderes”, da CF/88 abrange o poder legislativo (capítulo I), o poder executivo (capítulo II), o poder judiciário (capítulo III), e em seguida trata das funções essenciais à justiça (capítulo IV), que não se vinculam a nenhum dos três poderes e dentre as quais estão o Ministério Público (seção I), a Advocacia Pública (seção II), a Advocacia (seção III) e a Defensoria Pública (seção IV).

59 O MPF “atua nas causas de competência da Justiça Federal sempre que estiverem em discussão bens, serviços ou interesses da União, de suas entidades autárquicas e empresas públicas federais. Também atua perante o Superior Tribunal de Justiça e o Supremo Tribunal Federal, em ações originárias ou que chegam a esses tribunais em função de recursos. Além disso, exerce a função eleitoral, atuando nos Tribunais Regionais Eleitorais e no Tribunal Superior Eleitoral” (Oliveira, 2021, p.14).

60 O ponto de gancho preenche espaços iniciais a partir de um molde elaborado previamente (Gomes et al, 2005).

devem ser feitas ainda aqui no *retalho introdutório*, como nossos *pontos pique*⁶¹ para assentar minha chegada ao campo e aproximação à temática.

Em 1999, com o ‘aparecimento’ de um quilombo no Carmo, foi autuado um Inquérito Civil Público (ICP)⁶² na Procuradoria da República no Município de Sorocaba/SP (PRM-Sorocaba), unidade do MPF que exercia jurisdição na cidade de São Roque/SP, onde se localiza a comunidade. O ICP tramitou entre 1999 e 2010 (no âmbito do qual foi produzido o laudo pericial antropológico em 2009⁶³) e nele o MPF atuava como *custus legis*, “fiscal da ordem jurídica” (art. 178, Código de Processo Civil CPC/2015) e defensor “dos interesses sociais e individuais indisponíveis” (art. 127, *caput*, CF-88), pautando-se em assegurar o direito ao acesso aos direitos, especificamente no que diz respeito aos direitos coletivos⁶⁴, difusos⁶⁵, individuais homogêneos⁶⁶ e indisponíveis⁶⁷.

No sentido que concebeu Arendt (1989, p.332) o “direito a ter direitos” é o direito de pertencimento de cada indivíduo ao todo, à humanidade e que “deveria ser garantido pela própria humanidade”. Contudo, ela coloca que “nada nos assegura que isso seja possível”. De fato, os direitos no âmbito formal ainda estão muito afastados do plano material – ao menos no que diz

61 O ponto pique é feito internamente em locais estratégicos à costura. No crochê é um ponto utilizado para dar volume à peça (Gomes et al, 2005).

62 A autuação “é o ato que consiste em dar existência material a um processo ou procedimento” e o Inquérito Civil Público (ICP) “É o procedimento interno instaurado pelo MPF para a investigação de danos ou ameaça de dano a bens de interesse difuso, coletivo ou individuais homogêneos. Geralmente o ICP é preliminar ao ajuizamento das ações civis públicas” (Oliveira, 2021, p.68-70). O ICP que tratava do Carmo era o 08123.001448/1999-15, PRM-Sorocaba/SP e que originou posteriormente a ACP contra o INCRA.

63 O laudo foi publicado como “Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de Quilombo no Município de São Roque/SP”, de autoria da Perita em Antropologia e Doutora em Ciências Sociais Deborah Stucchi, com o qual colaborei. Será referenciado ao longo dessa tese como Stucchi & Ferreira, 2009.

64 Direitos e interesses coletivos “são indivisíveis mas, ao contrário dos difusos, possuem destinatários determináveis, identificados por uma relação jurídica-base. Trata-se de interesse com dimensões metaindividuais, mas plenamente possível identificar-se a coletividade ou grupo de pessoas que são particularmente interessados. A lesão afeta — indivisivelmente — uma categoria, um grupo ou uma determinada classe de pessoas (médicos, empregados de uma fábrica, sócios de uma empresa, alunos de uma escola), não sendo extensiva a toda a comunidade. Ressalve-se que os interessados, diferentemente dos interesses difusos, não estão unidos por circunstância fática, mas por um vínculo comum de natureza jurídica” (Sousa et al, 2014, p.12).

65 Grosso modo, são aqueles que extravasam a esfera do indivíduos e englobam a coletividade. São aqueles em que “uma parcela indeterminada de pessoas, ligadas por uma mesma circunstância de fato, estão sendo atingidas nos seus direitos de natureza indivisível (...) São interesses indivisíveis, isto é, apenas admitem uma fruição, um aproveitamento coletivo, sendo seus interessados absolutamente dispersos, ou seja, não se exige entre eles nenhuma condição especial ou relação jurídica própria. A indivisibilidade e a dispersão alcançam proporções extremas, sendo impossível identificar quantos ou quais sejam os interessados. Os interessados são, portanto, indetermináveis” (Sousa et al, 2014, p.12).

66 “Os direitos individuais homogêneos são interesses divisíveis, que podem ser atribuíveis aos seus titulares. São (...) quantificáveis, sendo, portanto, seus titulares identificados e identificáveis. São em suma, interesses individuais, que possuem, uma característica peculiar, derivam de uma origem comum” (Sousa et al, 2014, p.12-13).

67 Direitos individuais indisponíveis são aqueles diretamente relacionados à pessoa e a sua personalidade como o direito à vida, à liberdade, à honra, à dignidade. Alguns desses direitos são tão importantes que a lei não permite a livre disposição deles por seu titular, porque sua proteção, na verdade, interessa a toda a coletividade. É o que se chama de direito indisponível (Oliveira, 2021, p.09-10).

respeito aos direitos das comunidades quilombolas – mas há vias que permitem abreviar essa distância, tal o caso dos laudos periciais antropológicos.

Seguiremos essa *costura* sobre os laudos periciais antropológicos pela Antropologia do Direito, ampliando o recorte da área para além das arenas jurídicas, *enovelando-nos* em “reflexões sobre a complexidade e as tensões existentes entre sistemas de obrigação sociais e o aparato legal, jurídico e estatal” (Schritzmeyer, 2012, p.263). Nessa *laçada* estamos tratando a Perícia Antropológica e, com ela, o tema do direito aos direitos, no sentido expandido da concepção de direito que nos faz olhar ao *tecido* sócio-simbólico da comunidade e nele *puxar os fios* dos “mecanismos de produção de normas” que lhes são próprios (Montero, 2012, p. 272).

Nesse *enfesto*, destarte, foi produzido o Laudo Antropológico da Comunidade do Carmo e, a partir dele, foi ‘constatado’ que o povo do Carmo era titular desses *tipos* de direitos – grosso modo, que estão sob a égide dos direitos humanos⁶⁸ e portadores das “perplexidades” que lhes são inerentes (Arendt, 1989, p.329). Então, a partir do laudo pericial ‘temos’/’concebemos’ o Carmo como ‘remanescentes das comunidades dos quilombos’, ‘em nome da lei’ (ou melhor, segundo os termos legais). Por enquanto, deixemos elementos do positivismo jurídico como um *ponto à espera*⁶⁹ e sigamos *a carreira*⁷⁰ pela (ir)racionalidade burocrática e seus procedimentais, já indicando um certo “estranhamento” do “aparente consenso que ronda os termos direito, direitos e justiça”, como recomendou Schritzmeyer (2012, p.262) que façamos no tema do acesso à justiça, nesse espaço da Antropologia do Direito.

Uma vez ‘elucidado’ que o Carmo era uma comunidade quilombola segundo os termos legais, o caminho esperável era que o poder público assegurasse seus direitos com a titulação das terras, tal como preconiza a CF-88 e demais normas. Conforme já *plissado*⁷¹, cabe tal mister ao Poder Executivo Federal que delegou ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) que, por sua vez, transferiu a incumbência ao INCRA. A despeito dessas descentralizações e desconcentrações tão caras ao direito administrativo⁷² – e que, via de regra, deveriam aprimorar a

68 “Direitos Humanos é uma forma sintética de nos referirmos a direitos fundamentais da pessoa humana, aqueles que são essenciais à pessoa humana e que precisa ser respeitada como pessoa. São aqueles necessários para a satisfação das necessidades humanas fundamentais (...) não é uma questão teórica, não é uma questão abstrata, é uma questão fundamental, reconhecendo na pessoa humana o valor essencial. Procurando construir o tipo de sociedade que realmente se respeite os Direitos, estaremos criando para nós e para todos um tipo de sociedade que baseie na justiça e só uma sociedade baseada na justiça pode viver em paz” (Dallari, 2020, p.01-04).

69 Os pontos à espera “são aqueles deixados numa agulha sem tricotá-los porque é preciso primeiro terminar um lado até retomar o outro lado da peça” (Manual Mon Tricot, 1991, p.06).

70 “o que chamamos de carreira representa os pontos reunidos numa só agulha. No tricô circular, a carreira também é chamada de volta” (Manual Mon tricot, 1991, p.30).

71 Plissado é o tecido ou a peça que tem dobras em toda a sua altura e permanentes, sob aspecto instrumental pode ser definido como series de pregas feitas num tecido (Kume, 2015, p.35)

72 A descentralização “ocorre quando qualquer um dos entes federativos exerce suas atribuições por intermédio de outras pessoas jurídicas. Em tais situações (...) não teremos hierarquia ou subordinação, mas sim mera vinculação

atividade administrativa do Estado e assegurar a prossecução do interesse público – nenhuma ação foi tomada no caso do quilombo do Carmo.

Diante tal morosidade/omissão, em 2010, o MPF interpôs uma Ação Civil Pública (ACP)⁷³ em face da União Federal, contra o INCRA por *obrigação de fazer*, ou seja, considerando o dever da autarquia em reconhecer os direitos da comunidade e o fato de que não pode se abster desse encargo: é o princípio da indisponibilidade do interesse público – que, aqui em *nossa trama*, são indisponíveis os direitos do povo do Carmo – e temos a responsabilidade civil estatal, por onde passa *nossa urdidura*. Noutros termos, trata-se do *poder-dever* de agir da administração pública⁷⁴ na aplicação do direito (na figura do INCRA) e também no *poder-dever* de defender o direito e fazer com que ele seja aplicado (na figura do MPF⁷⁵).

No *forro* da ACP, a partir de 2010, o MPF altera sua posição no cenário: não mais *custos legis*, agora como *parte*, representando a defesa dos direitos da comunidade do Carmo enquanto remanescente de quilombo, ainda que essa não tenha sido, explicitamente, uma demanda do grupo representado⁷⁶. Estamos no terreno da tutela coletiva de direitos, ou seja, a proteção dos direitos e interesses de grupos determináveis ou indetermináveis, abrindo a possibilidade de litigar em defesa de direitos coletivos e difusos o que, vale destacar, é um significativo avanço no sistema de justiça, tensionando a regra individualista segundo a qual apenas os indivíduos poderiam litigar pela defesa dos seus direitos (Cintra et al, 2007).

entre a pessoa jurídica criada e o ente federativo que a criou. pode ser feita de duas formas, sendo elas a descentralização por outorga (também conhecida como descentralização por serviços ou legal) e a descentralização por delegação (negocial ou por colaboração)” (Carvalho Filho, 2019, p.25).

73 A ACP “é uma ação destinada a proteger interesses difusos ou coletivos, responsabilizando quem comete danos contra os bens aí tutelados. Por meio da ACP, pede-se que os réus sejam condenados à obrigação de fazer ou deixar de fazer determinado ato, com a imposição de multa em caso de descumprimento da decisão judicial” (Oliveira, 2021, p. 67). a ACP impetrada pelo MPF contra o INCRA é a 0007250-19.2010.4.03.6110.

74 O poder-dever de agir refere-se ao direito público, considerando que “os poderes administrativos são outorgados aos agentes do Poder Público para lhes permitir atuação voltada aos interesses da coletividade. Sendo assim, deles emanam duas ordens de consequência: são eles irrenunciáveis; e devem ser obrigatoriamente exercidos pelos titulares. Desse modo, as prerrogativas públicas, ao mesmo tempo em que constituem poderes para o administrador público, impõem-lhe o seu exercício e lhe vedam a inércia, porque o reflexo desta atinge, em última instância, a coletividade, esta a real destinatária de tais poderes” (Carvalho Filho, 2019, p.25).

75 Constitucionalmente cabe ao MPF “zelar pelo efetivo respeito dos poderes público e dos serviços de relevância pública aos direitos assegurados nessa constituição, promovendo as medidas necessárias para a sua garantia” (art. 129, inciso II, CF-88). Pela Lei 7347/85, que disciplina a ACP de responsabilidade por danos causados a qualquer interesse difuso ou coletivo, o MP tem legitimidade para propor a ação principal e ação cautelar (Art. 5º, I), e a ação civil pode ter como objeto a condenação em dinheiro ou o cumprimento da obrigação de não fazer ou o cumprimento da obrigação de fazer (Art. 3º), tal qual o caso em análise.

76 Refiro-me ao instituto da representação tal como aplicável nos negócios jurídicos, como uma relação jurídica: a legitimação de agir por outrem, o representante que age em nome do representado, “envolve a noção de substituição da manifestação de vontade” (Rizzardo, 2005, p.431). Destaco, contudo, a previsão posta no art. 5º, § 1º da lei 7347/85: “O Ministério Público, se não intervier no processo como parte, atuará obrigatoriamente como fiscal da lei”. Ou seja, numa ou noutra posição, o MP se faz presente nesse tipo de ação judicial.

Pois bem, a trajetória da Comunidade do Carmo pelas lides judiciais será pormenorizada no *retalho-capítulo quarto*. Por ora, sigamos *pespontando* pelos *fiões* do laudo pericial antropológico. Esse estudo foi coordenado pela Perita em Antropologia do MPF, Deborah Stucchi, e tive a oportunidade de nele colaborar. Foi demandado no âmbito daquele ICP que tramitava desde 1999 na PRM-Sorocaba/SP, instaurado, grosso modo, para ‘avaliar’ a ‘condição’ da Comunidade do Carmo enquanto titular de direitos e, à vista disso, ‘rotulá-la’ (ou não) nos termos da lei como ‘remanescente das comunidades dos quilombos’.

A perícia se dedicou à compreensão da permanência contemporânea da comunidade, esboçando a reconstituição de sua formação, a descrição dos sucessivos movimentos que resultaram na perda das terras tradicionalmente ocupadas. Encalçando as dinâmicas dos processos de desterritorialização sofridos, rastreamos processos de territorialização e percorremos relações de parentesco. Trabalhamos com uma ampla base de análise, trouxemos dados antropológicos, etnográficos, históricos, socioeconômicos, fundiários; realizamos a caracterização do grupo e de sua territorialidade, sua trajetória histórica, suas relações sociais, a partir da memória, de documentos, de registros. Ocupamo-nos de diversas fontes de investigação que permitiram ‘provar’ a origem da comunidade e ‘enquadrá-la’ na legislação.

No entanto, paradoxalmente, no momento da entrega do laudo pericial que os reconhecia como quilombolas, os membros da comunidade do Carmo não se autorreconheciam como quilombolas. Ou seja, ainda que ‘rotulados’ como remanescentes de quilombo, uma identidade quilombola não emergiu. E nem emergiria assim como num passe de mágica. Ela está sendo construída. E estará continuamente sendo construída, considerando sua dinâmica (Barth, 1998), sua “fragilidade” e sua “condição eternamente provisória” (Bauman, 2005, p.22). As identidades serão, portanto, nossas *ourelas transversais*, movendo em contínuos processos de (re)formulação (Hall, 2006) na medida em que pertencimentos são construções sociais que “não tem a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis” (Bauman, 2005, p.17).

Coseremos (e muito) por essas *texturas identitárias* com os devidos e acurados *pontos* firmados na *base* da ratificação da Comunidade do Carmo como quilombola, tendo por *molde* a religiosidade⁷⁷. Aferiremos no *prumo* das identidades quilombolas, tendo-as não como ferramentas discursivas indivisas nem como uma classe mobilizadora una, pois não opera em um sentido absoluto que possa servir para representar todas as comunidades que assim se autorreconhecem. *Muito pelo avesso*, ainda que possa ser de comum teor no plano formal, não é indistinto o conteúdo

⁷⁷ O molde base (*template*) é a base a partir da qual se elabora outros moldes mais detalhados, um guia que permite trabalhos futuros numa mesma peça, de modo a aumentá-la ou diminuí-la, mudar suas formas e medidas.

no plano material. Dito de outro modo e diante da nossa *trama*, o dístico de quilombola outorgado ao povo do Carmo não *ornou* com a realidade da comunidade, ao menos não naquele *planeamento*.

Ainda assim, principiou um *dobrado* percurso, assemelhado ao *tricô* que requer o uso de duas *agulhas* a formar dois *pontos* distintos, cada qual com sua função e em dependência ao outro: *o ponto meia e o ponto tricô*⁷⁸. Esse duplo movimento do grupo avançou pelos rumos do macrocosmo jurídico e político dos direitos quilombolas e, noutra *laçada*⁷⁹, o impeliu a um *revir* aos seus microcosmos de pertencas: da religiosidade. Uma viagem da volta:

Viagem da volta (...) enunciação, auto reflexiva, da experiência de um migrante, transposta para os versos de Torquato Neto: desde que sai de casa, trouxe a viagem de volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora e assim comigo, minha própria condução (Pacheco de Oliveira, 1998, p.64).

Seguindo um pouco mais pela canção referenciada que inspirou Pacheco de Oliveira (1998) na reflexão sobre ‘viagens de volta’ e dinâmicas identitárias, é a música “Todo dia é D⁸⁰” que dá um verso notável à nossa *entretela*⁸¹: “*todo dia, santo dia, queremos, quero viver*”. Destaco, do excerto, em primeiro lugar a ideia de peregrinação que nos traz a expressão da ‘viagem de volta’, tão cara à religiosidade que nos ocupa e que trataremos com o devido *acuro* no *retalho-capítulo terceiro*, como processo social, para seguir os termos de Turner (2008).

Em segundo lugar, enfatizo a expressão “*todo dia, santo dia*” para *trançarmos*⁸² pelos sentidos da religiosidade no cotidiano da vida no Carmo, na marcação do tempo (*que coseremos no retalho-capítulo primeiro*), na organização das relações sociais, de parentesco e de afinidade (*que coseremos no retalho-capítulo segundo*), acercando-nos da definição de religião de Geertz (2011, p.67) como “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens” (e nas mulheres, conforme também *tricotaremos* pelo *retalho-capítulo segundo*).

Assim sendo, *bordaremos* pelas *veredas* seguidas pelo povo do Carmo nos cosmos múltiplos da religiosidade e das identidades, que nos conduzirão ao longo de toda essa *colcha-tese*. Será no *retalho-capítulo quarto* que enfrentaremos a compósita *tecedura* das etnogêneses, tomadas como “processos de emergência social e política dos grupos tradicionalmente submetidos a relações de

78 O ponto meia e o ponto tricô são os pontos de base no tricô como técnica, “o ponto meia usa o fio atrás da agulha direita e a agulha é introduzida da esquerda para a direita no primeiro ponto da agulha esquerda (...) o ponto tricô com o fio na frente da agulha direita, introduzindo-a da direita para a esquerda no primeiro ponto da agulha esquerda” (Manual Mon tricot, 1991, p.23).

79 “Fazer uma laçada é passar o fio sobre ou em volta da agulha direita antes de tricotar um ponto. A laçada acrescenta um ponto ao do trabalho em curso” (Manual Mon tricot, 1991, p.16).

80 Na versão original de Torquato Neto: “desde que sai de casa trouxe a imagem de volta gravada na minha mão, enterrada no umbigo, dentro e fora assim comigo, minha própria condução, todo dia santo dia queremos, quero viver”.

81 Entretela é um material usado para endurecer o tecido, considerada como um tipo de aviamento de reforço.

82 As tranças, também referidas como cordas, tem por base um cruzamento de pontos (Manual Mon tricot, 1991)

dominação” (Bartolomé, 2006, p.39); daqui *puxamos* os devidos nexos de violências e de subjugação que são também *pano de fundo* aplicável à nossa *trama*, considerando a situação de vulnerabilidade das comunidades quilombolas em geral, do Carmo em particular.

*Ponto atrás*⁸³ sigamos *cosendo pela carreira* do laudo antropológico, na *textura* dos direitos quilombolas. Aqui *afixemos* um novo *ponto de alinhavo*, com o mesmo intuito que tem numa *costura*: são os pontos maiores dados para manter camadas de tecidos juntas, ainda nas etapas preparatórias que, embora não sejam obrigatórios, são fundamentais, evitando os possíveis e comuns deslocamentos que poderiam *enviesar* a peça.

Alinhavo, portanto, que antes de iniciar a trajetória acadêmica, minha caminhada já era composta por dois anos de estudos circunstanciados realizados no âmbito dos trabalhos periciais, cujo resultado foi um laudo antropológico extenso, que permitiu o conhecimento de um sujeito de direito e ensejou uma ação judicial, igualmente extensa, para o devido reconhecimento do direito a esse sujeito. A despeito disso, a *tessitura* fática era *sui generis*: víamos um quilombo do Carmo no âmbito formal, mas não víamos quilombolas do Carmo no âmbito material. Diante desse *novelo*⁸⁴, *pesponte* um problema de pesquisa.

Logo após a conclusão do laudo pericial, em julho de 2009, escrevi o primeiro projeto para seleção de mestrado em Antropologia Social junto ao PPGAS/USP, para ingresso em 2010. O que ponderei inicialmente partiu da constatação de uma ‘situação identitária’ de devoção, num quadro de ‘descendência’ de Nossa Senhora do Carmo, historicamente construída e que, naquela ocasião, era posta defronte uma ‘situação identitária’ de ex-escravização, num quadro de descendência de escravizados. Noutros termos: situação identitária de devoção *vs.* situação identitária de ex-escravidão; quadro de descendência de Nossa Senhora do Carmo *vs.* quadro de descendência de escravizados.

Foi o que *carreou* minha hipótese: eu via a chegada das terminologias jurídicas e dos procedimentos administrativos de reconhecimento de direitos quilombolas que, aparentemente, não se *amoldavam* àquele *pano de fundo*, não se *ajustavam* ao componente fundamental daquela *colcha de retalhos* que se pautava, ao que tudo indicava, na religiosidade. Pois no cotidiano da comunidade

83 Ponto atrás é utilizado com mais frequência em bordados, mas também tem importância fundamental no processo de costura das colchas de retalhos. Grosso modo, tem como função traçar as linhas do desenho a ser bordado, o caminho a ser costurado, ele orienta o contorno do produto final, demanda que a agulha seja introduzida no mesmo lugar onde se firmou o primeiro ponto, daí a importância de sua precisão.

84 Novelo no sentido de emaranhado de fios e também no sentido figurado de “enredo; coisa emaranhada, confusão” (disponível em <https://dicionario.priberam.org/novelo> acesso em 03/07/2021).

a escravização de seus antepassados era sabida, mas pertencia a um passado muito distante e que, ao que parecia, pouco importava.

Até então, descender de escravizados não era algo que devesse, por algum motivo, ser lembrado. Não nos esqueçamos que nessa lembrança está também o peso dos 350 anos de escravização, das desigualdades raciais da contemporaneidade, do racismo, da colonialidade do poder (Quijano, 2005). E dentre o povo do Carmo não havia o autorreconhecimento como ‘remanescente de quilombo’, embora pudéssemos encontrar a autodesignação como ‘descendentes de escravizados’. Eu perguntava: “*Vocês são quilombolas?*”. “*Não*”, respondiam, “*aqui não tem quilombola*”. Mas se a pergunta mudava, trocando a palavra ‘quilombola’ por ‘escravizado’ a resposta vinha: “*meu avô era escravo*”, “*minha bisavó era escrava*”, “*pagou a dívida da Santa*”, “*veio do Bananal no cesto*”, dentre outras menções similares.

Faço aqui um *ponto de entremeio*⁸⁵ sobre os termos ‘escravo/escrava’, supracitados por serem colocações dos interlocutores e interlocutoras da pesquisa. Somente nessas situações de fala nativa é que serão utilizados. Do contrário, o termo será ‘escravizado/escravizada’, seguindo o “percurso discursivo da conquista da liberdade” que acompanha a substituição do termo ‘escravo’ pelo termo ‘escravizado’ (Harkot-de-la-Taille & Santos, 2012, p. 02), e de modo a marcar a situação imposta da escravização e o fato de que “O homem nasce livre até que alguém o escravize. Portanto, o próprio conceito [escravidão] está errado. O correto é escravizado, não escravo. Não há uma categoria de escravo natural” (Munanga, 2010, p.01).

A legislação também não faz uso dos vocábulo ‘escravo’ e ‘escravizado’: o artigo constitucional menciona ‘remanescentes das comunidades dos quilombos’ (Art. 68 do ADCT/CF-88), o decreto federal o repete e alude a grupos étnico-raciais com “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (art. 2º, *caput*, Decreto 4887/2003). As demais normas conservam a definição, alterando um ou outro termo mas mantendo a significação, conforme se vê a seguir pela citação de legislações federais (com grifos meus)⁸⁶:

Aos **remanescentes das comunidades dos quilombos** que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos (Art.68 ADCT/CF-88).

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins desse decreto, os **grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição**, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com **presunção de ancestralidade negra** relacionada com a **resistência à opressão histórica sofrida** (Art. 2º, Decreto 4887/2003)

85 O ponto de entremeio é usado para junção de partes de tecido.

86 Cito e trabalho na tese apenas com legislações e normas federais, mas vale destacar que alguns estados também legislam sobre a temática dos direitos quilombolas. São cinco constituições estaduais que trazem em sua redação os direitos territoriais das comunidades quilombolas: Bahia, Goiás, Maranhão, Mato Grosso e Pará. Há estados que positivaram leis e decretos que abrangem direitos quilombolas, direta ou indiretamente.

Para fins desta Portaria, consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos os **grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto-atribuição**, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com **presunção de ancestralidade negra relacionada com resistência à opressão histórica sofrida** (Art. 3º, Portaria 06/2004/FCP)

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos **étnico-raciais, segundo critérios de auto-definição**, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, **com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida** (Art. 3º, IN 57/2009/INCRA)

Não obstante o que destaquei em grifos nos textos legais supra, sobre a autodefinição de quilombola ser feita pelo próprio grupo, no *novelo* de nossa *trama* eu notava um certo encargo, ainda que velado, (im)posto à Comunidade do Carmo: para que tivesse acesso aos direitos dos quilombolas deveria ‘manifestar-se’ como quilombola, como se houvesse um determinado ‘selo quilombola’ a ser ostentado que, em agravante, seria condicionante para acesso aos direitos. Conquanto, lá no *pano de fundo*, não se via o povo do Carmo manifestar os sinais pressupostos da quilombolidade. E agora? Sem selo, sem direitos?

*Sigamos cingindo*⁸⁷. Conforme *já alinhavado*, foi no decorrer dos trabalhos periciais que a religiosidade do grupo aflorou como um tema de pesquisa. Essa religiosidade, com *traços* do que pode ser chamado de catolicismo popular (*pespontaremos no retalho-capítulo primeiro*), permeia e perpassa os múltiplos âmbitos da vivência cotidiana do povo do Carmo. Era a religião um marcador relevante, colocado e vivido pelo próprio grupo e, presumia eu, que por ela eram conformados o tempo, as relações de parentesco, a territorialidade, as identidades.

Por isso, se fez como o *tecido* diante o qual propus *drapear*⁸⁸ as construções identitárias e *plissar* os diacríticos de pertencimento de uma comunidade que, muito antes de ser quilombola, já era ‘*da santa*’. *Segui. Adensei a trama e me enredei*, pelas veredas que me eram desveladas pelo “*povo da santa*”. Ou seria a própria *santa* que orientava *a roda a tear* por esses *pregos* e

87 Cingir “apertar uma coisa em roda, ligar, atar; rodear, cercar; ornar em roda”. <https://dicionario.priberam.org/cingir> acesso em 13/07/2021.

88 O drapeado é um recurso construtivo da modelagem, “um efeito de adição de tecido/sobra no processo de realização da modelagem, em uma determinada região” (Spaine, 2016, p.42).

*caminhos*⁸⁹, segundo a *vossa vontade*⁹⁰? O que sei é que a religiosidade *despontava* como o eixo a partir do qual eu poderia *empeçar* minhas *costuras* e análises.

Inserida no PPGAS/USP e com a pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) nos anos de 2010 e 2011, *esquadrinhei* as atividades religiosas do calendário anual seguido na vila do Carmo e em seus arredores, direcionando meus *pontos* às festas, orações, novenas e procissões, no intento do que ensinara Geertz (2011, p.66) para o estudo da cultura: “adquirir uma familiaridade operacional com os conjuntos de significados”. Assim *fiei-me* na religiosidade, peregrinei etnograficamente, buscando a semântica dos símbolos e as explicações que lhes são dadas pelos seus portadores (Turner, 1974, p.24), *ponteando* os “usos dos símbolos” e os “símbolos em uso”, a *cerzir* pelas dimensões simbólicas da ação social (Geertz, 2014, p.73).

Eu ponderava ante a Nossa Senhora do Carmo, a “*santa-mãe*”, e seu papel nas regras de pertencimento que marcam as balizas sociais da comunidade que, não obstante as expropriações territoriais, configurava-se ainda a partir de uma espacialidade singular e de um sistema de organização *sui generis*. Quiçá por esses *matizes*⁹¹ poderia eu *amanhar* tantas *laçadas* aos instrumentos basilares e à análise científica antropológica: os “recursos simbólicos”, portadores de significados, doadores de sentidos, aqueles a partir dos quais os “indivíduos se viam como pessoas (...) como participantes de uma forma de vida social” (Geertz, 2001, p.25).

Arremetei-me pela organização social da comunidade, nas *bainhas* de suas identidades, *trançando* construções e critérios de pertenças, *rematando* relações pautadas na religiosidade e *arrematando-as* por representações genealógicas, de afinidade, nas redes de reciprocidades societais e territoriais. *Costurei* uma análise sobre as manifestações de caráter sagrado e cosmológico, *em cadeia* aos demais âmbitos da vida vivida pela/na Comunidade do Carmo, mantendo-me guiada no/pelo trabalho de campo, era nele que fazia meu *fio de prumo*⁹².

Prosseguia a pergunta e o *viés*: como se *entrelaçariam os fios de trama* das normas constitucionais com *os fios de teia* da realidade empírica? Se é que eles se entrelaçariam. E

89 O tear de pregos é um dos modelos mais populares de tear, composto por pregos em todas as faces e ideais à confecção dos pontos em tela. Os pregos orientam o caminho das linhas no ato do tear, daí a analogia com os caminhos da pesquisa.

90 Essa foi, inclusive, uma sugestão ‘nativa’, e é a explicação mais frequente para quaisquer acontecimentos: a *vontade da santa*, conforme também *pontaremos* com detalhes ao longo da *colcha-tese*.

91 Matiz como “conjunto de cores diversas bem combinadas; cada uma das gradações de uma cor; variedade de colorido” disponível em <https://dicionario.priberam.org/matiz> acesso em 13/07/2021

92 Fio de prumo como instrumento usado como ferramenta de alinhamento das quatro direções no Egito Antigo “Para alinhar as pirâmides, a linha que apontava para o céu tinha que ser projetada no solo através do uso do fio de prumo. O fio de prumo é constituído por um fio de nylon e por um peso de chumbo suspenso na sua extremidade inferior. Este é usado na construção civil para verificar a verticalidade (aprumo) de um elemento construtivo (pilar, parede e aresta)”. Disponível em [https://www.infopedia.pt/\\$fio-de-prumo](https://www.infopedia.pt/$fio-de-prumo) acesso em 13/07/2021.

enquanto eu *tecia* a pesquisa pelos *fiões* da religiosidade, observava um *embaraço de cordões*: era um grande *novelo* com *nós embolados*. Eram tensões. Conforme caminhava com o mestrado, inferia sobre os processos de construção identitária do povo do Carmo em torno do vínculo com Nossa Senhora do Carmo e ia firmando meus *pontos* no que, a época, era uma *colcha-dissertação*.

Ponteavam as construções em referência a um passado escravizado: elas existiam, é certo, mas não emanavam nos termos da ‘quilombolidade’ esperada pelos órgãos e instituições. Pós laudo pericial antropológico, ao mesmo tempo que seguia uma ação judicial que objetivava o reconhecimento dos direitos como quilombola, no tempo em que MPF (autor da ação) e a Procuradoria-Geral Especializada (PGE) – que é o órgão vinculado à Advocacia-Geral da União (AGU), a quem compete a representação do INCRA em juízo – se digladiavam na lógica do contraditório⁹³, o *povo da santa* seguia seu curso ser caber no senso comum da burocracia.

Nesta hora pensemos nas *linhas para bordados*: são *linhas* específicas e compostas por seis *fiões* que são *torcidos* coadunados. No *bordar* é possível fazer uso desses seis *fiões* juntos ou separá-los em dois ou três conjuntos. Pensemos agora num *check list* identitário, aquele a ser preenchido para se adquirir o ‘selo quilombola’ e, de posse dele, acessar direitos. Se, numa *torção de seis fiões*, o povo do Carmo não *bordava*, poderia *bordar* se desprendêssemos em *agrupados de fiões*, pois eu via um outro fenômeno que se *enredava no transpasse*. E, paulatinamente, eu me *enredava* por ele, rumo a uma “exegese nativa dos símbolos” (Turner, 1974, p.29), *desarqueando os fiões torcidos e me enredando* por eles na religiosidade e identidades do “*povo da santa*”.

Atinava a colcha-pesquisa pela *tessitura* daquelas construções de pertença remetendo à Nossa Senhora do Carmo, tanto explicando a origem do grupo quanto a do território, sempre em relações horizontalizadas que refutavam as verticalidades do regime escravocrata: não descendiam de escravizados, afinal, “*descendiam da santa*”; as terras nunca foram um quilombo, eram “*terras da santa*”. Daí que, *noutro rebordo*, eu reparava também um *despontar* de adicionais *composições* desse mesmo pertencimento à santa e era nessa lógica que *pespontava* um passado escravizado bastante característico. Pois bem. Era preciso *assentar as costuras*, fazer *vincos* diante dessas novas *matizes*. Conforme dito por meu orientador, Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva, “*a casa cresceu mais que a planta que construímos*”. Surgiam outros *retalhos e estampas* que demandavam nova mirada para verificar se *o fundo, o tamanho e a forma* ainda se adequavam à *colcha* inicialmente proposta.

93 A lógica do contraditório orienta a tradição jurídica brasileira, “trata-se de uma técnica escolástica medieval, cuja característica mais importante, em nosso caso, é a criação de uma infinita oposição entre teses, necessariamente contraditórias entre si, que só se resolve pela intervenção de uma terceira parte, dotada de autoridade externa à disputa e às partes, que se responsabiliza pela escolha de uma das posições que se opõem, para interromper o processo que, sem essa intervenção, tenderia ao infinito” (Kant de Lima, 2012, p.35).

Ponteei esses tecidos novos no relatório de qualificação de mestrado e levei o *novelo* à banca. Afinal, não haveria lugar mais adequado para *desenovelar* essas questões, *desdobrar os fios*, *estender os panos* e (re)pensar a *contextura*. E então, no dia 13 de maio de 2011 – uma sexta-feira 13, dia de Nossa Senhora de Fátima, dia dos Pretos Velhos, dia da abolição formal da escravatura no Brasil – fui indicada pelos membros da banca, Profa. Dra. Maria Lúcia Montes e Prof. Dr. José Maurício Arruti, ao Doutorado Direto.

Naquele mesmo ano, submeti-me outra vez ao processo de seleção e fui aprovada para ingresso no Doutorado, a partir de 2012. O projeto foi *remodelado* e reapresentado à FAPESP, que seguiu com o financiamento até 2014. Diante dos *novos retalhos*, *alinhavei-me* ainda mais pelos *fios* das identidades, sondando os modos pelos quais as identidades – religiosa e quilombola – *ornariam em tiras* uma com a outra. Dos *retalhos* do Carmo se desvelava uma *costura* que poderia ser expandida às problemáticas sobre identidades em geral, e dilemas igualmente vivenciados por outras comunidades quilombolas brasileiras.

Encaçava ainda a necessidade velada da ostentação de determinados sinais de uma quilombolidade e os possíveis desdobramentos desse fato. Perguntava se tal premência cercearia de algum modo as particularidades da comunidade e quais seriam as consequências de arrogar um termo jurídico a si e ao grupo, da imputação de uma identidade normatizada, distinta e estranha àquela tradicionalmente constituída, *vincada* a Nossa Senhora do Carmo. Via a religiosidade como o diacrítico, o elemento a partir do qual se orientavam as fronteiras do pertencimento, do tempo, das relações sociais, do parentesco, do território. Complexidades, idiossincrasias.

Nessa perquirição empenhei-me, outra vez seguindo rumos indicados pelos *filhos da santa*: ponderando o papel da religiosidade na construção das incipientes territorialidade e identidade quilombola. Noutras palavras, passei a *fiar* pela *trama* que o *povo da santa ia bordando*. Sem deixar as atividades religiosas, *enveredei minhas linhas* ao novo *bastidor*⁹⁴ e tive o privilégio de também nele *bordar* ao acompanhar o processo de criação e consolidação da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Nossa Senhora do Carmo (ACRQNSC), sua etnogênese, a produção de sua identidade coletiva em bases étnicas, as demandas e as lutas que se originavam ali,

E, em se tratando de *bordados*, as *linhas* mais indicadas são as de *multifilamentos torcidos*⁹⁵, *um cordel*⁹⁶ que também se faz adequado a uma reflexão sobre identidades, na medida em que seus

94 O bastidor é composto por duas peças circulares de madeira ou de metal que se ajustam uma dentro da outra, permitindo que os fios da trama e da urdidura possam ser esticados, de modo a não enrugarem ou franzirem.

95 Linhas de multifilamentos torcidos são “fabricadas com filamentos de poliéster ou poliamida que depois de torcidos para formar um feixe coeso, são retorcidos para formar a linha, (...) são formadas por cabos construídos com poliamida de multifilamentos contínuos” (Gomes et al, 2005, p. 118).

96 Cordel como “linha, cordão, fita”; corda delgada, fina, cordinha, barbante” ou num sentido próximo ao cordel da construção: “moeda de fio que esticada por entre pregos serve para registrar o alinhamento feito pelos pedreiros”.

filamentos são, num primeiro momento, *torcidos* de modo a *formar feixes* e, em seguida, são *retorcidos formando novas linhas* (Gomes et al, 2005). Dada a resistência que possui esse tipo de *linha* e sua capacidade de adaptação podemos aplicá-la à nossa *tessitura*: os *feixes* da questão quilombola que luziam em meio às festas religiosas, novenas, romarias, procissões. Eu *debruava* e marchava o trabalho de campo com os andores das procissões e, ao mesmo tempo, presenciava tensões e paradoxos do processo de reconhecimento de direitos étnicos.

Percorrendo pela *ourela* – a minha trajetória – no início do ano de 2014 tomei posse em cargo público, na Perícia em Antropologia do MPF. Mesmo setor onde eu estagiei anos antes, que me possibilitou colaborar com o laudo antropológico do Carmo, *que enredou essa colcha-tese*. Minha primeira lotação foi na Procuradoria da República no Município de Ji-Paraná, interior do Estado de Rondônia, onde passei a atuar em questões relacionadas à defesa de direitos coletivos, aqueles nos quais o MPF é chamado a agir.

Fui *coser meus pontos* por questões envolvendo povos indígenas, comunidades tradicionais e quilombolas e desde então produzi mais uma série de laudos antropológicos referentes às diversas comunidades amazônicas, produtos periciais tais como o que deu origem a esta pesquisa. Os processos nos quais atuei, em especial das comunidades quilombolas do norte do país, me possibilitaram vislumbrar algumas das hipóteses e das problemáticas que orientam essa *colcha-tese* e, ainda que em contextos distintos, obtive equivalentes impressões e *remates* similares perante construções identitárias que nem sempre seguem o script do aparato legal e/ou administrativo e/ou burocrático.

Em 2017 desliguei-me do PPGAS. Em 2018 retornei ao Estado de São Paulo, Perita do MPF agora lotada na Procuradoria da República no Município de Caraguatatuba, o que me proporcionou retomar contato mais próximo com os interlocutores e interlocutoras da Comunidade do Carmo, além de também atuar diretamente nos demais quilombos do estado, povos indígenas e comunidades caiçaras do litoral paulista. Mais uma vez – e sempre, conforme *me enredo* na *carreira* e vou *cosendo* minha atuação – sigo produzindo peças periciais nos *molde*s do embrião dessa pesquisa. Em 2018 participei novamente do processo de seleção do PPGAS e, em 2019, reingressei no doutorado. Voltei às *costuras*.

Em verdade, foi nessa segunda *imersão* que passei a observar a pesquisa como uma *colcha de retalhos*. Antes, a pensava como um quebra-cabeça identitário, mas o ‘desmontei’ após influências de Bauman (2005, p.55) porque, segundo ele, quebra-cabeça é algo que “vem completo numa caixa em que a imagem final esta claramente impressa e com a garantia da devolução do

Disponível em <https://www.dicio.com.br/cordel/> acesso em 14/07/2021.

dinheiro se todas as peças necessárias para reproduzir a imagem não estiverem dentro da caixa”, ou seja, há uma forma determinada de encaixe, um único caminho; é a “lógica da racionalidade instrumental” que é algo distinto ao que ocorre com as identidades, guiadas pela “lógica da racionalidade do objetivo”.

Bauman (2005, p.56) leva as construções identitárias à bricolage teorizada por Lévi-Strauss, “a tarefa de um construtor de identidades é, como diria Lévi-Strauss, a de um *bricoleur*, que constrói todo tipo de coisas com o material que tem a mão”. Lévi-Strauss (1989, p.32) tem que a bricolage expõe o *modus operandi* da reflexão mitopoética, “em sua acepção antiga, o verbo *bricoler* aplica-se ao jogo de péla e de bilhar, à caça e à equitação, mas sempre para evocar um movimento incidental”. Em nota de rodapé, os tradutores do *Pensamento Selvagem* (1989, p.32) explicam que “o *bricoleur* é o que executa um trabalho usando meios e expedientes que denunciam a ausência de um plano preconcebido e se afastam dos processos e normas adotados pela técnica”.

Sigamos pela *colcha de retalhos*, em *afinação* com Bauman (2005, p.55) e sua “lógica da racionalidade do objetivo”, mas *desafinando* com a bricolagem de Lévi-Strauss (1989) pois *coser* uma *colcha* não é um trabalho desordenado – muito pelo contrário, segue um método *alinhado* e rigorosamente *delineado*. Depois de *desfiar*, *refinando* com a bricolagem como um conjunto de meios não definível por um projeto e sim pela instrumentalidade, onde “cada elemento representa um conjunto de relações ao mesmo tempo concretas e virtuais” (Lévi-Strauss, 1989, p.33).

E botemos mais um *talho* a partir de um regresso – ao acaso, por sorte ou por bruxaria – a um dos apêndices de *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, onde Evans-Pritchard (2005) explica as causas que o convenceram “de que não estava delirando” em seus escritos. Ele diz: “todo saber é relevante para nossas pesquisas, podendo, ainda que não seja classificado e ensinado como Antropologia, influenciar a direção de nossos interesses e, por intermédio destes, nossas observações e a maneira de apresentá-las” (Evans-Pritchard, 2005, p.244). Nesse lampejo vejo os saberes da costura e as colchas de retalhos. Embora não sejam Antropologia, inspiraram minhas formas de analisar e expor os dados, de refletir diante a pesquisa. E com isso, seguindo os conselhos de Dona Tereza para uma boa costura, sigo com *firmeza na mão, na intenção e no coração*, para ajeitar meus *retalhos, alinhar meus pontos e arrematar essa colcha-tese*.

3. OS PRUMOS, AS ENTRETELAS E AS TESSITURAS: MÉTODOS, TÉCNICAS, TEORIAS

Considerando que essa pesquisa começou com os trabalhos periciais nos anos de 2008 e 2009, amplos e diversificados materiais já tinham sido coletados, com registros escritos, orais, observação participante, censos antropológicos, documentos jurídicos, inúmeras ocasiões etnográficas. A partir de 2010, inserida no PPGAS/USP, prossegui reunindo dados, lançando luz às atividades religiosas da comunidade do Carmo e dedicando renovados olhares ao material já colhido e ao próprio laudo pericial, conforme ele se tornava mais *uma linha em nosso tear*.

De modo geral, considerando os anos entre 2008 a 2014, entre trabalhos periciais e acadêmicos, construí uma variada base de dados primários, composta por entrevistas, algumas gravadas e transcritas, outras não gravadas. Foram tanto conversas em profundidade e formais, questionários estruturados, sistematizados, quanto bate papos breves e informais, diálogos dirigidos e não dirigidos, depoimentos ora *encarreados*, ora *desencarreados*.

Por alto, no que diz respeito às entrevistas, fiz *ponto* com as ferramentas da história oral – ou histórias de vida, nos termos de Pollak (1992, p. 204) – “há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade” – e com isso busquei inferir sobre as contínuas negociações que ocorrem nas/pelas memórias, tomando-as como fenômenos social, coletivo e substrato das identidades, uma vez que resultam de movimentos de organizar e selecionar determinados traços e, com isso, conformar sentimentos de pertença e unidade (Pollak, 1989; Halbwachs, 1990).

Destaco que a gravação das entrevistas não foi realizada na maior parte das ocasiões, constando os dados em cadernos de campo. Isso se deu por escolha das interlocutoras e dos interlocutores da pesquisa, se justifica principalmente pelo medo e receio que ainda marcam o cotidiano da comunidade e os conflitos territoriais que a cercam e cerceiam. No decorrer da pesquisa, sobretudo após a emergência da quilombolidade e da demanda por direitos como remanescentes de quilombos, diversos problemas foram enfrentados, crimes, perseguições e ameaças, ao povo do Carmo e a mim. Também por isso alguns dos nomes foram alterados, referências às famílias, pessoas e/ou ocupações foram modificadas e/ou suprimidas.

Além de cautela, tais ponderações estão em consonância ao que disserta o Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), especialmente no que tange aos “direitos das populações são objeto de pesquisa a serem respeitados pelos antropólogos e antropólogas” e “responsabilidades dos antropólogos e das antropólogas”⁹⁷, conforme citado a seguir. E ainda que

97 Disponível em <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/> acesso em 11/01/2021.

sem quaisquer menções que possam identificar as interlocutoras e os interlocutores que atuam politicamente, anteriormente ao depósito dessa tese obtive o consentimento da comunidade, representada por sua pessoa jurídica, a ASCRQ-NSC, em termo outorgado para tal finalidade e apresentado em anexo.

São direitos dos antropólogos: “3. Direito de preservar informações confidenciais”, “7. Os direitos dos antropólogos devem estar subordinados aos direitos das populações que são objeto de pesquisa e têm como contrapartida as responsabilidades inerentes ao exercício da atividade científica”;

São direitos das populações que são “objeto de pesquisa”: “3. Direito de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais”; “4. Garantia de que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado”.

Posto isso, as falas nativas e os termos locais, *aviamentos*⁹⁸ a percorrer toda a *colcha-tese*, serão grafados em itálico e postos entre aspas duplas e, pelos motivos supracitados, poderão ou não acompanhar a referência à interlocutora ou ao interlocutor. *Nessa carreira*, outro apontamento se faz oportuno sobre o uso de aspas duplas e expressões nativas: locuções como “*terras da santa/ de Nossa Senhora do Carmo*”, “*filhos/as da santa/ de Nossa Senhora do Carmo*”, “*filhos de uma reza só*”, dentre tantas outras que serão abundantes ao longo dessa tese, sofrerão uma *torção*⁹⁹. Procederei uma contração de modo a suprimir colocações como “de acordo com os termos nativos” ou “segundo as interlocutoras e interlocutores”, de modo a não extenuar a leitora e o leitor, evitando também o excesso de aspas duplas nesses casos. Quando fundamental à compreensão, conquanto, farei a devida especificação, por exemplo: “*em torno da fé no miolinho das terras da santa*, referência nativa que explica a presença do grupo naquela localidade”.

Sinto por não poder fazer o mesmo retraimento diante o artigo constitucional que prescreve os direitos às comunidades remanescentes de quilombos: o art. 68 do ADCT/CF-88. Sempre que mencionado o dispositivo será acompanhado do apenso ‘ADCT/CF-88’. No *retalho-capítulo quarto* trataremos em detalhes sobre o que vem a ser o ADCT que, em síntese, é o corpo transitório da CF-88 e é justamente pelo fato de estar localizado nessa zona constitucional que é posto o ônus da repetição e o eco da sigla: ADCT. Muitas pesquisas sobre comunidades quilombolas fazem essa supressão, eu opto por não fazê-la pois referenciar apenas como art.68 da CF-88 seria tratar das leis delegadas: “art. 68. As leis delegadas serão elaboradas pelo Presidente da República, que deverá solicitar a delegação ao Congresso Nacional”, e seus parágrafos e incisos. Por isso, *data vênia* aos que o fazem e aos que lerão pelas ressonâncias.

98 *Aviamentos* são acessórios de costura – linhas, zíperes, botões, entretelas, velcros, fechos, alamares, argolas, barbantes, barbatanas, borlas, cadarços, canutilhos, etc.

99 A torção dos fios tem por finalidade evitar que as fibras deslizem umas sobre as outras (Pereira, 2010).

Seguindo o *prumo* dos métodos e as *entretelas* das técnicas de pesquisa, dentre tantas *texturas*, a minha *lida* junto ao povo do Carmo permitiu, ao longo desses anos, *amealhar* farto material etnográfico, num sem número de ocasiões de observação participante e de participação observante. A participação observante que menciono deve ser *talhada*, o que faço nos termos de Wacquant (2002, p.24), destacando o potencial que tem essa abordagem ao afastar qualquer paralogismo da análise que se propõe, na medida em que as declarações relatadas não foram, em seu caso, necessariamente solicitadas, que os comportamentos que descreveu são aqueles “em seu *habitat* natural e não a (re)apresentação teatralizada e altamente codificada”, permitindo rompimentos com o “discurso moralizante”, “produzido pelo ‘olhar distante’ de um observador externo, colocado na retaguarda ou acima do universo específico”.

Uso então a participação observante diante da minha atuação/participação no campo empírico, perante as tantas identidades que assumi e que me foram atribuídas: acompanhei o calendário religioso como pesquisadora e também como *festeira*, enfeitei santos, carreguei andores, angariei fundos para a capela e prendas para os bingos, vendi pastéis e refrigerante nas quermesses. Antes, estava vinculada pelo laudo e MPF. Depois, colaborei na constituição da associação quilombola, com funções de assessoria a mim delegadas pela comunidade. E pelos *entremeios* desse caminhar, me tornei madrinha, comadre, amiga; dentre outras tantas ocasiões que pude viver na Vila de Nossa Senhora do Carmo.

Do Mestrado ao Doutorado Direito segui acompanhando os eventos religiosos e outros que foram, gradativamente, se tornando frequentes: audiências, eventos políticos, assembleias, reuniões para fundação da Associação Quilombola. Assim como as *agulhas se movem por pontos percorrendo caminhos entre os retalhos*, movi a pesquisa com o discurso e com os eventos catalisadores da etnogênese quilombola. Com isso, mais uma significativa quantidade de material empírico ampliou o escopo da pesquisa. Outra vez, a *participação observante*: quando da realização de oficinas de empoderamento e educação jurídica popular, de auto-cartografia, nas reuniões com os órgãos e instituições, na elaboração do Estatuto Social, dentre tantos eventos que serão *pontuados* no decorrer da *colcha-tese*.

Também como fizera Wacquant (2002, p.22), direcionei meu *tear* por “essas observações etnográficas [que] foram completadas e entremeadas no fim do percurso pela coleta de histórias de vida (...) por uma série de entrevistas em profundidade, (...) e pelo exame da literatura”. Nessa *trama*, poderia eu me empenhar por uma “explicação interpretativa”, aquela na qual a concentração se dá no “significado que as instituições, ações, imagens, elocuições, eventos, costumes (...) têm para seus proprietários” (Geertz, 2014, p.27).

E conforme eu *bordava*, a participação observante me proporcionava uma análise das formas simbólicas ligadas às ocasiões concretas e aos acontecimentos, permitindo-me evitar que a “busca das tartarugas demasiado profundas” me levasse a “perder contato com as superfícies duras da vida” (Geertz, 2011, p.21). Ou, em nossos termos, evitava que meu empenho no *forro* pudesse me extraviar do *rebordo* pois, lembrando Dona Tereza, *forro e rebordo* tem que ficar balanceados, nada pode *pender mais pra lá ou mais pra cá. Assim fui fiando, tecendo.*

Em síntese, entre 2008 e 2009, atuei na comunidade pelos trabalhos periciais. O acompanhamento do calendário religioso foi realizado durante toda a pesquisa e, de modo mais intenso, nos anos de 2010 e 2011. Em 2011, foram realizadas oficinas de mapas e autocartografia. Em 2012, acompanhei a construção da Associação Quilombola, tive o prazer e o privilégio de colaborar na elaboração do seu estatuto social, mantendo amplas reuniões e/ou oficinas semanais ao longo de todo o primeiro semestre daquele ano, enquanto acompanhava outros eventos que potencializavam a organização e etnogênese. Depois de fundada a associação, segui acompanhando suas assembleias e ações, regularmente, até o início de 2014 quando passei no concurso público do MPF e transferi-me ao Estado de Rondônia.

Antes disso, em 2012, mudei-me para São Roque/SP e foi um ano de (mais) (in)tensas etnografias, quando os conflitos territoriais se fizeram mais fortes e, igualmente, a autoafirmação do grupo enquanto remanescente de quilombo. Nesse ano, a etnografia pautou-se, no primeiro semestre, em, pelo menos, duas reuniões semanais, com ampla participação da comunidade, para elaboração do estatuto da pessoa jurídica quilombola. No segundo semestre, segui com a comunidade pelos trâmites burocráticos da fundação dessa associação, pelos liames jurídicos e políticos do painel dos direitos quilombolas e, infelizmente, também policiais; esse foi igualmente o *enleio*¹⁰⁰ que guiou a pesquisa em 2013.

Em 2009 e em 2013, realizei censo antropológico¹⁰¹, com o mapeamento e cadastramento das famílias residentes na vila do Carmo, de porta em porta, de café em café. No âmbito dos trabalhos periciais, em janeiro de 2009, foram visitadas as 175 residências que havia na época, coletando dados dos seus ocupantes e de suas respectivas genealogias. Esse empenho foi essencial para explanar às famílias sobre nosso trabalho, situando-o no contexto dos direitos quilombolas, também representou a oportunidade de adentrar as residências, atentando às características em

100 Enleio é qualquer aviamento que prende, envolve ou prega.

101 Chamamos de censo antropológico no sentido utilizado pelo IBGE, da palavra *census* do latim “conjunto de dados estatísticos de habitantes de uma cidade, província, estado, nação”; “processo total de coleta, compilação, avaliação, análise e publicação de dados demográficos, econômicos e sociais referentes a todas as pessoas de um país ou território delimitado, em uma determinada época”, embora a metodologia utilizada aqui não tenha sido a mesma dos censos dessa instituição (IBGE, 2016, p.18).

relação à religiosidade, conhecer e ser conhecida pelos moradores, ouvir suas trajetórias, histórias, memórias que tomam forma em falas, fotografias, objetos, sorrisos e lágrimas.

Outro censo antropológico idêntico foi realizado entre dezembro de 2013 e janeiro de 2014, a pedido da Associação Quilombola, com intuito de atualizar os dados de 2009, quantificar a população, bem como identificar os não-quilombolas presentes no território e os quilombolas que pagam aluguel a terceiros em suas próprias terras. E, novamente, a cada visita um (ou mais) café(s), o acolhimento característico do povo do Carmo, e mais tantas narrativas que foram fundamentais à tese e ao embrionário processo de etnogênese quilombola.

O *recorte* temporal mais fino da etnografia que embasa essa pesquisa é o período entre 2010 e 2014. Entretanto, entre 2008 e hoje, a pesquisa nunca parou, dados foram sendo acumulados ao longo de toda essa trajetória, eu mesma passei por tantas transformações, pessoais e profissionais, e a mim foram atribuídas diversas identidades: ‘a moça do MPF’, ‘a moça da USP’, ‘pesquisadora’, ‘assessora’, ‘festeira’, ‘amiga’, ‘comadre’. Dentre tantos os momentos vividos junto ao *povo do Carmo* que não caberiam numa única *colcha de retalhos*.

Assim percorri em meu *coser* por tantas ocasiões que serão *cotejadas* nessa *colcha-tese*, como *alfinetes* fundamentais à *cosedura*. E tal como os *moldes nas costuras* que “correspondem a uma série de agrupamentos, cada um dos quais se convencionou chamar de manequim” (Brandão, 1967, p.08), sigo tomando a etnografia como meu manequim, empreendimento entre a “descrição superficial” e a “descrição densa”, fazendo seu objeto na “hierarquia estratificada de estruturas significantes”, sem as quais os fatos não existiriam como “categoria cultural” (Geertz, 2011, p.05).

Tricoto em relevo, conquanto, que o método etnográfico não é redutível a uma técnica, se serve de várias delas conforme a pesquisa e as circunstâncias que ocorre: “é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos” (Magnani, 2002, p.17). Com isso lembro que há dois *tipos de medidas na costura*: *as fundamentais*, que são o traçado para as *bases*, e *as complementares*, que são as necessárias para a transformação das *bases* no modelo que se deseja *coser*. Diante delas, estão as predileções de quem costura; como diante dos “nossos dados etnográficos” que são também “nossa própria construção das construções de outras pessoas”, cabe à análise “escolher entre as estruturas de significação” (Geertz, 2011, p.07).

Como dona Tereza quando depara-se à *colcha de retalhos*; a etnografia nos defronta com uma “multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras”; e ao etnógrafo cabe “primeiro apreender e depois apresentar” (Geertz, 2011, p.07). É preciso *pespontar*, no entanto, o que ensinado por Clifford (2002, p.42): que há certa tendência

que “os informantes – juntamente com as notas de campo – [que] são intermediários cruciais e são tipicamente excluídos de etnografias legítimas”, ou seja, “estamos cada vez mais familiarizados com o relato do trabalho de campo feito em separado”. Aqui, arrisco-me a manter o intento – ao máximo que me for exequível – de não banir certos aspectos situacionais do *texto-costura*. Apesar desse comprometimento, haverá irremediavelmente a figura do que Clifford (2002) chama “autor generalizado”:

O autor generalizado aparece sob uma variedade de nomes: o ponto de vista nativo, os trombiandeses, os nuer, os dogon, como estas e outras expressões similares aparecem nas etnografias. Os balineses funcionam como os autores da briga de galos textualizada por Geertz (Clifford, 2002, p.41)

Devo ressaltar, porém, que em alguns casos *pespontados* aqui a ‘generalização do autor’ será apenas aparente, pois são, em verdade, os próprios diacríticos de pertencimento do grupo, as formas de autorreconhecimento da comunidade: *povo do Carmo, povo da santa, filhos da santa, filhos de Nossa Senhora do Carmo, filhos de uma reza só*, etc. Isso também impõe a manutenção de dados etnográficos por todos os *retalhos-capítulos* – não há como nem há porque separar – eles vão por toda a *colcha-tese*: “a etnografia está, do começo ao fim, imersa na escrita” (Clifford, 2002, p.21). E volto à *colcha de retalhos* agora inspirada por Magnani (2002, p.17): “em algum momento, os fragmentos [etnográficos] podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento”.

Fragmentos, tiras, retalhos, arranjos, rearranjos, composição, texturas, formas, criatividade, cores, complementaridade... Se o “fazer etnografia” é como “tentar ler (no sentido de ‘construir uma leitura de’) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos” (Geertz, 2011, p.08), noto eu nesse *carretel*¹⁰² uma certa paridade entre o etnografar, o decifrar manuscritos dissonantes geertzianos e o *costurar colchas de retalhos*: a partir de *tecidos* discrepantes, com determinados *cortes, agulhadas e linhas*, é possível *despontar* um artefato compassado, estruturado e coerente; “esse *bricoleuse* [que] elabora estruturas organizando os fatos ou os resíduos dos fatos” (Lévi-Strauss, 1989, p.37).

O *carretel da costura* é, tal como o *carretel* que percorremos em nossas pesquisas, um processo tenaz de *encadeamento*: do *corte* ao *costurar* ao *acabamento*, não temos um transcurso rápido, ainda que sejam diligentes as mãos. O caminho passa por várias etapas, paragens, passagens que nos demandam paciência e perseverança, atenção e sensibilidade. Outro elemento de destaque em qualquer *costurado a mão* é o *desmanche*: desmanchar é algo inerente ao costurar. Nas palavras

102 Carretel “rolo que se põe debaixo de objetos pesados que se querem mover rodando; cilindro, geralmente com rebordo, usado para enrolar fio, fita, linha, barbante”. disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/carretel> acesso em 16/07/2021.

de Dona Tereza: “*desfaz ué, descostura, costura de novo, e assim vai, e volta vai de novo*”. A possibilidade de errar e de des-errar com a *des-costura* é parte do processo de *coser*:

Como também foi dessa *colcha-tese, costurando e descosturando* por anos fiz meu *planeamento*: pelos *retalhos-capítulos* que virão vou *com meus pontos* por multifários métodos e técnicas que vão *abrindo os caminhos*, como as *agulhas* fazem para que venham *a linha* com seus *pontos*. Assim sendo, é esse o meu *aprumo*. É no trabalho de campo que suturei meu *fio de prumo*, fazendo dele instrumento de *alinhamento* de direções e técnica *de firmeza*. Outra vez com a devida licença antropológica e meu respeitoso *agô, encadeio* os propósitos do *fio de prumo ao padê onã*, seguindo o lampejo do músico Criolo em canção por ele regravada com Juçara Marçal: *Fio de Prumo, Padê Onã*¹⁰³.

Laroyê bará
Abra o caminho dos passos
Abra o caminho do olhar
Abra caminho tranquilo pra eu passar
Laroyê legbá
Tomba o mal de joelhos
Só levantando o ogó
Dobra a força dos braços que eu vou só
Laroyê eleguá
Guarda ilê, onã, orum
Coba xirê deste funfum
Cuida de mim que eu vou pra te saudar
Que eu vou pra te saudar
Laroyê bará
Abra o caminho dos passos
Abra o caminho do olhar
Abra caminho tranquilo pra eu passar

Essa é a música com a qual Criolo começa seus shows, acompanhado por atabaques¹⁰⁴ e frequentemente vestido com um abadá¹⁰⁵, seus *fios de prumo*. Sua reverência a Exu, *Laroyê*, seguindo o preceito de saudá-lo em primeiro lugar para que ele abra os caminhos aos demais orixás e faça uma ‘ponte’ entre os planos e não ‘atrapalhe’ os trabalhos pois “é Exu que nos cultos afro-brasileiros tem a função de estabelecer a comunicação entre o sagrado e o profano” (Ortiz, 1976, p.121), “Exu, orixá mensageiro entre os homens e os deuses (...) nada se faz, portanto, sem a sua permissão” (Silva, 2005, p.70)

103 Criolo regravou *Fio de Prumo (padê onã)* em 2014, no álbum *Convoque seu Buda*, disponível em <http://www.criolo.net/espinal/> acesso em 15/07/2021. A composição é de 2008, de Kiko Dinucci e Bando Aframacarrônico, disponível em <http://afromacarronico.blogspot.com/> acesso em 15/07/2021.

104 Atabaque: “tambores altos e estreitos, afunilados, de um só couro, usados nos cultos afro-brasileiros. São três os tamanhos (...) cada terreiro tem um ou vários de cada tamanho. (...) nos candomblés bantos os tambores às vezes são chamados de engoma (Cacciatore, 1977, p.53).

105 Abadá: “túnica branca de mangas compridas e largas usada para orações por negros sudaneses islamizados denominados malês no Brasil. F. - ior. ‘agbadá’ – vestido largo para homens, atingindo o tornozelo. É aberto dos lados e pode ter bordados no pescoço e no peito” (Cacciatore, 1977, p.31).

[Exu] É um mensageiro entre os deuses e os homens. É o elemento dinâmico de tudo que existe e o princípio da comunicação e da expansão (...) sem ele nada se pode fazer. Suas funções são as mais diversas: leva pedidos, traz respostas dos deuses, faz com que sejam aceitas as oferendas, abrindo os caminhos ao bom relacionamento do mundo natural com o sobrenatural. Tanto protege quanto castiga quem não faz as oferendas devidas (Cacciatore, 1976, p. 121).

Faço, portanto, minha saudação ao mensageiro e, falando em encargos diante santidades para assegurar bons inícios, do *fio de prumo ao Laroyê* e para mantermos a *linha aprumada nessa colcha-tese*, peço as bênçãos de São Benedito, o santo preto que, no Carmo, é sempre o primeiro a ser saudado: é o primeiro andor a sair nas procissões; é o primeiro a ser festejado no ano, seu tríduo se dá entre 01 e 03 de janeiro; é ele quem recebe o primeiro café do dia. Trataremos com mais *justeza* sobre o primado de São Benedito no *retalho-capítulo primeiro*. Também no jongo é frequente a abertura com pontos de reverência São Benedito. “*Saravá São Benedito*”, que é um pedido de licença na abertura e é retomado na despedida, findando a roda com a devida homenagem (Brandão, 1981; Bandeira, 1984; Gandra, 1995; Ferreira, 2018).

O jongo é uma forma de expressão de origem africana, que integra a dança, a percussão de tambores e o canto. É considerado como uma das expressões da cultura afro-brasileira e tem status de Patrimônio Cultural do Brasil, tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Não trato do jongo nessa *colcha-tese* por não ser elemento presente na Comunidade do Carmo, porém não posso deixar de referir sua importância enquanto componente de resistência e de identidade para inúmeras comunidades quilombolas e afro-brasileiras. A seguir, dois pontos de abertura do jongo, dois louvores a São Benedito:

Nossa Senhora do Rosário,
Saravá São Benedito,
Vamo abrir roda de jongo,
Peço que esteja comigo.
Saravá Senhor tambú,
Saravá esse terreiro,
Saravá os pretos véio
(Jongueiros de Dito Ribeiro, registrado por Ferreira, 2018, p.21).

São Benedito, louvado seja
É o Rosário de Maria, Bendito pra Santo Antônio
Bendito pra São João
Senhora Sant’Ana
Saravá meus irmãos
(canto dos jongueiros da Serrinha, registrado pelo IPHAN, 2006, p.39)

Considerando que, no Carmo, o saravá de abertura vai em forma de prece, destaco um excerto seguido pelo *transpasse*¹⁰⁶ de uma oração na íntegra de um ‘santinho’¹⁰⁷ de São Benedito (figura 1), adquirido em um dos tríduos que acompanhei junto ao povo do Carmo, com grifos meus *puxando fios*¹⁰⁸ em pontos relevantes às reflexões dessa *colcha-tese*:

São Benedito, filhos de escravos que encontre a verdadeira liberdade, servindo a Deus e aos irmãos, **independente de sua raça ou cor, libertai-me de toda a escravidão;**

Ó São Benedito, o Negro, que acompanhais o Cordeiro onde quer que vá, lembrai-vos de nós que tememos e sofremos longe do Senhor, peregrinando nesta vida cheia de dificuldades. Vós, que estais dia e noite diante do trono do Altíssimo, que vos alegrais em sua luz em meio as fontes das águas-vivas, vós que nada mais temeis por vossa alma, lembrai-vos de nós. Nós, que clamamos e bradamos aos céus: Salva-nos! Protege-nos! Cura-nos! Plenifica-nos com vossa graça, Senhor!

Nós, que não cessamos de lutar neste cativeiro de nosso corpo, contra inimigos visíveis e invisíveis deste mundo tenebroso, suplicamos ao Eterno: Guia-nos! Defende-nos! Vença esta batalha por nós! Inflama-nos em vosso amor!

Sede para nós, **São Benedito, o Negro**, Franciscano servo do Senhor, **protetor dos cozinheiros e afrodescendentes**, também nosso solícito intercessor e vigia, mantendo desperta a memória do Senhor até que Ele nos faça transbordar com suas graças como a água de uma cachoeira.



Figura 01: São Benedito em seu andor, campo, 2011.

106 Aqui usado no sentido de transcrever (<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/transpassar> acesso em 15/07/2021). Nos termos da costura, é um tipo de acabamento para peças que têm abertura, nesse procedimento são aplicações de botões e/ou equivalentes aviamentos, e seus respectivos caseados (Gomes et al, 2005).

107 Santinhos são pequenos pedaços de papel nos quais são impressas imagens de santos num lado e uma oração no verso, “são geralmente pequenos folhetos impressos em *off-set*, (...) compostos, de um lado, pela imagem colorida de um santo ou santa, e, do outro, por um texto, ambos arranjados mais comumente de maneira vertical” (Menezes, 2011, p.46). são também referidos como pagelas devocionais para distingui-los dos santinhos políticos, aqueles distribuídos durante as campanhas eleitorais com informações sobre o candidato e que frequentemente enchem as ruas às vésperas e no dia das eleições, a despeito da proibição de veiculá-los nessas datas.

108 O ‘puxar fios’ é uma técnica utilizada em casos nos quais é preciso cortar horizontalmente o tricô, para alongar, encurtar, levantar pontos ou acrescentar uma aba ou barra, um método que consiste em passar o fio elástico pelos pontos do trico terminado, com agulha de tapeçaria e pelo avesso da malha (Manual Mon tricot, 1991).

Deitemos o prumo, louvemos São Benedito para que sejam desanuviados os caminhos desse rumo: “glorioso São Benedito, grande confessor da fé, confortai meu coração e fortificai minha vontade para cumprir bem meus deveres”; é o excerto que bem define meu pedido a ele na *costura dessa colcha-tese*.

Sigamos com as *pregas nesse planeamento* metodológico. Diante às fontes secundárias, também são fartos os registros escritos, documentos cartoriais e oficiais diversos pelos quais me *alinhavei*. Seus pormenores virão conforme servirem *de nós a tecer* a reflexão e servirão para *firmar pontos* ao longo da *tessitura* de cada um dos *capítulos-retalhos*.

Destaco, sumariamente, que são documentos que compõem os inquéritos e procedimentos instaurados no MPF, que estão nas inúmeras ações judiciais, contemporâneas ou não. Como *pontos de pedrarias*¹⁰⁹, que são irregulares e nem sempre passam pela *agulha ‘tranquilamente’*, ainda permitem direcionarmos a análise a um eixo normativo e discursivo específico, voltado à representação do elemento jurídico, ao longo de vários períodos e, com isso, tendo perspectivas da lógica institucional de cada época. Ademais, evidenciam a judicialização dos conflitos fundiários, as expropriações sofridas e, além de retratar o reconhecimento da ocupação, as informações constantes nesses documentos permitiram reconstruir o cenário que dá origem ao Carmo *quilombo*, os vários elementos da dinâmica social das identidades, dos conflitos, agentes sociais.

Por essa *agulha* foi possível *pontear* o “discurso da denominada ciência jurídica e as teorias sob o controle dos operadores do direito” (Marin & Castro, 2004, p.145) e então circunscrever aqui à “etnografia no que tange aos textos jurídicos e aos dados arquivísticos, como às observações direitas e participantes nos referidos sistemas empíricos” (Kant de Lima, 2010, p.36). A esse material de processos judiciais foram agregados registros da imprensa local, colhidos a partir de pesquisas no acervo do jornal ‘O Democrata’ de São Roque, desde a sua fundação em 1917 até a década de 1940, e pesquisas no acervo da Biblioteca Municipal. Também no âmbito dos trabalhos periciais, foram realizadas pesquisas no Arquivo do Estado de São Paulo (AESP) e na Cúria Metropolitana do Estado de São Paulo (CMESP). Esses dados, como os *pontos na costura* vão sendo escolhidos de acordo com o que se quer *coser*; surgirão na *colcha-tese* conforme se fizerem ‘necessários’ ao tema e à reflexão que se quer expor.

Em ponto de entremeio, realço que as informações obtidas na CMESP e os que foram extraídos dos autos judiciais são dados qualitativos, porém foram submetidos à análise quantitativa,

109 Os pontos de pedraria são utilizados no bordado, basicamente feitos a partir de dois tipos de pedras, geralmente são irregulares: miçanga, miçangão, vidrilho, canutilho (Escola de Qualificação Profissional Moda/Bordado, 2018).

a partir da construção de bases pelo programa estatístico Stata (a época, versão 9.1), tendo por referência a metodologia da ciência política relacionada aos modelos multivariados, organizando em termos de variáveis e buscando relações entre elas. É o trabalho de “operacionalização das variáveis independente e dependente”, tendo em mente que os fenômenos sociais são portadores de complexidades e, por isso, não podem ser explicados por uma única variável, mas por várias (Kellstedt & Whitten, 2015, p.38).

É de referir ainda nessa *entretela* que, quando dimensionados numérica e graficamente, tais elementos – variáveis – permitiram nova visão perante os eventos e a possibilidade de distribuí-los e correlacioná-los aos dados etnográficos. Essas informações foram essenciais aos trabalhos periciais e aqui foram, outra vez, submetidas às reflexões e *costuradas* com base nos eixos seguidos: território, parentesco, religiosidade, etnicidade. O *tecido* mostrou que os arcabouços supracitados estão concatenados e influem uns nos outros ou, nos termos de Kellstedt & Whitten (2015), a correlação e covariação das variáveis.

Por exemplo, a partir do material extraído dos assentos batismais, foi construída uma base de dados com 1031 casos de crianças batizadas, com os respectivos pais e padrinhos, data de nascimento das crianças, data de batismo, local de nascimento, local de residência dos pais e local de batismo; por esses pudemos diagramar centenas de relações de casamento, para além daquelas oficializadas nos assentos matrimoniais, além de relações de compadrio, afinidade e nominativas. Em *ponto a mais*, vimos como os conflitos fundiários impactaram nesses ritos, ou seja, quanto mais intensas a expropriações territoriais, menores eram os registros de casamentos e batismos. Noutra *linhada* de exemplo: os assentos da Cúria diante os dados de campo e de história oral permitiram aferir sobre relações de parentesco, não apenas aquelas de consanguinidade, mas também as que são estabelecidas pelos vínculos de compadrio, tão relevantes quanto as primeiras, capazes de firmar relações socioparentais duradouras, no passado e no presente, conformando material cujo valor é prático e ‘útil’ no processo de etnogênese quilombola. Veremos no *retalho-capítulo segundo*.

Especificamente no que diz respeito à análise das relações de parentesco, o encadeamento seguiu pelas clássicas teorias antropológicas sobre a temática (Auge, 1975; Fortes, 1953; Geertz, 2011; Lévi-Strauss, 1978; Leach, 1974; Mauss, 2003; Radcliffe-Brown, 1978; Schneider, 1984), tratando a questão não no domínio isolado do parentesco, mas de forma conectada a uma rede ampliada de relações, situando-as no cotidiano vivido pela comunidade e de acordo aos seus componentes da organização social: *o parentesco sagrado dos filhos da santa*.

Quanto a construção de gráficos de parentesco seguiu pela metodologia das redes, fazendo uso do software Pajek e Myheritage. As transcrições permitiram a reconstrução de sequências de

linhas geracionais de famílias hoje residentes no Carmo, somados às informações dos depoimentos orais, resultaram em gráficos de parentesco que, em alguns casos, passam de dez gerações e cobrem um período de 190 anos.

Destaco ainda que as informações de parentesco foram, à época do trabalho pericial, ‘moeda de troca’ privilegiada com a comunidade, momento de consolidar as relações de confiança entre cafés e macarronadas na cozinha da capela, entre nomes e histórias ‘*dos antigos*’, lembranças e emoções do recordar. Naquela ocasião, falar sobre terras não era assunto bem-vindo nem benquisto, situações conflituosas eram recentes e o medo era constante. Ao contrário, nas reuniões para tratar ‘*dos antigos*’ era a alegria que predominava, quando levávamos as informações coletadas na Cúria para aval da comunidade, correções e acréscimos. Era, mais uma vez, a comunidade nos indicando os *rumos* da pesquisa e eu, outra vez, seguindo os *prumos* dos clássicos ensinamentos da Antropologia:

O antropólogo deve seguir o que encontra na sociedade que escolheu estudar: a organização social, os valores e sentimentos do povo, e assim por diante. Posso ilustrar esse ponto com meu próprio caso. Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para o país zande, mas os Azande tinham; e assim tive de me deixar guiar por eles. Não me interessava particularmente por vacas quando fui aos Nuer, mas os Nuer sim; assim tive aos poucos, querendo ou não, me tornar um especialista em gados (Evans-Pritchard, 2005, p.244-245).

Mais uma vez *entretelando*, *trancei* a base de dados de nascimentos e de casamentos com a base de dados construída a partir das informações dos processos judiciais do início do século XX, proporcionando novas e elucidativas conclusões que, mais uma vez, nos levam à religiosidade. É o caso dos Autos de Avaliação da Fazenda do Carmo, datado de 1866, nos quais são descritos, nominalmente, os escravizados que no Carmo viviam, com suas respectivas idades, cor da pele, valores e condições de saúde. Em acréscimo, mais duas ações robustas de Divisão e Demarcação da Fazenda do Carmo, uma de 1919 e outra de 1932, que representam as primeiras formulações e reformulações da ocupação territorial, as primeiras (de tantas outras) expropriações. São ações de autoria da própria Ordem do Carmo contra o povo do Carmo que ocupava a área à época.

Desse *aparato*, centenas de nomes que, *transpassados* ao material do parentesco, formaram complexa *tessitura*, com metodologia combinada, documentos historicamente datados de origens diferentes examinados em concomitância, engendrando um rol de prenomes e sobrenomes que, conduzido ao campo, *ensejou mais pontos* e ponderações. Com essas sistematizações fatoriais, foi possível a organização de variadas fontes e o exame em multiníveis, de modo a perquirir a comunidade pelo tempo, pelo espaço e por séries temporais e documentais distintas, conformando

redes de relações sociais que se espelham no território e que se dispõem transversalmente com a religiosidade.

Da riqueza dos registros encontrados (o que é incomum em pesquisas relacionadas à escravização) foi possível deslindar organizações sociais e familiares do povo do Carmo ainda durante o regime escravocrata, a forma como estavam inseridos e participavam da sociedade local, em redes com outros escravizados e com a população livre da região. Sendo, portanto, útil à compreensão do parentesco, compadrio e afinidade, da localização e distribuição da comunidade em relação ao território, os sistemas de nominação das famílias e dos espaços, que seguem a lógica das nomeações das santidades e do *'quilombo de santo'* ali nascente; sigo *cosendo pelos rumos* identitários e pelos *caminhos* da religiosidade. Com isso, foi oportunizada à *trama* realizar *torções* pelos *fiões* das relações terra/religião/famílias, considerando os *Santos de Família/Santo de Casa/Santo de Cabeça* e a importância de Nossa Senhora do Carmo, *a santa-mãe*, no processo de formação, constituição e resistência da comunidade.

Métodos e *prumos*, técnicas e *entretelas*, teorias e *tessituras* serão pormenorizados na *costura-pesquisa* conforme *despontarem*. *Marquei* aqui essas *combinações* para *firmar* o amálgama que passa pela oralidade, por fenômenos empíricos, dados etnográficos, históricos, documentais, variadas e *coloridas fontes*, para que sigamos pelo fractal identitário que nos ocupa, por interpretações e apreciações qualitativas e quantitativas de processos sociais.

Isso posto, consideremos que uma *colcha* se faz com *retalhos*, estes que se unem por *pontos*, *pontos* que são diversos. A *colcha-tese* se faz com dados, de matrizes variadas que nos forçam a seguir por diversificadas *linhas*, conforme *caseando* a análise. Por isso, o *cordel* que será aqui utilizado se pauta em *puxar os fiões* dos dados – primários, secundários, orais, escritos – conforme forem *drapeados* cada um dos *capítulos-retalhos*, quando os detalharei para que unam e, gradativamente, formem o *quilt*¹¹⁰.

Agora, em corte, vamos às *tessituras* teóricas dessa *colcha-tese*. Nessa *armação*¹¹¹ pensemos o caleidoscópio. É interessante, antes, trazer a etimologia da palavra: do grego *kallos*, beleza + *eídos*, o que é visto + *scopio*, forma¹¹². Agora, vejamos o objeto caleidoscópico: “aparelho da física

110 *Quilt* é a costura que prende as peças, a técnica do *quilting* consiste em unir, através de pontos feitos com agulha, as camadas de tecidos. Nessa discussão tem destaque os *quilting bees* na história das mulheres estadunidenses que, sendo um trabalho coletivo, realizado em encontros de costura, debatiam questões políticas e sociais (Schmitt, 2005; Rizzo & Fonseca, 2010), como um “espaço de construção autônoma do pensamento” (Cavaliere, 2011, p.22).

111 Armação é “a representação do entrelaçamento dos fiões que formam o tecido plano: os fiões do urdume no sentido longitudinal ou do comprimento, e os fiões da trama, no sentido transversal ou da largura”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021.

112 Disponível em <https://www.etymonline.com/search?q=kaleidoscope> acesso em 12/07/2021

para obter imagens em espelhos inclinados e que a cada momento apresenta combinações variadas e interessantes”, “formado por um tubo de cartão ou de metal, com pequenos fragmentos de vidro colorido que se refletem em pequenos espelhos inclinados, apresentando a cada movimento combinações simétricas, variadas e belas cores”¹¹³. E, então, olhemos para a *técnica de costura* homônima que consiste, basicamente, em reproduzir em um único *tecido* o efeito do aparelho óptico. Por essa técnica, *colchas* se fazem com tantos e tantos *arranjos*.

Gosto de pensar as identidades do povo do Carmo nesse *prumo* caleidoscópico, pelo movimento sempre constante e pela beleza das formas que cria. Tenhamos em mente – *em vista* ou *em costura* – um caleidoscópio identitário com seus fragmentos que, quando girado, nos desvela a construção social de uma identidade quilombola que, antes disso, já era sagrada. Assim se formam os reflexos da vida social, com formas significativas e significantes, combinações variadas e variantes, como nas mitológicas de Lévi-Strauss (2004),

Esta referência que habrá de atravesar a las Mythologiques, encontrará en ele caleidoscópico la evocacion de la plasticidad que poseen los conjuntos míticos. El caleidoscópico presenta un número finito de elementos pero tambien permite una ordenacion notablemente variada de los mismos (Duran, 2013, p.225).

Agora pensemos a *colcha-tese* como o tubo óptico, dentro do qual são soltos *os fragmentos, as contas, as miçangas e os espelhos*, elementos que vão formar os prismas ao se combinar. Mas, para ocorrência dos efeitos visuais, faz-se preciso colocar o instrumento diante da luz e girá-lo. É no movimento dos prismas que podemos testemunhar a dinâmica das construções identitárias: enérgicas, agitadas, mexidas, maleáveis, elásticas.

Imagens coloridas, cambiantes, como aquelas de um caleidoscópio insistem em aparecer; focalizando, aparecem sob a forma de colcha de retalhos. (...) elas aparecem coloridas, significativas... Ei-las, cheias de energia e conteúdo... Trazem em cada pontinho tantas histórias... Fico pensando no tempo necessário para a sua confecção, em quantas horas passaram pelos olhos e pelas mãos de pessoas dedicadas e atentas (Juliano, 1999, p.89).

Nesse paralelismo penso os métodos, as técnicas, os dados e as teorias que são a base dessa *colcha-pesquisa*. Sua multiplicidade, suas combinações e suas imagens que só se formam ao mover, ao girar, ao *coser*. Por isso, opto por apresentar também a base teórica conforme arranjarmos o tubo, conforme *virarmos o tecido para firmar pontos*, conforme *drapearmos cada retalho-capítulo*. *Pontilho*, por enquanto, que no caleidoscópio dessa *colcha-tese*, a teoria é um dos espelhos e os prismas teóricos a se combinarem são da Antropologia da Religião, da Antropologia do Direito e da

113 Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=eVbj> acesso em 12/07/2021

Antropologia Política, dentre outras. *Em ponto alto*¹¹⁴, indico que além das clássicas e modernas teorias antropológicas, *costuro* com teorias de etnicidade, religiosidade, territorialidade, parentesco, comunidades remanescentes de quilombos, gravitando na discussão de construções identitárias.

Embora levemos as teorias para o campo conosco, elas só se tornam relevantes quando iluminam a realidade social. Além disso, como muita frequência tendemos a descobrir que não é todo o sistema de um teórico que promove essa iluminação e sim suas ideias dispersas, seus insights retirados do contexto sistêmico e aplicados a dados dispersos (Turner, 2008, p.19).

Vou *cosendo* conduzida pelo que ensinado por Turner (2008) no excerto supra e pelo que Geertz (2011, p.18) ensina sobre a “tarefa essencial da construção teórica”: “não [cabe à teoria] codificar regularidades abstratas, mas tornar possível descrições minuciosas; não generalizar através dos casos, mas generalizar dentro deles”. À vista disso, as categorias de análise serão *alinhadas* ao longo da discussão conforme orientem os conjuntos analisados, em vez de trazer uma seção dedicada estritamente ao assunto, o que acho que não dialogaria satisfatoriamente com a riqueza do material empírico e, se separado do restante contido no tubo mágico do *caleidoscópico-tese*, não permitira a constituição dos ângulos, das imagens e dos argumentos.

Essa lógica trabalha um pouco a maneira do caleidoscópico, instrumento que também contem sobras e pedaços por meio dos quais se realizam arranjos estruturais. (...) arranjos nos quais, por um jogo de espelhos, os reflexos equivalem a objetos, vale dizer, nos quais signos assumem o lugar de coisas significadas; (...) enfim e sobretudo, esses arranjos engendrados pelo encontro de fatos contingentes (o giro do instrumento pelo observador) e de uma lei (a que preside a construção do caleidoscópico, que corresponde ao elemento invariante de que falávamos há pouco) projetam modelos de inteligibilidade de algum modo provisórios, pois que cada arranjo se exprime sob a forma de relações rigorosas entre as suas partes e essas relações têm como conteúdo apenas o próprio arranjo (Lévi-Strauss, 2010, p.52-53).

Outrossim, de identidades, caleidoscópios, *costuras* e classificações totêmicas temos “uma lógica cujos termos consistem em sobras e em pedaços” (Lévi-Strauss, 2010, p.51). A *linha do caleidoscópico identitário* que conduzirá essa *pesquisa-colcha* será *ponteadada* com o devido *acuro*, servindo-nos como os *arremates do crochê* que, igualmente os demais *arremates*, são essenciais na estabilidade da peça, evitando que ela *desfie*. No entanto, há um diferencial: se noutras técnicas de *costura* o *arremate* se faz com o *fio rente ao nó*, no *crochê* o *arremate* é feito deixando *fios* após o *nó* do final, pois será justamente esse aditivo a dar firmeza e resistência ao artefato; deixemos então a identidade caleidoscópica *rente*, orientando cada *retalho-capítulo*, e também como a *sobra de barbante*, para com ela *apararmos o perfazimento* dessa *colcha-tese*.

114 O ponto alto é um dos pontos básicos do crochê, usado para criar uma concavidade entre a altura dos pontos já feitos, para acentuar a textura e produzir efeito de relevo.

Ainda aqui no *vai e vem das agulhas* iniciais se faz oportuno *debuxar*¹¹⁵ um *molde* que nos permita situar esse *texto-costura* antropológico como “empreendimento científico” e que, a partir dela, possamos empenhar interpretações e *fictios*, “para demonstrar em que consiste um tipo de interpretação antropológica: traçar a curva de um discurso social; fixá-lo numa forma inspecionável” (Geertz, 2011, p.13). Nesse *lineamento*, avento uma *costura-pesquisa* sobre identidades, produções de sentido e suas complexidades, o que nos levará a *três lições centrais*¹¹⁶: religião, símbolos e cultura; são categorias analíticas que serão *bordadas ao longo e a profundo* de toda a *colcha-tese*, mas que se faz preciso *ligá-las em contorno* ainda aqui no *retalho introdutório*.

O tema da religião tem um extenso *novelo*, do qual *puxo* apenas alguns dos *firos*. Evans-Pritchard (1978, p.13 e 152) remete a Tylor “a definição mínima de religião”, como sendo “a crença em seres espirituais”, e vê diversos temas que são tratados “sob o rotulo da religião: tópicos tais como magia, totemismo, tabu e até mesmo bruxaria”, e aqui insere as teorizações também de Frazer e Durkheim, sintetizando que “a religião, seja qual for, é um fenômeno social”, é um “sistema de ideias” que se forma junto a outros fenômenos sociais. Nos termos de Durkheim (1999, p.64 e 162): “ora, a religião é coisa essencialmente social”; “tudo o que é social é religioso” na medida em que a vida social é feita de crenças e de práticas, que a religião é “sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas”, com ritos, cerimoniais, mitos, dogmas, entre postulados práticos (dos ritos) e ideológicos (das crenças), formando “comunidades morais” entre aqueles que aderem. Ou seja, a religião é parte da vida social e essencial à própria organização social:

A religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletiva; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos (Durkheim, 2003, XVI).

Em Mauss (2003, p.125), novamente, temos a teorização do caráter social da religião e, ao compará-la com a magia, define que “a religião é um fenômeno essencialmente coletivo em todas as suas partes. Tudo nela é feito pelo grupo ou sob a pressão do grupo. Suas crenças e práticas são, por natureza, obrigatórias. (...) a vida religiosa não admite iniciativa individual”. Redfield (1988, p.01), falando sobre Malinowski, ressalta que “a religião e a magia são maneiras que os homens, como tal, devem possuir para tornar o mundo mais aceitável, mais acessível e justo”. Por sua vez, Malinowski (1988, p.19-20) vê que não existem povos sem religião nem magia, dada a existência de práticas e atos tradicionais que são considerados sagrados e “executados com reverência e temor, rodeados de

115 Debuxar como “fazer o debuxo ou o desenho; delinear, desenhar, esboçar, planejar, descrever, idear, representar”. (disponível em <https://dicionario.priberam.org/debuxar> acesso em 18/07/2021). Debuxo é desenho ou estampa.

116 Lição: “cada um dos fios entre duas travessas de tear, através das quais passam os fios da urdidura ou teia que se elevam ou baixam para deixar passar os fios da trama”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021.

proibições e normas especiais de comportamento (...) associados a crenças em forças sobrenaturais ou relativas a seres, espíritos, fantasmas, antepassados mortos ou deuses”.

Chegando a uma definição, tomemos como “um modo de ação, assim como um sistema de crença, um fenômeno sociológico, bem como uma experiência pessoal”, como “conjunto de atos independentes que constituem por si próprios a realização da sua finalidade” (Malinowski, 1988, p. 26 e 90), destacando a dimensão social da religião a partir das cerimônias, frequentemente festivas, em atos religiosos que se fazem em congregações: “na verdade, o conclave dos fiéis unidos em oração, sacrifício e súplica ou ação de graças constitui o protótipo exato de uma cerimônia religiosa” (Malinowski, 1988, p.57).

Aqui vamos, como no *tricô*, acrescentar um ponto¹¹⁷: os teóricos supracitados tratam, no *novelo* da religião, também da magia. Durkheim (2003) aponta diferenciações entre magia e religião, tomando a segunda como algo iminentemente coletivo e a primeira como pertencente a uma ordem individualizada, embora envolva representações coletivas. Mauss (2003, p.55 e 126-127) identifica três elementos na magia: os agentes (mágicos), as representações (mágicas, ou seja, “as ideias e crenças que correspondem aos atos mágicos”), os atos (ritos mágicos, “em relação aos quais definimos os outros elementos da magia”); e “a magia, como a religião, é um bloco, nela se crê ou não se crê”. E Malinowski (1988, p.91) define a magia no domínio do sagrado “como uma arte prática constituída por atos que são meios para um fim”; “arte específica para fins específicos”.

Firmado esse ponto e o ampliando, vamos agora ao “sistema religioso”, tal como posto por Geertz (2011, p.95), que é formado por “um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado”. Noutra definição, religião é posta como “um sistema de símbolos” que estabelece “poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens” por meio da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral (Geertz, 2011, p.67). Seguindo por sua teorização, esses conceitos, quando formulados, adquirem aura de factualidade, de modo que aquelas “disposições e motivações [dos homens] parecem singularmente realistas”.

É nesse sentido que Geertz (2011) aponta o “paradigma da religião”, ou seja, a capacidade que a religião possuiu de acomodar as ações humanas a uma ordem cósmica e projetar a ordem cósmica no plano da experiência humana, quando símbolos sagrados podem adquirir a capacidade de sintetizar o *ethos* de um determinado povo. Por isso, estudos antropológicos da religião seguem uma “operação em dois estágios”: no primeiro, se empenha “a análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam as religiões propriamente dita” e no segundo indaga-se sobre como relacionam tais sistemas e processos socioestruturais e psicológicos (Geertz, 2011, p. 90-91).

117 Acrescentar um ponto é fazer um aumento na mesma carreira.

Ainda que consideremos as críticas à teorização geertziana da religião no que diz respeito aos dois estágios, ainda que fosse um estágio apenas como teoriza Assad (2010), mesmo também com a impossibilidade de definição de religião, dado que “seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos” e considerando que “esta definição é ela mesma o produto histórico de processos discursivos” (Assad, 2010, p.264) tomemos a religião em suas dimensões culturais com Geertz (2011): como sistema onde qualquer objeto/ato/acontecimento podem servir como vínculo à dada concepção e, com isso, tem o condão de agir como símbolo.

Cabe-nos então ponderar sobre “o significado do símbolo” e ter em mente que sistemas de símbolos são variáveis e, por conseguinte, também são seus significados. O poder dos símbolos repousa em “sua abrangência e sua produtividade ao ordenar a experiência” (Geertz, 2011, p. 94), a sua vivacidade se dá nas interações sociais: “os símbolos são entidades dinâmicas, não signos cognitivos estáticos”, eles tem conteúdos sociais (Turner, 2008, p.87), “[o símbolo] não é unívoco mas multívoco, uma molécula semântica com muitos componentes” (Turner, 2005, p.149).

Os símbolos possuem as propriedades de condensação, unificação de referentes díspares e polarização de significado. Um único símbolo, de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco e não unívoco. Seus referentes não são todos da mesma ordem lógica e sim tirados de muitos campos da experiência social e de avaliação ética (Turner, 1974, p.70-71).

Daqui façamos o *gancho* com os “símbolos rituais” teorizados por Turner (2015, p. 27) que são/estão “essencialmente envolvidos em processos sociais”, são fatores de ação social que têm “uma força positiva num campo de atividades” e, para analisá-los, é necessário marcar uma série temporal em relação a outros eventos. São sistemas dinâmicos, sociais e culturais, que podem perder ou ganhar significados no decorrer dos tempos e que, em acréscimo, têm propriedade de condensar e unificar referentes díspares e de polarizar significados: são multívocos e, ao mesmo tempo, seus referentes derivam de variados campos da experiência social. E, *em ponto alto*, estão os meios simbólicos que variam de cultura para cultura.

A despeito dos *remalhes*¹¹⁸ que virão nos *retalhos-capítulos*, convém *levantar últimos pontos*¹¹⁹ e delimitar a noção de cultura aqui assumida, já que “a palavra cultura tornou-se moeda corrente” (Sahlins, 2004, p. 42), que “é o tropo dos nossos tempos colocar a questão da cultura na esfera do *além*” (Bhabha, 1998, p.15), que é “conceito fundamentalmente contestado (...) definido de várias maneiras, empregado de formas múltiplas e irremediavelmente impreciso”, mas que ainda

118 Remalhar um ponto é o que se faz quando um ponto escapa e só se dá conta carreiras depois: “é preciso remalhá-lo para atingir sua própria carreira”. (Manual 1300, 1991, p.30)

119 “Levantar os últimos pontos (ou pegá-los novamente) consiste em pegar sobre uma agulha os pontos rematados” (Manual 1300 pontos, 1991, p.30)

assim deve ser “[reduzido] a um tamanho adequado, [é preciso] dar-lhe uma dimensão menos vasta” (Geertz, 2001, p. 22-23), para que possa ser “teoricamente mais poderoso” (Geertz, 2011, p. 04).

Cultura, segundo Turner (2005, p. 139), é o que condiciona nosso olhar: “como membros de uma sociedade, quase todos nós só vemos o que esperamos ver, e o que esperamos ver é o que somos condicionados a ver quando aprendemos as definições e classificações da nossa cultura”. *Tricotemos*, destarte, a análise da cultura como “uma pesquisa dos símbolos significantes, feixes de símbolos significantes e feixes de feixes de símbolos significantes” (Geertz, 2011, p.181). Nesse *plissado*, sigamos com Durham (2004, p. 230) para o entendimento da cultura não como um produto, e sim por uma análise da dinâmica cultural que se volte ao modo pelo qual a cultura é produzida especialmente diante à “relação entre ação e representação”.

E lembremos que a cultura, nos casos de comunidades quilombolas, é também um argumento político: “a ‘cultura’ passou a ser adotada e renovada na periferia. E tornou-se um argumento central – como observou Terry Turner – não só nas reivindicações de terras como em todas as demais” (Carneiro da Cunha, 2009, p.312). Outra vez, nesse *feixe*, analisemos a dinâmica cultural: “o processo permanente de reorganização das representações na prática social, representações estas que são simultaneamente condição e produto dessa prática” (Durham, 2004, p.231).

Fechando esse *tópico-quilt* com uma *costura limpa*¹²⁰ da cultura, faço *fecho* seguindo pela abordagem semiótica proposta por Geertz (2011, p. 135 e 212): “estruturas de significados através das quais os homens dão forma às suas experiências”, entendendo a cultura como “um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem”. Isso se aplica também a nossa própria cultura, conforme Turner (2015, p. 89) lembra que “nunca deixamos de aprender nossa própria cultura, muito menos as outras, e nossa própria cultura está sempre mudando”. *Unindo com ponto de ouro*¹²¹, trago a célebre citação de *relevo*:

O homem é um animal amarrado a teias de significado que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa a procura do significado (Geertz, 2011, p.04).

Do famoso excerto supra, além da orientação sobre a cultura e de como empenhar uma análise dela, me encanta – outra vez – a associação à *tecedura*: o homem é o *tecelão* que *tece teias*

120 “Costura limpa” é sinônimo de “moda limpa”, do inglês *clean*, moda *clean*.

121 Ponto de ouro com relevo é o “executado com fios de metal laminado, que através de pontos de sujeição ou com recurso a materiais de enchimento, produz efeitos de relevo”. Disponível <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021.

de significado; essas *teias* de significado *tecidas* *amarram* o próprio *tecelão*; as *teias* de significado *tecidas* são a própria cultura; a análise da cultura é justamente buscar por essas *teias* de significado *tecidas pelo tecelão*, ele mesmo que está *emaranhado* nelas.

Tomando a essência do *ato de tecer*, temos a formação de *tecidos*, o que pode ocorrer de distintas formas: por *teares*¹²², onde se entrelaçam *firos transversais* e *longitudinais*, *os firos da trama com os firos da teia*; em *malharias*, a partir de *único fio entrelaçado*, seguindo sempre na *trama* ou sempre na *teia*; e mais numa enormidade de técnicas, táticas, lógicas e instrumentos. *A tecelagem* é, ela própria, exemplo da diversidade e da dinâmica cultural ao, milenarmente, *enredar* fazeres e saberes na criação de tecidos tão diversos quanto as culturas. Bastam mãos e dedos para *tecer*; sejam tecidos ou cestarias, redes de relações ou “teias de significados”.

É nesse sentido que a acepção de Geertz (2011) me cativa, pondo a vista o *ofício da tecelagem* diante o *ofício da antropologia* o que, notoriamente, *orna* com a minha *pesquisa-costura* e com essa *colcha-tese*. São ofícios aquelas ações ou trabalhos nos quais a técnica, a habilidade e a especialização são necessárias. E, *ponto suplementar*¹²³, também pode ser divino: a liturgia das horas, o ofício divino¹²⁴, aquele que *tece* as preces e *entrelaça* as orações. *Officia* que resta a nós, antropólogas e antropólogos, *tecer* interpretações, transpor atos aos processos sociais, *entrelaçar* signos e significados, produzir análises de relações, processos, dimensões e interações sociais e simbólicos. *Tecendo conjuntos*, é novamente o *tecer* que forma o sistema religioso, como “conjunto de símbolos sagrados, *tecido* numa espécie de todo ordenado” (Geertz, 2011, p.95). Assim sendo, à *roca* da cultura e ao *fuso* dos processos sociais¹²⁵, sigamos a *tecer* análises.

122 “O tear é o nome dado a qualquer espécie de equipamento de produção de tecido, sobre o qual os firos da urdidura (ou urdume) são arranjados, de tal maneira que os firos da trama (ou tecedura) podem ser facilmente entrelaçados. O processo de tecelagem consiste no entrelaçamento de dois conjuntos de firos em ângulo reto, de modo a formar uma estrutura compacta. Os firos paralelos e longitudinais formam a urdidura ou urdume, assim chamado porque os firos devem ser bem esticados. A urdidura constitui a base sobre a qual o tecido será construído. Os firos da urdidura são então entrelaçados por um contínuo e inquebrantável conjunto de firos transversais – a trama, cada qual passando alternadamente, por cima e por baixo dos firos da urdidura, de lado a lado, voltando pela urdidura, passando novamente por baixo dos firos sobre os quais passara previamente, e assim sucessivamente” (Macedo, 19-20, 2003).

123 Ponto de aumento (ou ponto suplementar) é um ponto acrescido durante o trabalho.

124 “O Ofício Divino é formado por uma série de orações de louvor a Deus e de intercessão pela salvação do mundo que, segundo a tradição antiga cristã, se destina a consagrar o curso diurno e noturno do tempo (SC 84) no louvor individual ou coletivo. A SC propôs reformá-lo com a finalidade de adequá-lo à realidade moderna (...) Como Ofício propriamente dito, ele surge na Idade Média quando, no século XI, foi sistematizado e organizado em um livro denominado Breviário, com os salmos, hinos, textos bíblicos e orações, que era usado para a oração dos clérigos (letrados). Como o povo não tinha acesso ao Breviário, seja por questões culturais ou econômicas, difundiu-se a prática da piedade popular da oração do Rosário, rezava-se as 150 Ave-Marias como uma forma de substituir os 150 Salmos”; in. ficha de estudo sobre o Vaticano II, ficha 06, ofício divino e ano litúrgico.

125 “Originalmente, o fuso era uma peça fina de madeira, osso, marfim ou metal – um pedaço de pau ou vareta - onde o fio, produzido à mão, era enrolado.(...) A roca é um suporte para as fibras a serem fiadas” (Macedo, 2003, p.14-15).

4. ARREMATES: QUESTÕES ÉTICAS NO/DO TRABALHO DO/NO CAMPO

Seguindo por *teares, rocas e fusos*, alonguemo-nos pouco mais nos *arremates*; estes que dizem respeito aos modos pelos quais prendemos *a linha* ao final da *costura*, “o arremate é tecnicamente complexo” (Gomes et al, 2005, p.65); não é um mero *nozinho* de finalização. Também é referido como *condensação de pontos*, que pode ser feito de formas variadas, uma delas são os *pontos de fixação*, “a carreira de pontos que é aplicada rente a determinadas linhas de costura e do lado de dentro destas para evitar que elas estiquem e percam a forma” (Brandão, 1967, p. 158).

Com semelhante intuito, esboço *pontos de fixação* nessa *pesquisa-costura*: uma investigação empírica voltada às singularidades do ser e viver do povo do Carmo para, com elas, pensar sobre construções identitárias e processos de reconhecimento de direitos de base étnica. Com isso, delimito, ainda que ligeiramente, o meu “empreendimento etnográfico” buscando o *transpasse* da “hierarquia estratificada de estruturas significantes”, *os ponteios* das “estruturas superpostas de inferências e implicações através das quais o etnógrafo tem que procurar seu caminho continuamente”, seguindo pelo que ensinou Geertz (2011, p. 05-07).

É o buscar as indagações nos detalhes da vida vivida (Geertz, 2011), nos dramas sociais e empreendimentos sociais (Turner, 2008), o que Malinowski (1978, p.33-34) definiu como “apreender o ponto de vista dos nativos, seu relacionamento com a vida, sua visão de seu mundo”. Geertz (2011, p.21) propõe “olhar as dimensões simbólicas da ação social” a partir de um ‘mergulho’ no meio delas, ao passo que Malinowski (1978, p.29, itálico no original) exige que entremos em contato com “a carne e o sangue da vida nativa real [que] preenchem o esqueleto vazio das construções abstratas”, um encadeamento de fenômenos que devem ser observados em sua ocorrência; “a esses fenômenos podemos dar o nome de *os imponderáveis da vida real*”.

Disso *faço ponto correntinha*¹²⁶ e *ponto baixo*¹²⁷ *rumo ao fio de prumo do arremate*: ao olhar para o povo do Carmo e para a vila do Carmo na *corda* dessa pesquisa acadêmica não posso deixar de ver a própria pesquisa “como forma de conduta e [pensar] das implicações que dele podem ser extraídas como força moral”, dado que lido com “ações concretas de pessoas concretas” (Geertz, 2001, p. 32) e que aqui têm um agravante diante aqueles “aspectos imponderáveis da vida real” que nos falou Malinowski (1978, p. 31).

No *caminho* de manter a “sinceridade metodológica”, também recomendada por Malinowski (1978, p. 18), aquela que se obtêm com o “relato honesto das condições sob as quais foram feitas as

126 No crochê, o ponto correntinha é o ponto base de todos os trabalhos. A correntinha é também uma técnica do tricô, trata-se de um método francês aplicado às bordas, formando uma corrente cujos elos representam duas carreiras.

127 O ponto baixo é utilizado em peças que demandam firmeza, é um ponto mais fechado.

observações e coletadas as informações”, é preciso que consideremos as atuações tais como a que originou essa *colcha-tese* e as inúmeras especificidades que elas têm. *Re-aportemos*¹²⁸ a Perícia Antropológica para que seja *o ponto de fixação*, seguindo às reflexões sobre princípios éticos.

Conforme ligeiramente mencionado como nossa *urdidura*, temos os direitos das comunidades quilombolas. *Urdidura* que é uma das partes de qualquer *textura*, são os *fiões* que correm no comprimento do *tecido*, e cá em nossa analogia tomemos como a Constituição Federal de 1988, quando se dá o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, comunidades quilombolas e tradicionais. *Costuraremos* com a devida minúcia esse *ponto* no *retalho-capítulo quarto*, porém até lá façamos uma sucinta *torção de fio* diante desse quadro normativo constitucional de ampliação de direitos, o mesmo que chama a Antropologia a atuar para efetivação desses direitos, principalmente através dos laudos periciais em questões judiciais, extrajudiciais e administrativas.

O afloramento da Perícia Antropológica é, portanto, inseparável da emergência dos direitos das minorias étnicas e ambos preludiam com a formalização do Estado Democrático de Direito em 1988. Nos anos 1990, antropólogos e antropólogas contribuíram “para o aprofundamento e ampliação da noção de direitos humanos em sua ampla complexidade e diversidade conceitual e empírica tendo influenciado tomadores de decisão e gestores públicos” (Souza Lima, 2012, p.25). Não pretendo *enovelar-me* muito pelo tema (já me *enovelo* consideravelmente em minha atuação profissional) mas é preciso *pontuá-lo* ainda que de *ponto corrido*¹²⁹, já que *enviesou* o trabalho que deu origem a essa *colcha-tese*.

Ligeiramente *pontilhando em volta*¹³⁰ da Perícia em Antropologia no MPF, que existe como cargo público desde 1994, quando realizado o primeiro concurso. Até 2015, os Antropólogos Peritos e Antropólogas Peritas estavam funcionalmente vinculados à 6ª Câmara de Coordenação e Revisão (6CCR), em Brasília, na Procuradoria-Geral da República (PGR), uma câmara que trata especificamente de temas relacionados aos direitos dos povos tradicionais, indígenas e quilombolas, ainda que estivessem lotados nas Procuradorias da República dos Estados ou Municípios. A partir de 2016, todas as especialidades de perícia do quadro do MPF foram agregadas na Secretaria Nacional de Perícia, Pesquisa e Análise (SPPEA), desde então diretamente vinculados ao gabinete

128 Aportar é “colocar as costuras do ombro em encontro uma com a outra”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 12/06/2021.

129 O ponto corrido é o ponto mais comum, que se obtém enfiando a agulha no tecido a espaços regulares e sempre em mesma direção (Brandão, 1967, p.15).

130 Pontilhar em volta “significa todos os pontos de uma carreira distribuídos em várias agulhas, colocadas em círculo” (Manual Mon tricot, 1991, p.31).

do Procurador-Geral da República, sede do MPF no Distrito Federal (DF), atuando em todas as câmaras temáticas da instituição¹³¹.

Hoje o vínculo dos peritos do MPF é com o Centro Nacional de Perícia (CNP), também órgão da PGR, a despeito de alguns dos peritos estarem lotados nas Procuradorias dos Estados e Municípios (tal qual meu caso). A atividade pericial antropológica do MPF é nacionalizada, de modo que atuamos em demandas oriundas de quaisquer Procuradorias da República em todo o Brasil, com todas as matérias referentes aos povos indígenas, quilombolas e tradicionais, tanto no cível quanto no criminal. Como ‘clínicos geral’, tratamos de temas da tutela coletiva, da atuação do órgão como *custus legis*, dos direitos à educação, saúde, território, das questões criminais, de infância e juventude, de identificação étnica, dentre tantos outros nos quais se envolvem questões culturais.

Em tal *matiz*, a Perícia Antropológica é delimitada por um fato, relacionado a determinado assunto, objetivando subsidiar um processo judicial ou extrajudicial, produzindo um documento que, no MPF, chamamos de laudo pericial (quando realizamos diligências em campo) e parecer pericial (quando emitimos opinião sem a realização de perícias *in loco*). O nome que se dá ao documento é menos importante do que considerar o próprio documento produzido nessa “situação de perícia”: “mais que um documento técnico, ele consiste em um discurso público – sobre a legitimidade da demanda de um grupo – posicionado em um campo de disputas de vários planos” (Arruti, 2005, p.116).

Em sentido próximo, diz O’Dwyer (2010, p.46) que essa forma de produção antropológica é “um tipo de intervenção num campo específico de articulação e envolvimento do mundo intelectual com os movimentos sociais e a mobilização de grupos” e, conforme costurei noutra *entretela*, os laudos contribuem como “intervenção mediadora, uma vez que favorecem o equilíbrio de poder entre as múltiplas forças em jogo” (Ferreira, 2012, p.348). De volta às *costuras da colcha*, pelos laudos podemos ter o equilíbrio entre o *forro* e o *rebordo*.

Intento *compor* esse mote como uma dentre as tantas dimensões éticas do trabalho de campo, conforme posto por Geertz (2001, p.43) quando trabalhou duas delas, a saber: “o desequilíbrio entre a capacidade de revelar problemas e o poder de resolvê-los, por um lado, e a inerente tensão moral entre pesquisador e objeto por outro”. Creio que pela perícia antropológica

131 As Câmaras de Coordenação e Revisão do MPF são órgãos setoriais que coordenam, integram e revisam, organizadas por função ou por matéria. São sete CCRs no MPF: 1ª CCR Direitos sociais e fiscalização de atos administrativos em geral; 2ª CCR criminal; 3ª CCR consumidor e ordem econômica; 4ª CCR meio ambiente e patrimônio cultural; 5ª CCR combate à corrupção; 6ª CCR populações indígenas e comunidades tradicionais, 7ª CCR controle externo da atividade policial e sistema prisional; mais a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão (PFDC) e seus Núcleos de Apoio Operacionais (NAOPs).

nos é possível pensar sobre ambas as perspectivas supracitadas e que, pela revelação de suas *nuances*, nos é exequível contribuir para “dissipar algumas ilusões comuns sobre o que vem a ser as ciências sociais como conduta”.

Isto é, revelar “as dimensões éticas do trabalho de campo” é algo que se faz fundamental para (re)posicionar as Ciências Sociais em sua “força moral” e para (re)afirmá-las como “forma de conduta”, afastando a noção generalizada de que a pesquisa social consiste em “descobrir fios escondidos a manipular pessoas de papelão” (Geertz, 2001, p.43). Não existem *fios* e as pessoas não são marionetes, nós não as manipulamos e temos responsabilidades éticas em/por nossos trabalhos e ‘objetos’ de pesquisa que são, acima de qualquer coisa, sujeitos.

Aqui, sujeitos plenos de direitos numa “categoria” de pesquisa social que é – como todas as outras, quiçá de modo mais proeminente – uma “modalidade de experiência moral” (Geertz, 2001, p.31), que sempre ocorre no mundo real, envolvendo homens e mulheres que trabalham e vivem nesse mesmo meio social que é o mundo real. Não em/por computadores, nem em laboratórios e, frequentemente, em contextos de conflitos e diante de povos historicamente subalternizados; é nessa *entretela* que ocorrem as perícias antropológicas.

Conforme já *ponteado*, meus contatos com o tema e com a comunidade do Carmo se deram nessa esfera de estudos específicos (periciais), na alçada de uma instituição igualmente singular nessa atuação (o MPF), na condição da proteção de direitos e interesses das populações tradicionais (quilombolas). Ou seja, num tipo de atuação antropológica voltada a *urdir* diagnósticos de situações sociais, de modo a *tecer* possíveis intervenções e atuações no sentido da salvaguarda de direitos, “considerando ainda que questões de ordem interpretativa podem produzir impactos do ponto de vista da aplicação das leis e das situações vividas pelos grupos envolvidos, frequentemente em desequilíbrio de poder (Ferreira, 2012, p.346).

Aqui *pontilho* também o potencial dessa atuação no debate sobre a “força moral” das Ciências Sociais e sobre ser Antropologia uma “forma de conduta” (Geertz, 2001) e faço *laçada* com o que Arruti (2005, p.29) chamou de “particularidade da situação de perícia”, onde os ‘termos do contrato’ são estabelecidos antes da entrada em campo, conformando um trabalho “comprometido com um padrão de persuasão discursiva próprio às instâncias do Estado, pautado pelos critérios de verdade e pela linguagem administrativos ou jurídicos”, o que seria contrastante ao “ideal acadêmico do exercício e do texto etnográfico”.

Concordo, sem embargo, vejo mais particularidades nessa “situação de perícia” para além do contraste ‘antropologia dos laudos’ *versus* ‘antropologia da academia’. *Nesse tear* não conjecturo

– como faz grande parte da literatura – se há antropologia nos laudos, se os laudos antropológicos são científicos, se o perito antropólogo faz intervenções políticas, se é pesquisa aplicada, se é um exercício profissional da antropologia (Lopes da Silva, 1994; Pacheco de Oliveira, 1995; Leite, 2004; O’Dwyer, 2005; Becker, 2005; Stucchi, 2005). Não é a intenção recuperar aqui a discussão sobre o que pode ser e o que não pode ser a Perícia Antropológica e, *a título de contorno*, nosso objeto são os fenômenos sociais, tanto em perícias quanto em pesquisas acadêmicas.

A princípio, importa frisar que a atuação do antropólogo é primariamente científica e técnica, e não uma intervenção política. Tendo os assuntos com que trabalha repercussões políticas, tal atuação, quase inevitavelmente, é avaliada e criticada por suas implicações no campo político, e não pelo rigor técnico ou pelo embasamento teórico dos procedimentos adotados (Oliveira, 2012, p 125-126).

A reflexão supracitada sintetiza o *enrosco*. O antropólogo que vai a campo, seja para realizar uma perícia ou uma tese, não vai esgotar esse campo. Não há por que insistir nessa querela que classifica e contrapõe ‘antropologia pericial’ e ‘antropologia acadêmica’, pois não são opostos. O fato de ser exercida noutros *moldes* que não os acadêmicos não faz a antropologia pericial ser menos científica ou menos antropológica. E tal posicionamento/situação não inviabiliza ou distância o trabalho do “aparato divinatório do antropólogo” (Turner, 2005, p. 464), ao contrário, dele depende.

O que julgo importante fazer como *ponto pique* é que a Perícia Antropológica inaugura novo cenário na prática antropológica, os estudos produzidos nessa *trama* são instrumentos do conhecimento que visibilizam grupos e legitimam seus direitos, os trabalhos se dão em condições específicas postas e, em geral, seguem a própria demanda ou a questão *sub judice*. Geralmente, esses trabalhos ganham o *status* de fonte de direitos e/ou de prova jurídica, o que aconteceu no caso com os desdobramentos do laudo da comunidade do Carmo. E, de modo mais revelador, se tornou um instrumento de luta por direitos nas mãos desse grupo que nada tem de ‘objeto’, é pleno sujeito de direito.

“Sujeito” é termo amplo e largamente conceituado, dele devemos nos aproximar: “a categoria sujeito que veio a significar hodiernamente (...) justamente o ‘senhor’ específico de vontade, responsabilidade, direitos e deveres” (Duarte, 2012, p.141). Com o aditivo “de direito”, tomemos o sujeito em seu sentido no âmbito jurídico, cuja expressão define mais do que pessoas físicas, diz respeito às entidades coletivas: “trata-se daquele a quem se pode imputar direitos e obrigações através da lei¹³²”. Perícias Antropológicas lidam com esse conceito de sujeito de direito,

132 Disponível em <https://conceito.de/sujeito-de-direito> acesso em 12/07/2021.

que precede e que é mais amplo do que o conceito de pessoa, “tendo em vista que toda pessoa é sujeito de direito, mas nem todo sujeito de direito é pessoa” (Ehrhardt Jr & Silva, 2020, p. 59).

Temos então esse sujeito como um ente possuidor de capacidade jurídica e, por isso, detentor de posições em relações jurídicas de direito material ou formal (Mello, 2013). É certo, destarte, que as categorias pessoa, sujeito e indivíduo são polissêmicas, “a antropologia não os conceitua de modo sistemático e unívoco, (...) abriga diversas iniciativas de demarcação semântica em função das implicações culturais diferenciais da história dessas categorias” (Duarte, 2012, p.141). A disposição universalista e universalizante do Direito diante os sujeitos de direitos será *ponto fixo* no *retalho-capítulo quarto*, aqui o *ponto reto* é o sujeito que não é o indivíduo, “mesmo considerando que [sujeitos] são constituídos a partir dos indivíduos. São o ator social coletivo pelo qual indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência” (Castells, 1999, p. 26).

E, *em ponto de aumento*, devemos considerar esse sujeito como uma pessoa normativa que é titular, *nesse pano de fundo*, de direitos étnicos, culturais e coletivos: os quilombolas. Atuamos, portanto, com essas pessoas/sujeitos bem longe de acepções individualistas de justiça e bem perto de situações concretas de injustiças. *O arremate faço com agulha de crochê*, que é o modo mais *firme* de *arrematar*; destacando a força dessa forma de atuação pericial, que começa no momento que pisamos no campo – em verdade, antes dele – e que se desdobra por diversas instâncias. Essas particularidades não podem ser ignoradas, trata-se de um trabalho a partir do qual serão (re)conhecidos grupos e direitos, são profundas as expectativas e as responsabilidades, que tem ainda como – mais um – desafio de “tornar juridicamente compreensíveis as noções de direito erigidas por grupos sociais historicamente sem acesso à justiça” (Leite, 2006, p. 21).

Ou seja, trabalhamos com assuntos de repercussão política e com a possibilidade de fazer chegar justiça àqueles que, historicamente, vivem o inverso disso. É um fazer antropologia em nova configuração de saberes, conformando um campo de pesquisa que envolve o futuro de comunidades, “a situação de perícia remete a dilemas quanto à expectativa gerada do trabalho do antropólogo, no contexto de um complexo jogo de pressões, negociações e disputas entre diferentes grupos sociais” (Ferreira, 2012, p.354). Novamente considerando os “aspectos imponderáveis da vida real” (Malinowski, 1978, p. 31), temos um *tecido base* no qual se lida com sujeitos + de direito + coletivos.

O leva ao delineamento que fez Ramos (2007, p.16): “compromisso político na ordem do dia e a etnografia a serviço da justiça étnica”. À perita e ao perito antropóloga/o em campo espera-se um “atuar como vértice no diálogo estabelecido entre os sujeitos do direito e os operadores do direito” (Stucchi, 2005, p. 313) e, se tomarmos os laudos como oportunidade de levar a voz das

comunidades factualmente oprimidas e subalternizadas às instâncias jurídicas e políticas, vemos *despontar* os usos desses trabalhos antropológicos como instrumentos, como bases de/para lutas por direitos. Foi o que aconteceu no *pano de fundo dessa colcha-tese*, lá “no coração da situação social cotidiana” (Geertz, 2001, p.30) do povo do Carmo, onde permaneci após concluídos os trabalhos periciais.

Essa permanência se *esteava* no contexto acadêmico, de fato, mas aqui retomo a particularidade da situação de perícia e a *enovelado* ao que chamam de “novas formas de atuação e novos campos de inserção” e “novas práticas antropológicas e suas respectivas posições enunciativas” (Zhourri & Oliveira, 2013, p.77), como “pluralização das tradições etnográficas” (Pacheco de Oliveira, 2009, p.03) ou “participação engajada” (Magalhães & Hernandez, 2010, p.12), e ainda como “ativismo antropológico” e “trabalho antropológico aplicado” (Albert, 2014, p.119 e p.132). Todos esses designativos são, por alguns, sintetizados pelo termo “militância”.

Ler sobre o assunto me fez pensar além – e, novamente, em Geertz (2001, p.31-32) – quando discorre sobre a pesquisa ser “forma de conduta” e “força moral”, considerando que “[a pesquisa] envolve contatos diretos, íntimos e mais ou menos perturbadores com os detalhes imediatos da vida contemporânea, contatos de um tipo que dificilmente podem deixar de afetar a sensibilidade das pessoas que os realizam”. Nesse tipo de atuação – a que se refere Geertz (2001, p.32) e a que me refiro aqui, a perícia antropológica – também fica avariada a pretensão da “neutralidade acadêmica” e, ainda que consigamos algum “distanciamento”, será “uma conquista parcial precariamente mantida”.

Trata-se de uma conjuntura na qual se esvaem as “ilusões epistemológicas em que a antropologia clássica se baseava”, nesse quadro onde “a emergência de movimentos étnicos transformou a situação etnográfica” (Albert, 2014, p.129-130). Nos termos de Albert (2014, p.133), um contexto de “engajamento social do etnógrafo” que “não pode ser visto como uma escolha pessoal política ou ética, opcional e estranha a seu projeto científico” na medida em que nós, etnógrafas/os peritas/os, somos “um elemento explícito e constitutivo da relação etnográfica”.

Trazendo às costuras dessa colcha, vejo a perícia antropológica como uma *trama* que não chega a extinguir, como vê Albert (2014), mas que tem alto potencial *lat aversum – de virar pelo avesso*¹³³ aquele trabalho de campo clássico. Isso justifica também minhas tantas identidades, em campo e fora dele. E, mirando pelo lado *avesso*, consigo fazer as pazes com essas minhas atuações

133 Refiro-me à expressão ‘virar pelo avesso’, em sentido figurado: “estudar, examinar um assunto de forma exaustiva, esquadrihar, realizar uma busca intensa a procura de algo”. Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/avesso/> acesso em 18/08/2021.

profissionais, *alvejando* o trabalho de campo antropológico que, necessariamente, nos leva às fusões, misturas – “tudo se conserva, tudo se confunde” (Mauss, 2003, p.263).

Não permite qualquer separação significativa das esferas ocupacional e extra-ocupacional da vida. Ao contrário, ele obriga essa fusão. Devemos encontrar amigos entre os informantes e informantes entre os amigos; devemos encarar as ideias, atitudes e valores como outros tantos fatos culturais e continuar a agir de acordo com aqueles que definem os nossos compromissos pessoais; devemos ver a sociedade como um objeto e experimentá-la como sujeito (Geertz, 2001, p.45).

É o que ensinou Geertz (2001, p.45), repetidamente, sobre o trabalho de campo e nossa posição nele: não somos apenas observadores: “não [estamos] apenas na escrivania ou no estrado de conferências, mas no coração mesmo das situações sociais cotidianas”, onde ao mesmo tempo “[somos] um ator envolvido na situação e um observador”. *Ponto sobressalente*¹³⁴: o trabalho de campo realizado no contexto de perícias antropológicas tem mais um *know-how*, aquele que obrigatoriamente se defronta com a moldura colonial que ainda envolve o sistema burocrático, judiciário e administrativo do Estado; mas não só ele, esbarra também no “quadro colonial por trás das verdades operacionais presentes nas autorrepresentações mais convencionais do trabalho do antropólogo” (Pacheco de Oliveira, 2009, p.11). Com isso, *ponto atrás puxando os fios e virando ao avesso* certa tradição acadêmica da antropologia que eu sentia – até então – em mim.

Decerto pelo *modus operandi* da atuação pericial, o que eu passei a identificar foi um certo mal estar de estar em campo ‘apenas’ para a pesquisa acadêmica. Favores, benesses e simpatia de nossa parte enquanto pesquisadores – embora fundamentais – não são proporcionais ao valor do que nossos interlocutores nos proporcionam. Talvez demasiadamente afetada pela teoria da dádiva de Mauss (2003, p.188) diante “a moral e a econômica que regem as transações” (e que “essa moral e essa economia funcionam ainda em nossas sociedades de forma constante e, por assim dizer, subjacente”), notava eu que entre o que eu dava e o que eu recebia não equiponderava a retribuição.

Na minha colcha, rebordo e forro não estavam se equilibrando. E como ficava o “mecanismo espiritual” mais importante do sistema das prestações? Aquele “que obriga a retribuir o presente recebido”, aquela “força [que] leva a retribuir uma coisa recebida e, em geral, a executar os contratos reais”? (Mauss, 2003, p.193). Pois a retribuição é imperativa justamente porque “há uma virtude que força as dádivas a circular, a serem dadas e retribuídas”, que é a “força das coisas” (Mauss, 2003, p.251), “porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão é porque se ‘devem’ – elas e seus bens – aos outros” (Mauss, 2003, p.263).

134 Ponto sobressalente é usado para substituir outro ponto que eventualmente tenha sido dado de forma equivocada ou pulado. Como um suplente, até que se resolva o problema sem que perder a costura inteira.

Se o que há, “antes de tudo, [são] misturas de vínculos espirituais entre as coisas, que de certo modo são alma, e os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas” (Mauss, 2003, p.202), e no meu caso? Não bastavam as prendas levadas para os bingos. Eu não me sentia confortável com isso. A ‘força’ das ‘coisas’ que eu recebia parecia maior do que a ‘força’ das ‘coisas’ que eu dava, as almas das coisas dadas e recebidas – e a minha própria alma – não aquietavam.

Creio ser o tal do arrebatamento que nos impõe o trabalho de/no/em campo: “em campo, ele [o antropólogo] tem que aprender a viver e a pensar ao mesmo tempo” (Geertz, 2001, p.45). E é com esse arrebate que faço o *arremate*: no processo de aprendizado simultâneo do pensar e do viver, harmonizando o dar, o receber e o retribuir. Viver e pensar, num “processo [que] impõe, dia após dias, o esforço de combinar duas atitudes fundamentais em relação a realidade – a engajada e a analítica – numa atitude única” por parte do pesquisador (Geertz, 2001, p.45).

No Carmo, aprendi a “pensar” em vários dos sentidos¹³⁵: como verbo intransitivo no sentido de formar ideias, refletir, raciocinar; como verbo transitivo de imaginar; como substantivo pensamento; como desempenhar a capacidade de deduzir, ter em mente, ponderar, delinear no pensamento, pretender, ter como intenção, pensamento e prudência. Igualmente, estar no Carmo me ensinou a “viver”¹³⁶: como verbo intransitivo de ter vida, ter determinado comportamento, conduzir-me, proceder, entreter relações sociais; como verbo transitivo de desfrutar uma situação ou um momento; como substantivo do que está vivo e perdura. O Carmo me ensinou, sobretudo, o viver no sentido do ato [o “ato de viver”], “a vida”, de estar viva, ter como subsistência, levar a vida, manter relações, passar pela experiência, dedicar-se [dedicar-me].

Arremato, portanto, colocando-me diante ao povo do Carmo (dos que participaram dessa pesquisa, de seus antepassados e dos que virão) e diante à academia, manifestando meu duplo compromisso: assumindo meu “compromisso moral” de tomar os assuntos humanos de modo analítico, meu “compromisso pessoal” de tomá-los a partir de uma perspectiva moral específica, como ensinou Geertz (2001, p.45), sobre o trabalho de campo e sobre a força da Antropologia. E faço dessa *colcha-tese* a minha “coisa preciosa [que] tem dentro de si uma virtude produtora” (Mauss, 2003, p.257) e, por ela, a minha retribuição ao povo do Carmo por tantas dádivas que me proporcionaram.

135 Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/pensar> e <https://dicionario.priberam.org/pensar> acesso em 31/07/2021

136 Disponível em <https://dicionario.priberam.org/viver> e

<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/viver> acesso em 31/07/2021

5. RETALHOS-CAPÍTULOS: ESTRUTURA DA TESE

Além do *pano de fundo tecido* nessa introdução, a *colcha-tese* é composta por quatro *retalhos-capítulos*, pelos quais seguiremos *nas tramas* da Comunidade do Carmo, fazendo *viés* na religiosidade, tendo *prumo* na dinâmica das identidades para depois, em *urdume*, *coser* direitos quilombolas. Antes de *aportar* os quatro *retalhos*, farei um *ponto caseado* na *Epifania de Nossa Senhora do Carmo*. Na *costura*, o *ponto de caseado* é também chamado de *ponto de festão* e, assim como as festas religiosas no Carmo, nos proporciona firmeza em *arremates* e evita *desfiados*. Ao contrário da função que tem esse ponto na *costura de feltro*, quando é usado para *fechar* as peças, aqui as festas em louvor a Nossa Senhora do Carmo serão usadas para abrir: trabalhos, caminhos, reflexões, costuras, escritos (Saravá, São Benedito!) e o *capítulo-retalho primeiro*. *Enleio* tais atividades como “fenômeno social total” (Mauss, 2003) a partir da qual é possível olhar para variadas matérias em conexão e em ação, onde a vida social e suas *quota-partes* se mesclam, *ponto* esse a partir do qual passarei a *cerzir* os demais *retalhos-capítulos*.

Encarreirando, no *retalho-capítulo primeiro costuro* a organização do tempo pela religiosidade. *Para não dar ponto sem nó*, início com a descrição etnográfica do ‘*ciclo do mês de julho*’, conjunto por mim denominado de *Epifania* e entendido como um fato social total; e vou *cruzando* pelos *fiões* de seus eventos: *preparatórios e bastidores*, novena, coroação, arriação do mastro, procissões, romarias, festas, *aos fechos e acabamentos*. De reflexões sobre significados e sentidos desse *festar à santa-mãe-padroeira*, sigo pela classificação nativa de celebrações religiosas *oficiais e pagãs* para tratar do catolicismo popular e das representações dessa religiosidade, de modo geral e de modo particular pelas práticas do *povo do Carmo*, suas formas de ser e de viver que refletem e são refletidas no calendário devocional. *Alinhavando* o calendário religioso vivido na vila. parto de *dois tempos maiores*, atribuídos a Nossa Senhora do Carmo (a epifania) e a Nossa Senhora da Conceição (o advento), dentro dos quais se desenrolam *subtempos e fragmentos*, tempos de interações sociais e religiosas estruturadas em um calendário que é fixo, mas circularmente repetido e, como vinculado à dinâmica social, acontece sempre sem nunca ser igual.

Ao tratar dos modos pelos quais as temporalidades cotidianas no Carmo são marcadas pelas santidades, reflito sobre celebrações religiosas e sistemas simbólicos, *dedilhando* como se formam tempos e espaços de comunhão, *ponteando* a religiosidade como um sistema de organização social, a construir e reconstruir sociabilidades e solidariedades, reciprocidades e obrigações, entre humanos e entre humanos e santidades. Não são meras comemorações de acontecimentos ou louvores, são reatualizações de uma forma de viver, nas quais relações sociais, de parentesco, de afinidade, compadrio, amizade, hierarquias, tudo se assegura e segura a identidade. Os santos católicos são

essenciais nessa *trama*, intercessores, protetores, agentes, aos quais se dedica a maior parte do ano, pelos quais perpassam valores, crenças, tradições, costumes. Como um *colar sagrado*, como um *santo rosário*, tendo em suas contas rezas e festas, distendidas de tempos em tempos na reatualização periódica de seus pertencimentos, milagres e promessas que dão sentido ao cotidiano, ritmo à vida, movimento à coletividade. *Bordamos* nesse *retalho-capítulo*, portanto, temporalidades, religiosidades e dinâmicas sociais dos *devotos da santa*, em torno da *fé*.

No *retalho-capítulo segundo*, intitulado “os filhos da santa”, tenho por foco a religiosidade e a constituição social da comunidade do Carmo. Começando a *cerzir* pela cosmogonia de Nossa Senhora do Carmo, vamos *tecer* a estrutura simbólica da/na origem do grupo a partir de três *fiões*: a *dádiva da santa*, a *dívida da santa* e o *povo da santa* que, entrecruzados, proporcionam reflexões sobre liberdade, parentalidade, herança e pertencimento. A partir do mito de origem e da memória social *ponteio* os atributos religiosos nas relações de parentesco e de afinidade, por suas várias *tramas*: dos *nós* que firmam a ancestralidade mítica e remetem a maternidade a Nossa Senhora do Carmo aos que *entrelaçam* todos numa grande irmandade, *realçando* a notoriedade das mulheres, as parentelas e as trocas matrimoniais, as relações de compadrio e os batismos. Em *fuso*, a análise se volta as relações entre indivíduos, parentelas e santidades, pelas *famílias de santo* e pelos *santos de cabeça*, e suas engrenagens postas por promessas, contratos, obrigações e ações coletivas. Temos por milagres, interditos, sanções, dádivas e contra-dádivas uma *textura* na qual a religião constrói e consolida laços, e as famílias que participam dessa *rede* são tão sagradas quanto os santos a que estão relacionadas. Percorrendo pelas *linhas* de narrativas e genealogias, *pontuando* sistemas de crenças, mais outra vez vemos a religiosidade informando a organização social.

“Herdeiros da santa” é o título do *retalho-capítulo terceiro*, no qual *desponto* pela hierofania de Nossa Senhora do Carmo para chegar às reflexões sobre a constituição sociocultural do território. A partir de uma aproximação etnográfica da Vila do Carmo atual, o *miolinho das terras da santa*, vamos à antiga Fazenda do Carmo, o *patrimônio da santa*, em três de seus momentos: do século XIX, a época da formação da propriedade pelos carmelitas, ao século XX, da *época da soldadesca e da chegada da firma*; elencados porque permitem-nos aferir sobre os processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização engendrados pelo *povo do Carmo*. *Repuxo* as *terras de santidades* e as *terras de parentelas* para *vincar* a produção social da territorialidade e, em seguida, suas adaptações em capelas e altares diante a expropriação territorial que sofreram todos, humanos e santos. Seguimos em romaria e em procissão para pensar apropriações dos espaços e essa territorialidade que se faz sagrada, considerandos as formas pelas quais a *fé* se espacializa nesses eventos, e avento por suas conexões. Por fim, *pesponto* a

configuração dessas espacialidades devocionais por ritos, mitos, símbolos e atividades religiosas, maneiras específicas de relação com o espaço físico, caminhando com o sagrado e no sagrado, de passo em passo carregando andores, fé, obrigações e ações. A *laçada* é, portanto, a produção social do território como *terra da santa*, levando o *tear* aos modos pelos quais a religiosidade é tanto o *eixo* da origem quanto da permanência da comunidade naquela área.

No capítulo-retalho quarto os filamentos se torcem pela questão quilombola, como num *crochê*, feito em *duas agulhas*. *Numa agulha*, discussões com teorias das identidades, etnicidades, direitos de minorias e direitos das comunidades remanescentes de quilombos, *cotejando* sua constitucionalização, ressemantização e regulamentação, e problematizando os paradoxos dos processos de reconhecimentos de direitos de base étnica. *Noutra agulha*, vamos às análises dos modos pelos quais ocorreram os processos de etnogênese quilombola dentre o povo do Carmo: pelas *malhas* de lides judiciais e situações de desrespeitos, *matizando* acareações entre categorias jurídicas e categorias nativas, vamos *modelando* um quilombo no Carmo e *enovelando* como surge e se consolida uma demanda *sui generis* por direitos enquanto comunidade quilombola. *Tranço* a constituição da Associação da Comunidade Quilombola de Nossa Senhora do Carmo com a construção do grupo como sujeito de direito e, em *transpasse*, as implicações simbólicas e políticas da produção desse sujeito e dessa demanda, para o próprio grupo e para além dele, considerando o estado e o direito. Tratando das particularidades da formação identitária quando defrontada às generalidades da lei, passo na *roca* as narrativas que vão conduzir a emergência quilombola segundo os seus critérios de pertencimento. *No fusão*, a compreensão do processo de construção de uma identidade e de uma territorialidade quilombolas que tem na religiosidade sua base, e Nossa Senhora do Carmo, que já era o motivo da existência e resistência do grupo, também vai ser a marca desse componente étnico. *Teceremos* como a identidade e a pertença à santa vão também se *fiar aqui*, os direitos e as leis a entrar no sistema de crenças, a *santa-mãe-padroeira* se torna a bandeira de luta desses *filhos*, *devotos*, *herdeiros* e agora também *quilombolas de Nossa Senhora do Carmo*.

Pelos *acabamentos*, nas considerações finais, firmo *arremates* a partir dos *forros* dos *retalhos-capítulos*, segundo o conselho de Dona Tereza: *firmeza no ponto, na mão e no coração*. Dessa “multiplicidade de coisas em movimento” (Mauss, 2003, p.187-188) *verterei a colcha-tese cosendo em ponto cruz* a Nossa Senhora do Carmo como existência e resistência, a religião como sistema cultural, a religiosidade como narrativa *nessa trama* identitária, como *eixo* que engendra a *roca* e o *fusão* do *tear* da vida social. Convido a leitora e o leitor a *tecer comigo essa colcha-tese, em nome da fé, em nome da santa, de um direito que se respeite e de uma justiça que se cumpra*.

1. A EPIFANIA DE NOSSA SENHORA DO CARMO: SENTIDOS E SIGNIFICADOS NO/DO *FESTAR À SANTA-MÃE*

Início o primeiro *retalho-capítulo* dessa *colcha-tese* com a descrição de um evento, aqui compreendido como todas as festividades abarcadas pelo *ciclo de julho* em louvor a Nossa Senhora do Carmo, objetivando contemplar sua estrutura simbólica, seus aspectos semânticos, suas particularidades e dinâmicas sociais. É o *festar à santa*. Fazemos, pela descrição etnográfica, quadros de análise para que sigamos pela vida religiosa, considerando tais fenômenos como representantes de elementos próprios do povo do Carmo, portadores de significados e condutores de sentidos (Turner, 2008).

Vejamos conceitos religiosos e crenças que interpretam e modelam processos sociais (Geertz, 2011), *pontuando* sistemas de prestações totais (Mauss, 2003), princípios da dimensão social que agregam a comunidade, desvelando um conjunto de relações sobre as quais se assenta a identidade do grupo. Pelas festas de Nossa Senhora do Carmo – e por todas as demais que acontecem ao longo do ano – *drapearemos* interações sociais complexas que passam por eventos religiosos e momentos festivos, processos da vida cotidiana individual e coletiva.

Noutros termos, são formadas sociabilidades a partir de convivências determinadas através da religiosidade, compondo representações sociais e comportamentos simbólicos que são enunciados naquilo que é ritualizado pelos sujeitos (Geertz, 2011). Com a análise do *festar à Santa-mãe* poderemos *trespassar linhas* a partir das quais seremos capazes de *debruar*¹³⁷ o papel da religiosidade na marcação do tempo, no balizamento do ritmo das ações coletivas, na intensidade e na alternância das atividades, no transcurso de alianças e antagonismos, na movimentação das relações de solidariedade, sociabilidade e das vinculações sociais.

O *ciclo de julho* que abrange o conjunto de atividades direcionadas ao louvor de Nossa Senhora do Carmo denominarei *Epifania, remate* que, concisamente, se encadeia a um momento de revelação. Quanto à etimologia da palavra, temos *epiphaneia*, de origem grega: *epi* = sobre; *phaino*

137 Debrum: “Tipo de fita que se costura dobrada sobre a orla de um tecido para segurar a trama”, glossário de terminologia técnica de têxtil e vestuário, <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 11/06/2021. *Debruar* como “guarnecer com debrum, ornar” - <https://dicionario.priberam.org/debruar> acesso em 25/07/2021.

= aparecer, manifestar, brilhar. Em nossa *costura* temos, portanto, a *Epifania de Nossa Senhora do Carmo*, sua aparição, manifestação, revelação, seu brilho. *Bordemos um quê a mais* sobre o termo.

Epifania = 1. [religião] manifestação de Jesus aos gentios, notadamente aos Reis Magos; 2. [religião] festa religiosa cristã que celebra essa manifestação = Dia de Reis; 3. qualquer representação artística dessa manifestação; 4 **[religião] aparecimento ou manifestação divina**; 5. **apreensão, geralmente inesperada, do significado de algo** (Dicionário Priberam de Língua Portuguesa, grifos meus)¹³⁸.

Epifania = 1. [religião] festa litúrgica dos cristãos que comemora a apresentação de Jesus Cristo à humanidade, representada pela visita dos Reis Magos no décimo segundo dia após o Natal; 2. [religião] o milagre das bodas de Canaã como a primeira manifestação da divindade de Jesus; 3. [religião] o esplendor do mistério da encarnação, para os ortodoxos; 4. [religião] a festa de batismo de Jesus, na liturgia oriental; 5. [etnologia] manifestação festiva de origem portuguesa, no dia 06 de janeiro, na qual grupos de 12 pessoas trajando roupas coloridas e representando os reis magos, acompanhados de foliões e palhaços, entoam cantos ao som de vários instrumentos e passam de porta em porta buscando oferendas; folia de reis; 6. **[linguagem figurada] manifestação intuitiva da realidade, geralmente através de uma situação inesperada**; 7. **percepção do significado essencial de alguma coisa** (Michaelis Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa, grifos meus)¹³⁹.

À vista disso, podemos dar um *ponto duplo*¹⁴⁰ pelas duas definições primordiais que depreendemos das definições supracitadas: uma de conotação religiosa/mística, outra de caráter literário/filosófico (Penna, 2010; Moraes, 2012). Já antes do cristianismo, epifania referia-se às manifestações dos diversos deuses (Kern, 2008). O termo, tal como difundido de acordo à liturgia católica, é também em referência a eventos de manifestação divina e aos adventos.

Epifania = Manifestação. A solenidade da Epifania (6 de janeiro; no Brasil, no Domingo entre 2 e 8 de janeiro; popularmente, Dia de Reis) celebra a manifestação de Deus no Verbo encarnado. É o equivalente à natividade, na qual aparece Deus em carne humana. Na Igreja católica, no ocidente se destaca o Natal, enquanto no oriente se dá relevo à Epifania (Dicionário Bíblico Novo Tempo, grifos meus)¹⁴¹.

Biblicamente, “a primeira epifania de Cristo é o mesmo que sua encarnação e existência humana” (Alexander & Rosner, 2009, p. 485), e depois temos epifanias nos Reis Magos, São João Batista, Jesus e seus discípulos, Jesus crucificado, tendo no Natal – o nascimento de Jesus – a celebração epifânica primordial. Além dessas, “ocorriam nas aparições visíveis, audíveis ou mesmo táteis de Deus, envoltas nos mais variados elementos da natureza, como fogo, raios, terremotos, nuvens, sons etc” (Nascimento, 2016, p. 33).

138 Disponível em <https://dicionario.priberam.org/epifania> acesso em 16/07/2021.

139 Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=q4bZ> acesso em 16/07/2021.

140 No bordado, o ponto duplo é usado para pequenas áreas e/ou realçar detalhes (Bordado em Pedraria, Fundo Social de Solidariedade do Estado de São Paulo, 2018).

141 Disponível em <https://biblia.com.br/dicionario-biblico/e/epifania/> acesso em 24/11/2020.

As epifanias também podem ser formas de revelação para além da aceção religiosa. Nessa *trama* tem destaque o âmbito literário, onde epifania é um procedimento narrativo estudado pela Crítica e Teoria Literárias como tipo um textual da literatura moderna (Kern, 2008; Moraes, 2012), como “uma manifestação súbita, em que um objeto se desvenda ao sujeito” (Gotlib, 2002, p.28). Nesse sentido, epifania é um instante de revelação da consciência, um momento especial posto como recurso narrativo e popularizado pelas análises das obras de Clarice Lispector (Gotlib, 2002; Santos & Araújo, 2020): “ligada a uma leitura fenomenológica da obra (...) como desdobramento narrativo do instante” (Penna, 2010, p. 26).

James Joyce definiu a epifania literária, em interpretação livre, como um momento em que se descobre o cotidiano para além do véu de sua superficialidade, focando exatamente no instante em que se revela algo transformador, libertador, além da percepção automática, como se a realidade circundante se tornasse inédita e somente apreciada a partir dali (Nascimento, 2016, p.10).

Ainda, de acordo com Nascimento (2016), *pontuemos* os quatro elementos básicos contidos na epifania literária: o tempo, o espaço, a imaginação e a memória. Agora façamos *ponto atrás* com aquela definição de epifania como “apreensão, geralmente inesperada, do significado de algo”¹⁴² e “manifestação intuitiva da realidade, geralmente através de uma situação inesperada; percepção do significado essencial de alguma coisa”¹⁴³ e *o fixemos* na *entretela* da religiosidade, puxando *novo fio* a partir do significado posto pelo Dicionário de Teologia Bíblica: “vários aspectos da cristologia tradicional se cruzam no conceito de manifestação/epifania” (Alexander & Rosner, 2009, p. 485). Esse mesmo Dicionário indica a “cristologia da epifania” o que, não obstante, é paradoxal considerando que sem Maria – Nossa Senhora, mãe de Jesus – não haveria sequer a epifania primordial que é próprio nascimento de Cristo.

Firmando o ponto reto: momentos epifânicos são aqueles nos quais há manifestação de alguma coisa, seja uma aparição que, na maior parte das vezes, é associada à condição espiritual, religiosa ou divina; seja o entendimento, a compreensão, o esclarecimento, algo que se revela. *Direitocontravesso*, a manifestação epifânica que irá nos ocupar aqui é de Nossa Senhora, especificamente a do Carmo, padroeira e *santa-mãe* segundo o termo nativo, *duas vezes mãe*: de Jesus e de todos os humanos. E essa epifania – que nos *dará pano pra manga* para *costura* da hierofania e cosmogonia que virão – permitirá que *modelemos* dinâmicas sociais, estruturas simbólicas, aspectos culturais.

142 Disponível em <https://dicionario.priberam.org/epifania> acesso em 16/07/2021.

143 Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/busca?id=q4bZ> acesso em 16/07/2021.

A *epifania de Nossa Senhora do Carmo* é composta por um circuito de ocasiões religiosas e atividades festivas que ocorrem na Vila do Carmo entre 07 e 20 de julho e, para o *povo do Carmo*, esse conjunto é entendido como um mesmo evento. Por isso, sigo em *trança* valendo-me dos festejos como partes de um mesmo *conjunto ritual*, de uma unitária cerimônia na qual os tempos, os espaços e as relações sociais são (con)sagradas. Não apenas um conjunto, mas compreendido também como um contínuo. *Delineemos* pelos expedientes do conjunto, do contínuo e *alfinetemos* um ao outro: a acepção de conjunto contínuo.

Conjunto, em sentido literal, “unido, que tem proximidade ou ligação com outro, resultado da união das partes de um todo, das partes que fazem um todo”¹⁴⁴; e – mais uma vez às *costuras* – *conjunto* “traje composto por duas ou mais peças, geralmente de mesmo material, usadas em simultâneo”¹⁴⁵. Em estudos antropológicos, os conjuntos são profícuos, estão no pensamento mítico e no bricolage, ensinou Lévi-Strauss (1989, p.37), “a elaboração de conjuntos estruturados não diretamente com outros conjuntos estruturados”.

mitos e ritos, à maneira do bricolage (...) decompõem e recompõem conjuntos factuais (no plano físico, sociohistórico e técnico) e se servem deles como de outras tantas peças indestrutíveis em vista de arranjos estruturais que assumem alternativamente o lugar de fins e de meios (Lévi-Strauss, 1989, p.49).

E conforme ensinou Geertz (2011, p.18): “no estudo da cultura, os significantes [são] atos simbólicos ou conjuntos de atos simbólicos e o objetivo [é] a análise do discurso social”, e a teoria [antropológica] é usada para “investigar a importância não-aparente das coisas”¹⁴⁶. E são significativos principalmente no estudo da religião como sistema cultural, sendo precisamente os rituais e/ou formas cerimoniais os “conjuntos de formas simbólicas” ou, nos termos de Geertz (2011, p.85), a “fusão simbólica do *ethos* com a visão de mundo” ocorre no conjunto.

Assentemos as costuras nos conjuntos de atos simbólicos. Agora *pespontemos* a ideia de *continuum* como a tradução literal do latim: contínuo. O significado da palavra como adjetivo é aquilo que não cessa (continuado, constante, ininterrupto, seguido, sucessivo); aquilo que não tem separadas umas das outras as partes de que se compõe; como substantivo é sequência ininterrupta; que não tem intervalos, “no sentido amplo desta palavra, *continuum*, pode ser entendido como uma

144 Disponível em <https://dicionario.priberam.org/conjunto> acesso em 18/07/2021.

145 “conjunto é traje constituído por duas ou três peças combinadas pelo material, pela cor, pela estampa, etc. Costume, tailleur”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 12/06/2021.

146 A esse entendimento ele chega com a analogia às técnicas de interferência clínicas da medicina e psicologia, estas que “em vez de começar com um conjunto de observações e tentar subordiná-las a uma lei ordenadora, essa inferência começa com um conjunto de significantes (presumíveis) e tenta enquadrá-los de forma inteligível. As medidas são calculadas para as previsões teóricas, mas os sintomas (mesmo quando mensurados) são escrutinados em busca de peculiaridades teóricas — isto é, eles são diagnosticados” (Geertz, 2011, p.18).

seqüência que aparenta não ter intervalos, fazendo com que cada etapa seja muito similar a seguinte¹⁴⁷”; e – mais uma vez às *costuras – contínuo* é um sinônimo da própria *máquina de fiar*.

Já *conjunto contínuo* é uma expressão que se faz presente em outras ciências, cuja base vem da Teoria dos Conjuntos de Cantor, “a hipótese do contínuo que estabelece a cardinalidade do conjunto dos reais por uma conjectura. A teoria dos conjuntos introduzida por Cantor trouxe para a matemática a ideia de infinito atual” (Pimentel, 2010, p. 20). E, para que determinado conjunto seja considerado contínuo, “toda seqüência de elementos definida no contínuo, uma vez que tenha limite, este se encontrará dentro do [mesmo] contínuo”.

Por conjunto contínuo, entende-se aqueles conjuntos que são densos (entre dois elementos quaisquer do conjunto, há sempre uma infinidade de outros elementos pertencentes ao conjunto, de tal forma que estes possam ser dispostos em uma seqüência) e que, além da densidade, tenham a propriedade de ser perfeitos: toda seqüência construída em um conjunto contínuo, se tiver limite, tal limite se insere dentro do conjunto e todo elemento de um conjunto contínuo é limite de alguma seqüência construída com elementos do próprio conjunto (Krewer, 2012, p.18).

Conjuntos contínuos perpassam as mais diversas áreas do conhecimento, e aqui os trago à Antropologia. Por exemplo, na matemática, conjunto contínuo é tudo que é bem encadeado e/ou em seqüência (Krewer, 2012); na geometria, a reta é um conjunto contínuo (Duarte, 2014); na geomorfologia é um tipo de relevo, um conjunto contínuo de morros (Cordilheira dos Andes, por exemplo) (Goulart & Gimenes, 2004); na botânica diz respeito às copas das árvores com mais de 25 metros (ICMBio, 2010); na informática, quando um mesmo sistema operacional se ajusta a dispositivos distintos (Fraga, 2012).

Aprochegando às ciências humanas, pensemos que na filosofia também estão os conjuntos contínuos: “qualquer teoria sobre a verdade, sintática ou semântica, depende de noções de teoria de conjuntos contínuos” (Pimentel, 2010, p.12). E conjuntos contínuos estão na teoria dos jogos, justamente nas opções de estratégias dos jogadores, que “têm à sua disposição infinitas estratégias dentro de um intervalo” (Simões, 2007, p.02). E a teoria dos jogos, por sua vez, fundamenta os modelos de análise de identidades na teorização de Barth (1969), ou seja, por conjuntos contínuos passam construções identitárias e emergências étnicas, na escolha dos sinais de pertencimento do grupo e dos componentes de distinção diante outras coletividades; “o conceito de identidade alude ao jogo existente entre a apresentação de si e a atribuição de marcas classificatórias realizadas pelos outros” (Zambrano & Heilborn, 2012, p.412).

147 Disponível em <https://dicionario.priberam.org/cont%C3%ADnuo> acesso em 18/07/2021.

Logo, *trancemos* os eventos de julho em louvor à *padroeira-mãe* como conjuntos contínuos simbólicos e que, em acréscimo, nos possibilitam desvelar fluxos, onde as “formas culturais encontram articulação” (Geertz, 2011, p.18), e como continuidades entre uma ocasião e a seguinte; daí proporcionarem subsídios para *costurarmos* esse *capítulo-retalho* e nos servirem de *urdidura* aos próximos *retalhos-capítulos*. Perfazem elementos semióticos na *Epifania de Nossa Senhora do Carmo* como numa *roda de fiar* que, não sem razão, é também referida como contínuo, onde “a roda está em um movimento contínuo, faz o fio se enrolar no fuso” (Miguel, 2007, p.59).

Costurando em cadeia, considerações sobre eventos entram também nesse *conjunto*. Conforme *debruado*, a *epifania de Nossa Senhora do Carmo* tomarei como um mesmo evento, embora contenha vários acontecimentos que *bordaremos* em pormenores ainda nesse *quilt*. Penso evento como uma ocorrência observável, aproximando à compreensão de processos sociais, à interpretação do contexto, dentro do qual podemos observar acontecimentos e comportamentos.

Nos interessa, conquanto, “eventos que compõem o ‘como-portanto’ da experiência, também segundo a percepção local” (Geertz, 201, p.176), por ora não os tomando nos termos de Sahlins (2007, p.326) – sem embargo de retomá-lo adiante para pensarmos o presente diante o passado, a mudança perante a estabilidade e vice-versa – pois conforme ressalta o autor: “nem toda ação é um evento histórico. Num sentido físico, claro, todo ato humano se qualifica como evento – mas isso não é física”.

Decerto a *epifania de Nossa Senhora do Carmo* enquanto evento aqui esteja mais próximo aos eventos tais como tomados pela química como a interação entre partículas, o que é um processo essencialmente dinâmico (Dorsch & Guio, 2021; Silva & Barros, 2021): “toda força ou interação entre partículas elementares é tratada como o resultado da troca de partículas mediadoras” (Souza, 2013, p.08). Portanto, podemos tomar a correspondência da interação das entidades quânticas num determinado sistema com a interação social no âmbito das festas em louvor a Nossa Senhora do Carmo, qualificada enquanto “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis” (Geertz, 2011, p.16), nos quais as partículas sociais são detectadas na medida em que interagem com o meio social mais amplo.

Posto isto, a *epifania de Nossa Senhora do Carmo* permitirá que *alinhavemo-nos* por seu *enredo* a partir dos símbolos que, para Turner (1974, p.29), são justamente as “moléculas do ritual”. *Cosendo sob o prisma* de que ali é o próprio sistema social do *povo da santa* que é posto em ação, *assentemos a costura* nesse *retalho-capítulo primeiro* tendo em conta o papel dos elementos simbólicos e da religiosidade enquanto abalizadora dos tempos da vida social, fazendo das

celebrações um alicerce que nos proporcionará a “aquisição do idioma ritual pertinente” (Turner, 1974, p.21), fundamental à compreensão do *caleidoscópio* identitário que *costuraremos*.

A despeito dessa *glosa*, não olvidemos que as diversas ocasiões que formam a *epifania* como um *continuum semiótico* não são mera soma de acontecimentos, são sucedidos com sentidos próprios e que vão continuamente significando a vida social do *povo da Santa*: é o próprio *processo do fiar e do tecer feito pela roda*. Isso posto, considerando que as festas de julho ensejam pensamentos sobre conjuntos contínuos de atos simbólicos e produção de significados, *vincamos* a semiose e, em seguimento, a semiosfera.

A semiose é definida e considerada um elemento constitutivo de toda a percepção e cognição humana. A ideia de semiose e de produção de significado está fundamentada em um dos princípios do pragmatismo, que diz que o significado é uma diferença que estabelece uma diferença. Isto quer dizer que o significado não é imanente ao signo só porque ele é produzido pela relação de diferença com os outros signos, mas especialmente pelo contexto interpretativo gerado pelo uso dos signos (Jacks, 2011, p.70)

Penso, portanto, o *continuum* junto à noção de semiose e semiosfera de Lotman (1996, p.22): “un *continuum* semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan em diversos niveles de organizacion (...) lo llamamos semiosfera”. Noutros termos, observemos os eventos epifânicos de Nossa Senhora do Carmo como uma semiosfera, o espaço no qual os signos estão submersos (Bacega & Teixeira, 2009), “ambiente com elementos (códigos culturais) significantes, disponíveis de serem acessados (combinados), que vai dar condições às representações” (Velho, 2009, p.225).

É no *festar à santa* que são construídos sentidos a partir da interrelação entre os signos, um ritual que orienta padrões, símbolos culturais pelos quais funcionam as engrenagens da *roda de fiar* social. Num sentido próximo ao entendimento de Kuper (1978, p.215) quando observa a análise do ritual de Radcliffe-Brown, “na qual símbolos foram tratados como palavras que tinham de ser definidas mediante o exame dos contextos em que elas eram usadas”, e de Turner, “interessado na ressonância emocional dos símbolos e em seu conteúdo social”.

Para *fechar esse ponto, pesponto* Geertz (2011, p.16 e 20-21) e seu conceito semiótico de cultura: tendo a cultura como “contexto”, “algo dentro do qual eles [os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos] podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade”, o que nos demanda seguir por abordagens interpretativas da cultura e dos significados. Ou seja, apreciar sistemas de símbolos, o que fazemos “inspecionando acontecimentos e não arrumando entidades abstratas em padrões unificados”.

Para isso, vou às *ocasiões epifânicas de Nossa Senhora do Carmo* vendo-as como sistemas simbólicos em seus eventos que são, ao mesmo tempo, rituais e cerimoniais, segundo a caracterização de Turner (2005, p.139): “o ritual é transformador; a cerimônia, confirmatória”. São rituais por serem concatenados “às formas do comportamento religioso associadas com transições sociais” e são cerimoniais que “tem mais a ver com o comportamento religioso associado aos estados sociais”.

Então será pelo *advento da santa-mãe que empecaremos a cerzir pelos fios* dos pertencimentos do *povo do Carmo*, tendo como objeto o contexto social da religiosidade que faz sustentação – e sustenta – processos sociais, estes por sua vez se conectam a outros processos sociais – por exemplo, as trocas, o parentesco, a política, o direito (Geertz, 2011). Concentremo-nos nesses eventos pelo *entrelaçamento* das principais características da descrição etnográfica, como enfatizou Geertz (2011, p.15), interpretando o “fluxo do discurso social” e fixando-o “em formas pesquisáveis”. Mais uma vez em correspondência ao *bordado*, “ela [a descrição etnográfica] é microscópica”, tomemos como *fitas*¹⁴⁸ “as dimensões simbólicas da ação social”, e *chuleemos em suas malhas*¹⁴⁹ ou, nos termos do autor, mergulhemos no meio delas.

Se a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece, então divorciá-la do que acontece – do que, nessa ocasião ou naquele lugar, pessoas específicas dizem, o que elas fazem, o que é feito a elas, a partir de todo o vasto negócio do mundo – é divorciá-la de suas aplicações e torná-la vazia. Uma boa interpretação de qualquer coisa – um poema, uma pessoa, uma estória, um ritual, uma instituição, uma sociedade – leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar (Geertz, 2011, p.13).

Tendo que os elementos simbólicos compõem sistemas semióticos e tem conexão ideacional com o contexto social no qual se apresentam (Geertz, 2011) comprometo-me, portando, com tal concepção semiótica da cultura e pelas festas em louvor a Nossa Senhora do Carmo – servindo-nos como o contexto – nos será possível *fiar* pelo universo no qual se dão unidades de significação, *enovelar*¹⁵⁰ complexos de símbolos, *cardar*¹⁵¹ por atos culturais, *urdir* pelos acontecimentos sociais e, finalmente, *tecer* formas simbólicas *com base* em ocasiões concretas e experiências sociais significantes e, em acréscimo, epifânicas. Em *ponto de festão*, festemos à Nossa Senhora do Carmo.

148 Fita é “Aviamento em formato de faixa estreita, usado para debruar, ornamentar ou amarrar partes ou peças de roupa”; Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021.

149 Malha: “Tecido flexível e elástico resultante do encadeamento de laçadas provenientes de fios, que se interpenetram lateral e verticalmente por meio de agulhas”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021

150 Enovelar é uma das etapas do processo de tecelagem, acontece após o tingimento das meadas, quando os fio são novamente postos em novelos (Assis et al, 2013, p.37)

151 Cardar é uma etapa do processo da tecelagem, formando as pastas de algodão pelo processo de cardação (Assis et al, 2013, p.34).

1.1. “VINDE POVO COLHER FLORES”: UMA ETNOGRAFIA DAS FESTAS DE NOSSA SENHORA DO CARMO

Para compreender a magnitude desses eventos de julho *debruados* neste *retalho* é preciso lembrar que Nossa Senhora do Carmo é representada como a *mãe* da comunidade, como a origem do grupo e de seu território, conforme *debruaremos*, respectivamente, *no retalho-capítulo segundo e terceiro*. Louvá-la é uma obrigação cotidiana, atividade corriqueira, mas festar a ela, coroá-la, carregá-la em procissão são momentos, por excelência, para demonstrar o amor que cada um tem diante dela, *como filhas e filhos*, um momento extra-ordinário, instante de conexão direta entre devotos e santa, umbilicalmente unidos: *a mãe e seus filhos*, agregados entre si *irmãs e irmãos*.

Os eventos que compõem a *Epifania de Nossa Senhora do Carmo* e, em especial, o cortejo de trinta santos e centenas de humanos pelas ruas e vielas daquela pequena vila – que ocorre durante a *feira grande da padroeira* e trataremos adiante – revivem o mito fundador do grupo e de sua territorialidade: a *santa-mãe* Nossa Senhora do Carmo, a relação *dela* diante *seus filhos-devotos* e *suas terras*. Nessas ocasiões, os mitos e símbolos de pertença do *povo da santa* são repetidos e renovados, nas quais simbolicamente se firma a identidade e o retorno a origem, sacralizando o pertencimento, anualmente.

Não trago novidades sobre o papel das festas na religiosidade popular, diante as quais já foram identificados diversos padrões (Oliveira, 1983; Amaral, 1998; Perez, 2002). Olhando para as singularidades do Carmo, não basta que busquemos as regularidades já apontadas pela bibliografia (que nos servirão de *molde-base*), nos exige uma *mirada* sobre tais festividades e sobre os modos pelos quais elas se correlacionam com as demais esferas do social, como elas são vividas pelo *povo da santa* e qual o poder que elas têm numa abordagem interpretativa e relacionada às questões sobre identidades, às construções de significados do *ser gente do Carmo*.

Nesse entendimento, sigamos *cosendo* pelos *fios* do *ciclo de julho*, passando nossos *pontos de caseado* pela dimensão singular desse evento, em especial no que diz respeito à delimitação e cadência do tempo, e por seu *status* privilegiados para análise do contexto social. São fenômenos múltiplos e encadeados entre si, compondo um *circuito semiótico* para onde diversos momentos e fatores de interações simbólicas confluem, diante o qual etnografia se faz como a *linha condutiva* privilegiada à análise. *Repontuemos* epifania conforme a Enciclopédia Católica Popular – “(Do gr. = manifestação), festa do Senhor, categoria de solenidade¹⁵²” – mas vertendo o foco, não a Jesus, mas a sua mãe Nossa Senhora. E para *quarar* essa *meada*, sigamos a *fiar* etnograficamente e a *tecer* pelas temporalidades da *epifania de Nossa Senhora do Carmo*.

152 Disponível em http://sites.ecclesia.pt/catolicopedia/artigo.php?id_entrada=686 acesso em 18/11/2021.

1.1.1. *Preparatório e Bastidores*

Preparatório, como o nome mesmo diz, é uma etapa preliminar destinada a preparar algo. *Na costura*, é um momento determinante da qualidade do produto final¹⁵³, que envolve técnicas que variam conforme a ‘*vontade do tecido*’, como explicou Dona Tereza. Diante a *epifania de Nossa Senhora do Carmo*, o *preparatório* ocorre de acordo com a ‘*vontade da santa*’. Também é relevante a noção do *bastidor*, aquele objeto essencial ao *bordado* pois permite que sejam esticados os *fios da trama* e os *fios da urdidura*, de modo a não *franzir ou enrugar*, também decisivo ao artigo acabado, embora não esteja em primeiro plano.

Aqui faço *ponto cheio*¹⁵⁴ com as ferramentas de análise de Goffman (2002, p.09) e sua perspectiva perante a representação teatral, que ele mesmo resume como “uma série de aspectos que formam, juntos, um quadro de referência aplicável a qualquer estabelecimento social concreto”. No *repasse*¹⁵⁵, fazamos as festas a Nossa Senhora do Carmo como nosso “estabelecimento social”, lócus das representações sociais e de suas duas regiões: o bastidor – onde é preparada a representação de uma prática – e a fachada – onde ela é representada (Goffman, 2002, p.218). *Vincando* por essa ideia de espaço interacional e tendo em mente que as interações sociais são mediadas por “um conjunto generalizado de pressupostos formulados simbolicamente (isto é, culturalmente) sobre os modos típicos de comportamento um do outro” (Geertz, 2011, p.152), comecemos nos *preparatórios* e, em seguida, passemos aos *bastidores da epifania da santa-mãe*.

A partir do mês de junho de todos os anos, por diversos locais dos municípios paulistas de São Roque, Ibiúna, Vargem Grande Paulista e Cotia, é possível encontrar um cartaz que divulga a *Grandiosa Festa em Louvor a Nossa Senhora do Carmo* e os principais momentos de sua programação: novena entre 07 e 16 de julho; procissão do Sagrado Coração em 15 de julho; coroação, procissão, levantamento de mastro e bandeira em 16 de julho; grande festa, missa e procissão no domingo posterior ao dia 16. De uns anos pra cá, com a popularização das redes sociais, a difusão da cerimônia ocorre virtualmente, sem contudo deixar de ser veiculada na papeleta tradicional pelos comércios e paróquias da região (figuras 02 e 03).

153 Na costura manual, o preparatório envolve lavagem, passagem, secagem. Na indústria da confecção envolve também modelagem, corte, montagem, primeira prova.

154 Ponto cheio é utilizado em bordados de algodão, são pontos grossos para preencher desenhos no tecido. É uma costura em zigue-zague com pontos unidos, também conhecido como ponto acetinado.

155 No processo da tecelagem, os repasses são receitas usadas pelas artesãs na feitura de tecidos com diferentes estampas ou desenhos: “indicam a sequência de pisadas nos pedais do tear, a quantidade de fios e a ordem que devem ser passados pelas aberturas das folhas de liço” (Assis, 2013, p.41).



Figura 02 (a esquerda): cartaz que anuncia as atividades em louvor a Nossa Senhora do Carmo do ano de 2010.
 Figura 03 (a direita): cartaz que anuncia as atividades em louvor a Nossa Senhora do Carmo do ano de 2013.

Enquanto isso, na vila do Carmo, os meses que antecedem julho são de intensas movimentações e preparativos. Embora a novena em louvor a Nossa Senhora do Carmo seja principiada em 07 de julho, o início da organização da *Epifania* se dá, em verdade, assim que finda a quaresma, logo após a Páscoa, quando começam as reuniões e preparativos. É no espírito dessa intensa movimentação que a comunidade é impulsionada pelos meses que antecedem *mês de julho*, marcados por uma série de atividades a partir das quais podemos ponderar a dinâmica social das cerimônias e rituais (Turner, 1974), e tratar de seu sistema ideacional, o sistema de representações da comunidade (Geertz, 2011).

O casal festeiro já está definido desde as celebrações do ano anterior e, durante aquela *epifania*, será apresentado o casal festeiro do ano que virá. Tradicionalmente a escolha se dá seguindo a ordem de inscrição dos casais, mas a fila pode ser flexibilizada em casos extremos, que são casos de milagres, geralmente relacionados às promessas alcançadas com a cura de doenças, diante as quais “os médicos já tinham desenganado”. Há também critérios mínimos para ocupar esse tão importante posto: ser parte da comunidade, frequentar as atividades religiosas, ser casado nos termos da religião. É merecido destacar uma distinção quanto aos festeiros no Carmo e noutros locais analisados pela bibliografia específica à temática.

Por toda parte, no Brasil tradicional, a festa do padroeiro ou padroeira se estrutura sempre do mesmo modo. Cada ano é escolhido um festeiro ou ‘dono’ da festa, encarregado de organizá-la e de pagar parte da despesa. Fica a seu cargo, por exemplo, a alimentação de todos os que virão comemorar a data, por isso escolhe-se de preferência um sitiante abastado, que disponha de víveres em certa abundância para fazer face às exigências de sua posição (Queiroz, 1968, p.110).

Em geral, esse cargo é ocupado por pessoas com mais posses, pois lhes cabe arcar com a maior parte das despesas da festa. No Carmo, contudo, não há essa obrigatoriedade, pois não é função dos festeiros custear o evento, e sim “*correr atrás*” dos donativos, não necessariamente comprando-os. Embora o casal festeiro esteja diretamente envolvido com a organização das atividades, a responsabilidade de fazer acontecer o *ciclo de julho* é coletiva, é de todo o *povo da santa*, não se relaciona ao fato de ter ou não ter condições financeiras mais favoráveis.

Também independe de contribuições financeiras da paróquia, pois é mantido *um caixa para Nossa Senhora do Carmo*, destinando a ele parte das receitas obtidas com as quermesses e demais atividades que movimentam a vida e a vila ao longo de todo o ano. No momento da elaboração dos anúncios publicitários da festa – aqueles que são distribuídos por toda a região – a ‘*comissão do cartaz*’ é bastante atuante na busca por patrocinadores – empresas, pessoas ou famílias – que são citadas no rodapé dos cartazes, correspondendo cada quadradinho a uma doação pecuniária significativa (figura 04). Fica também registrado:

“*a comunidade solicita o comparecimento de todos fiéis devotos de Nossa Senhora do Carmo, bem como doações de prendas para leilão e quermesse, cuja renda será em benefício da capela que antecipadamente agradece pedindo que Nossa Senhora do Carmo derrame suas bênçãos a todos*”.



Figura 04: parte destinada aos colaboradores no cartaz que anuncia a festa de Nossa Senhora do Carmo, 2013.

Em resumo, toda a festança se dá pelas mãos de suas *filhas* e de *seus filhos* e essa atuação é entendida como *trabalhar para a santa*, segundo o termo nativo. Essas ações *feitas pra santa* são uma forma de devoção e de agradecimento, simultaneamente – e contrastantemente – com conotação de espontaneidade e de obrigatoriedade; o que, outra vez, lembra Mauss (2003, p.187): “as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos”.

Debruaremos adiante mais sobre o sistema de prestações totais. Agora, em *estendida*, tomemos os festejos como um fenômeno social total, examinando as diversas instituições que ali

são expressas: religiosas, jurídicas, morais, políticas, familiares, econômicas, estéticas; e, em acréscimo, o que pode aparentar ser espontâneo e desprovido de préstimos é, em verdade, obrigatório e socialmente prescrito.

A dinâmica da produção da *epifania*, portanto, faz circular elementos, coisas, pessoas para além dos atos facultativos – embora assumam esse *traje* – são ações forçosas que ultrapassam o religioso e o lúdico, agregando atividades e esforços diligenciados por meses, até mesmo desde o ano anterior. Desde os inícios dos preparativos para o mês de julho se conforma uma instituição distinta e distintiva da visão de mundo do povo do Carmo, na qual “se realiza, de modo paroxístico toda a diversidade dos papéis (...) nela andam juntos a religião, a economia, a política, o prazer, o lazer, a estética, a sociabilidade” (Amaral, 2002, p. 30).

Cardamos então a *epifania de Nossa Senhora do Carmo* como ação social, com o devido destaque das posições mais prestigiadas no *festar à santa* tal como registrados nos cartazes: os ‘responsáveis pelos cuidados da capela’ (que são as zeladoras, capelãs e puxadoras de reza), ‘animação durante a missa’ (coral do Seu Pedro), animação da procissão (Banda Santa Terezinha), festeiros e bispo da paróquia (a menção ao bispo é protocolar, pois o mesmo não participa da organização e realização da festa; sua única colaboração é a celebração da missa no dia da *festa grande de Nossa Senhora do Carmo*, que também é parte dessa seção etnográfica e será descrita adiante).

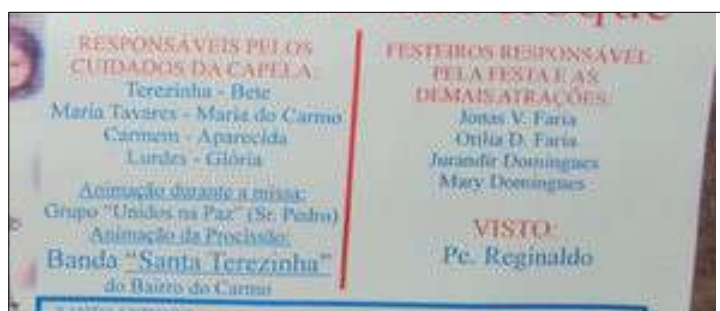


Figura 05: cartaz que anuncia as atividades em louvor a Nossa Senhora do Carmo do ano de 2010.

Oficialmente, a preparação começa após a celebração da ressurreição de Jesus no domingo de Páscoa, quando são agendadas as reuniões para os preparativos e operacionalização dos deveres. São criadas diversas *comissões de festa* (*comissão de cozinha, do bingo, dos doces, dos pastéis, de caixa, do cartaz, etc*), são averiguados eventuais milagres e/ou promessas e, com isso, são definidas as famílias responsáveis por enfeitar cada um dos trinta andores que sairão em procissão na *festa*

grande de julho, são organizadas as prospecções de prendas, as barracas para venda de comes e bebes, os bingos, dentre outras inúmeras atividades. Todos esses esforços se acumulam com as tarefas religiosas mensais: maio que é mês de Nossa Senhora; junho do trio Antônio, João e Pedro; dentre outras rezas que ocorrem no período, conforme *tingiremos*¹⁵⁶ ao longo desse *retalho-capítulo*.

Nos *bastidores da epifania* são muitas pessoas envolvidas, direta e indiretamente. São ações grupais, obras que vão sendo realizadas comunitariamente, um conjunto vivo mantido pela presença e participação assídua de moradores da vila do Carmo e dos arredores. A capela é pintada, todos os reparos são feitos em seus anexos e em seu interior. *Ponto suplementar*, também estão ocorrendo diligências *‘por todo lado da vila’*: empenhos em reformar e ajeitar as casas, fazer ou comprar roupas novas e os demais detalhes para receber os parentes e amigos que virão, pois as festas de julho são um momento de sociabilidade e de hospitalidade por excelência, para além da esfera da religião católica.

Então chega julho como um mês de enlevação: a impressão que se tem é que um ano finda e outro começa ali. As atividades oficiais iniciam-se no dia 07, com a novena que segue por nove dias consecutivos. No dia 15 de julho, celebra-se o Sagrado Coração de Jesus. O ápice é o dia de Nossa Senhora do Carmo, em 16 de julho, e o domingo posterior é quando se celebra a *Festa Grande* da Padroeira. Santo Elias, no dia 20, encerra essa movimentação intensa. Até o dia 10 de julho todos os 30 andores da grande procissão devem estar enfeitados por seus respectivos responsáveis, sob pena de *“ter o santo passado para outro”*, ou seja, para outra pessoa enfeitá-lo.

Na primeira semana de julho, os últimos alinhamentos para que *“tudo saia nos conformes”*: *“quais conformes?”*, pergunto, *“os conformes da Santa”*, tudo deve estar de acordo com *“a vontade dela”* e, mesmo assim, fica posta a imprevisibilidade dessa vontade, os imponderáveis da *“vontade da santa”*. Inobstante esse risco, o curso epifânico segue pelo pátio da capela, já perfeitamente adornado com bandeirinhas coloridas e preparado para receber momentos de confraternização entre comes e bebes, bingos e leilões, procissões e orações (figuras 06 e 07).

156 No sentido do processo do tingir da tecelagem, que consiste em tingir a meada antes de ser enovelada, uma etapa que deve ser feita anteriormente ao enovelamento na qual “os fios das meadas devem ser previamente desemaranhados para conseguir uma cor uniforme” (Assis et al, 2013, p.46).



Figura 06: pátio da capela enfeitado, 2012.

Está posta a fachada, nos termos de Goffman (1985, p.29), “situação para os que observam a representação (...) equipamento expressivo”, para que venha a representação. *O tecido devidamente alinhavado segue para a provação. Sobe o pano. Começa o espetáculo epifânico de Nossa Senhora do Carmo.*



Figura 07: pátio da capela enfeitado, 2012.

1.1.2. A novena de Nossa Senhora do Carmo, 07 a 15 de julho

Uma oração de alvorada na capela de Nossa Senhora do Carmo marca o amanhecer de 07 de julho e a solenidade da “*descida da santa*”. Nessa ocasião, pontualmente às seis horas da manhã, Nossa Senhora do Carmo *desce* do nicho central do altar que ocupa ao longo de todo o ano e é posta no meio da mesa que serve à credência, bem ao alcance dos fiéis (figura 08). Nesses dias, como que se arrumasse para os festejos, a imagem parece “*ter passado batom*” e suas bochechas “*ficam rosadas*”, como conta Dona Tereza representando uma opinião que é geral: todos ressaltam como a “*santa-mãe fica feliz em julho*”. Aqui é possível considerar a importância dessa imagem na significação cultural para além de detalhes estéticos: a maquiagem e a alegria vistas na imagem da *santa-mãe* denotam a dinâmica simbólica dos festejos e a magnitude deles para a comunidade.



Figura 08: Nossa Senhora do Carmo na mesa e Sant'Anna no nicho, 2011.

Seguindo o *tear* pelos *fios* do universo simbólico e pelas *tramas* do universo das práticas, o lugar da *santa-mãe* no presbitério é avivado por uma imagem de *sua santa-mãe*, Sant'Ana, Santa Ana ou, simplesmente, Santana: a mãe de Maria, avó de Jesus (e avó de todos os humanos, segundo a explicação local) (figura 09). No âmbito da mariologia, destaca-se que “a devoção a Sant'Anna era estreitamente vinculada a este papel de concepção da Virgem” (Souza, 2002, p.233). No contexto do Carmo, o posto de Nossa Senhora do Carmo no altar sendo ocupado por *sua* mãe em *sua* ausência – não por Jesus Cristo nem por qualquer outra imagem – nos diz muito sobre o papel das mulheres, a relevância da linhagem feminina e questões matrifocais que sublinham o dia a dia da comunidade. E que *moldaremos* devidamente no *retalho-capítulo segundo*.



Figura 09: Nossa Senhora do Carmo na mesa e Santa Ana no nicho, 2012.

Tendo a grandiosa matriarca Santa Ana ocupado o nicho central, temos *a descida da nossa matriarca* Nossa Senhora do Carmo como uma *pedra angular da epifania*, o alicerce. A partir desse momento são *alinhados* todos os demais que virão nos próximos dias, tal como as pedras de construções, as primeiras a serem assentadas e a partir das quais são definidas as colocações das demais (Ouriques, 2016). Em verdade, a associação que faço a uma *pedra angular* foi motivada pela liturgia católica, considerando que, no cristianismo, a pedra angular é o próprio Jesus.

Nas construções antigas, a pedra angular era a pedra de esquina que servia para alinhar toda a construção. A escolha de uma boa pedra facilitaria a construção conforme a planta. Uma pedra fora de esquadria resultaria numa construção errada. Os construtores de Israel julgavam Jesus uma pedra inadequada para o tipo de construção que eles queriam. Deus o julgou perfeito para edificar a igreja conforme a planta divina. (...) sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular; no qual todo o edifício, bem ajustado, cresce para santuário dedicado ao Senhor (Efésios 2:19-21) (Allan, 1995, p.02-03)

Aqui, Nossa Senhora do Carmo é a base sólida que *desce* e fica ali ao alcance dos fiéis, orientando as ocasiões e os comportamentos que virão. É aquela imagem o fundamento em torno do qual acontecerão preces e louvores ao longo dos próximos nove dias, anunciados pelo tilintar dos sinos às seis horas da tarde que, como que instantaneamente, provoca a reunião de devotos no entorno da capela, vão se aproximando pouco a pouco, o que já é um momento de sociabilidade, cumprimentos, prosas.

A pedra angular ao redor da qual devotos se porão, Nossa Senhora do Carmo, permanecerá imóvel no centro da mesa até o dia 16 de julho. Em todos esses dias, por volta das seis e meia da

tarde, os puxadores de reza puxam as rezas, aquecendo as vozes às ladainhas. Intercalando oração e silêncio até as sete horas da noite quando, após um tocar de sino, rompe uma antífona da qual todos participam: “*como é bonita a rosa quando vem entardecendo. Nossa Senhora do Carmo recebei vossa novena. Agora e para sempre, amém*”. Vem seguida da oração de abertura a Nossa Senhora do Carmo, Pai Nosso, Ave-Maria, uma oração que muda a cada um dos dias, sempre com o responsório “*Nossa Senhora do Carmo rogai por nós que recorremos a vós*”. A novena é, em sua maior parte, cantada e tem acompanhamento do coral e banda local, os presentes vão seguindo o roteiro dos folhetos distribuídos.



Figura 10: coral e banda na novena de Nossa Senhora do Carmo, 2011. Fonte: campo.

As novenas são ocasiões de oração que perduram por nove dias e são frequentes na religião católica. *Rebordaremos* a elas noutras passagens, dada a significância desses momentos na vida social do povo do Carmo. Aqui, por ora, foquemos nessa novena à *santa-mãe* que é única, pois é feita no âmbito de *sua festança, de sua epifania*. É como “*cantar parabéns em festa de aniversário*”, definem. Podem ocorrer outras novenas a Nossa Senhora do Carmo ao longo do ano, mas não tem a mesma ‘força’ que tem a que acontece nesta ocasião, quando a imagem da *santa-mãe* está em ali perto e a *santa-mãe* ‘em pessoa’ também parece estar.

Como de praxe, a novena a Nossa Senhora do Carmo começa com o sinal da cruz e a invocação que acompanha esse gesto “*em nome do pai, do filho e do espírito santo*”, uma das “fórmulas religiosas mais simples”, pois “quase toda a dogmática e quase toda a liturgia cristãs aí se encontram intimamente combinadas” (Mauss, 1979, p.117). O puxador de reza a conduzir o evento menciona o dia da novena – se primeiro, segundo, terceiro, etc – para localizar o fiel que acompanha pelo folheto (em geral, são os mais jovens, os mais ligados à paróquia e os ‘de fora’ que seguem os livrinhos, os mais velhos seguem ‘de cor’).

A banda e o coral puxam o hino: “*senhora do Carmo, ó mãe querida, eu te confio a minha vida*”. Os puxadores e os fiéis presentes puxam as rezas: um Pai Nosso, três Ave-Maria, e a oração

do dia a Nossa Senhora do Carmo, esta que muda em cada uma das ocasiões ao longo dos nove dias, mantendo a jaculatória “*Nossa Senhora do Carmo rogai por nós que recorremos a vós*”. Ou seja, Nossa Senhora do Carmo será invocada de nove formas diferentes ao longo desse período, cada uma em referência as características/adjetivações igualmente diversas: senhora do Carmo, mãe de deus, mãe de deus amado, mãe dos pecadores, santa mãe de deus, senhora da paz, rainha do Carmo. E em cada uma dessas aclamações, um pedido único de proteção. Após esse louvor diário, volta a oração única e local a Nossa Senhora do Carmo, que é a mesma por todos os nove dias, rezada em forma de cântico:

Senhora do Carmo
Ave maria
Eu te confio
Santa maria

Senhora do Carmo
Mãe de deus amado
Sede pelas nossas dores
Dores de nossos pecados

dai-nos a benção
guardai-nos sempre
Dai a vossa paz
Na vida e na morte

Senhora do Carmo
Mãe dos pecadores
Rogai pelas carmelitanas
Santa mãe de deus.

Ao final desse sistema simbólico que comunica e conclama, uma longa e única ladainha à *santa-mãe*, rezada apenas em ocasiões muito especiais (e que não consta no folheto), com duração de cerca de uma hora, que ora o seguinte:

Boa noite vós senhora
Esposa do eterno pai
Nos cobre com vosso manto
Esposa do espírito santo

Nossa Senhora do Carmo
Tem seu jardim de flores
Aonde vão cantar os anjos
No domingo da senhora

Numa noite de luar
ajuntou-se três Marias
Procurando Jesus Cristo
Sem nunca poder achar

Foram dar com ele em Roma
Revestido no altar
Calis [cálice] de ouro na mão
Missa nova foi cantar

Quem essa oração rezar
Com grandes céus foi cantar
Minha alma será tão clara
Como o rallo [raio] das estrelas

Quem ouvir não aprender
Quem souber não ensinar
Que no dia do juízo [juízo]
Grande castigo terá

Ponteando pela prece supracitada, uma breve análise: vamos coletivamente iniciar saudando Nossa Senhora do Carmo com o “*boa noite, vós senhora*” e já pedir-lhe a proteção, “*nos cobre com vosso manto*”, atribuindo a ela dois papéis: “*esposa do eterno pai*” e “*esposa do espírito santo*”. Em seguida, uma passagem da vida de Jesus (*em Roma, no altar, com cálice de ouro na mão, “missa nova foi cantar”*) e as vantagens dessa oração rezar (“*quem essa oração rezar, com grandes céus foi cantar*” e alma “*será tao clara como o raio das estrelas*”) e também as desvantagens daqueles que não aprenderem e não ensinarem a oração (“*quem ouvir não aprender e quem souber não ensinar, no dia do juízo final grande castigo terá*”).

As repetidas súplicas “*Nossa Senhora do Carmo tende piedade nós*” e “*Nossa Senhora do Carmo rogai por nós*” formam sequências de invocações importantes, onde repousa a eficácia da prece “que incita o deus a agir nessa ou naquela direção” (Mauss, 1979, p.143). Aqui é Nossa Senhora do Carmo (“*senhora do Carmo, ó mãe querida, eu te confio a minha vida*”) sendo exortada a proteger aqueles que a rogam: “*dai-nos a benção*”, “*guardai-nos sempre*”, “*guardai-nos a vossa paz*”, “*guardai-nos na vida e na morte*”, “*rogai por nós*”.

Repetidamente, por nove dias, conformando um tempo especial, no qual “*ela está mais perto*”, “*ela vem*”, “*ela está bem perto da gente*”, é o que se escuta nessas ocasiões. Nossa Senhora do Carmo, não somente a sua imagem pedra angular no centro do altar, mas a própria entidade desceria dos céus para ali também estar, a ‘*santa em pessoa*’, diariamente chamada ao contato em louvor: “*ó Nossa Senhora do Carmo*” ora gloriosa, ora poderosa, ora protetora, ora mãe querida, em saudações que criam um ambiente de intimidade e de afeto entre os *fiéis-filhos* e a *santa-mãe*.

Além disso, nessas ocasiões o espaço da capela é compartilhado entre os devotos e os outros santos, já enfeitados em seus andores, aguardando a hora de desfilarem em procissão (Figura 11), o que ocorrerá nos próximos dias. Todos ali participam dos louvores a Nossa Senhora do Carmo, humanos em atos orais e corporais que envolvem preces, cantos, sinais da cruz e momentos de ajoelhar, e as imagens de santos em seus andores, presenciando todo o ritual. Essa proximidade com as santidades torna a aura ainda mais sagrada da sociabilidade entre os humanos que, cantando, marcam aqueles instantes de louvor, agradecimento, comemoração e pertencimento.



Figura 11: novena de Nossa Senhora do Carmo no interior da capela, 2011.

A imagem acima nos dá outro *viés* dessa mesma reflexão: durante a novena, súplicas são direcionadas a Nossa Senhora do Carmo, enquanto também é louvada e agradecida por seus devotos. Temos aqui “sequências injuntivas de tom laudatório e invocatório (...) conclamando a interlocutora divinizada à ação, suplicando que ela interceda por ele, fiel enunciador” (Silva, 2012, p.14) que, de forma mais familiar, envolve uma relação que se estabelece entre a *santa-mãe* e seus *filhos-devotos*. É um sistema de comunicação, que chega a ser íntimo, onde se fazem presentes outros personagens: testemunhas de peso, as imagens de santos em seus andores, silenciosas mas a *engrossar o caldo* daquele contexto ritual.

Quando se reza, espera-se geralmente algum resultado da prece, para alguma coisa, ou pra alguém, ainda que apenas para si mesmo. (...) as vezes, todo seu efeito útil se reduz ao simples conforto que ela traz ao que reza, é o mundo divino que absorve quase toda sua eficácia. (...) uma prece pode servir de juramento, uma promessa pode assumir a forma de uma prece. Uma súplica pode se intercalar numa bênção. (...) chegamos, pois, finalmente, a seguinte definição: a prece é um rito religioso, oral, diretamente relacionada com as coisas sagradas (Mauss, 1979, p.146).

Fechemos mais um *nó* em nossa *costura*. Um significativo *nó* que os *firma* pelos próximos nove dias, sempre às 19 horas na casa da *santa mãe*, ao redor da *pedra angular*. A novena à Nossa Senhora do Carmo nos permite *enlaçar* mitos e ritos, como ensinou Mauss (1979, p.121), já que estes se convergem nas preces, palavras consagradas num “discurso ritual”, cujo valor evocativo “coloca a coisa que solenizam sob a proteção de um ser que chamam e tornam presente”, aqui sob o responsório “*Nossa Senhora do Carmo rogai por nós que recorremos a vós*”.

1.1.3. O Sagrado Coração de Jesus, 15 de julho

Em 15 de julho, além das atividades da novena, o dia é dedicado ao Sagrado Coração de Jesus na Vila do Carmo (figura 12). Marco o fato de que essa celebração ocorre excepcionalmente na comunidade pois, segundo a liturgia da Igreja Católica, tal solenidade deve ocorrer na segunda sexta-feira após o dia de *Corpus Christi*, 19 dias após o Pentecostes; a data é móvel, mas geralmente cai no mês de junho (segundo o calendário romano, a data mais ‘breve’ possível de acontecer é 29 de maio, como acontecerá no ano 2285, e a mais ‘tardia’ possível é em 02 de julho, como será no ano de 2038). Há, inclusive, locais que dedicam todo o mês de junho para essa celebração.



Figura 12: Imagem do Sagrado Coração de Jesus em seu andor, 2011.

A devoção ao Sagrado Coração de Jesus fez parte do processo de romanização da Igreja Católica, a partir do Concílio do Vaticano I em 1869/1870, que visava implantar o modelo romano do catolicismo ao redor do mundo (Pereira, 2003; Jurkevics, 2004), assunto que *costuraremos* logo adiante junto à discussão sobre o catolicismo popular. A Festa ao Sagrado Coração passou a ser obrigatória a partir de em 1889, quando criadas novas associações pelo movimento reformador, dentre as quais a do Sagrado Coração de Jesus, para promoção do culto à Sagrada Família, que foi

empenhado principalmente pelo Apostolado da Oração, pela Guarda de Honra, pela Liga do Sagrado Coração e pelas chamadas Obras de Consagração das Famílias (Santos, 2006).

Os fiéis veneravam os santos, mas ignoravam o mistério de Cristo. O clero preocupou-se em ensinar aos católicos os significados da encarnação, paixão e ressurreição de Jesus Cristo. Para isso os reformadores incentivaram a criação de associações para o culto do Sagrado Coração de Jesus (Couto, 2004, p.185).

Oliveira (1988) analisa como essa celebração a Jesus foi introduzida em cerimônias populares no Brasil no início do século XX, com intuito de reduzir as festividades de iniciativa leiga às diversas santidades católicas. Nesse contexto, caberia aos párocos estabelecer o culto ao coração de Jesus nas primeiras sextas-feiras de todo mês, com missas e ladainhas, “uma espécie de culto de sacrifício pela expiação dos pecados da humanidade” (Santos, 2006, p.123). Foi assim que a devoção ao Sagrado Coração, para Azzi (1977, p.198), se tornou o “símbolo mais expressivo da adesão dos fiéis ao novo modelo eclesial tridentino, com sua tônica na espiritualidade ultramontana”.

Contudo, mesmo que seja Jesus, o Sagrado Coração no Carmo mais parece ser um dos vários santos de devoção local: não segue os manuais nem o calendário litúrgico da Igreja Católica, não parece ser o mesmo Sagrado Coração do culto oficial e institucionalizado. O Sagrado Coração do povo do Carmo é próprio, é honrado em julho porque “*sempre foi assim*” segundo a explicação nativa¹⁵⁷, e é em seu dia ocorre a primeira procissão do *ciclo epifânico*. Temos aqui uma – dentre tantas – peculiaridades da religiosidade vivida pelo povo do Carmo, que envolve a crença e as práticas associadas a ela operando na realidade social do grupo e assim sendo transmitida, de acordo com suas percepções e seu próprio calendário religioso.

A procissão do Sagrado Coração de Jesus é noturna, tem início após a novena de Nossa Senhora do Carmo, quando *emendam* na ladainha longa à *santa-mãe* os cânticos de louvores ao *seu filho* Jesus. Assim saem da capela um cruzeiro de madeira, com pouco mais de dois metros de altura e segue a frente; na sequência vem os andores com as imagens de São Benedito (sempre o primeiro em todas as procissões, abrindo os caminhos), Nossa Senhora Aparecida, o homenageado Sagrado Coração de Jesus e Santa Carmem (figuras 13 e 14).

157 Nas pesquisas que realizamos no contexto do laudo antropológico junto às pastas de Documentos Avulsos da CMESP, a primeira referência a celebração do Sagrado Coração de Jesus no Carmo data de 1892, para ocorrer em julho de 1893.



Figura 13, a esquerda: saída da procissão do Sagrado Coração de Jesus, 15/07/2011

Figura 14, a direita: procissão do Sagrado Coração de Jesus, 15/07/2011

Uma imagem chamada de Santa Carmem participa dessa procissão como ‘representante’ de Nossa Senhora do Carmo, a *santa mãe*. Santa Carmem é uma imagem de Nossa Senhora do Carmo segundo a iconografia oficial (figura 15). Conforme *pontaremos* adiante, a imagem de Nossa Senhora do Carmo, *santa-mãe* (figura 16) é diferente da imagem de Nossa Senhora do Carmo da iconografia religiosa, já que não tem em seus braços o menino Jesus nem segura o escapulário. *Bordaremos* com os devidos *ornamentos* essa questão, adiante.



Figura 15, a esquerda: Nossa Senhora do Carmo segundo a iconografia religiosa oficial, conhecida no Carmo como Santa Carmem, que representa a Nossa Senhora do Carmo *santa-mãe* nas procissões. 2010.

Figura 16, a direita: Nossa Senhora do Carmo, a *santa-mãe*, 2010.

Vamos seguir com a procissão do Sagrado Coração: ela sai da capela, circunda o cruzeiro do pátio, segue a direita fazendo o volteio na capela, passa pelo *cemitério dos escravos* – do qual

falaremos ainda – voltando ao pátio pelo lado esquerdo (figura 17). São cerca de 350 metros cujo caminhar é ritmado por orações e por canções conduzidas pela banda musical centenária da Vila do Carmo: a Corporação Musical Santa Terezinha (figura 18).

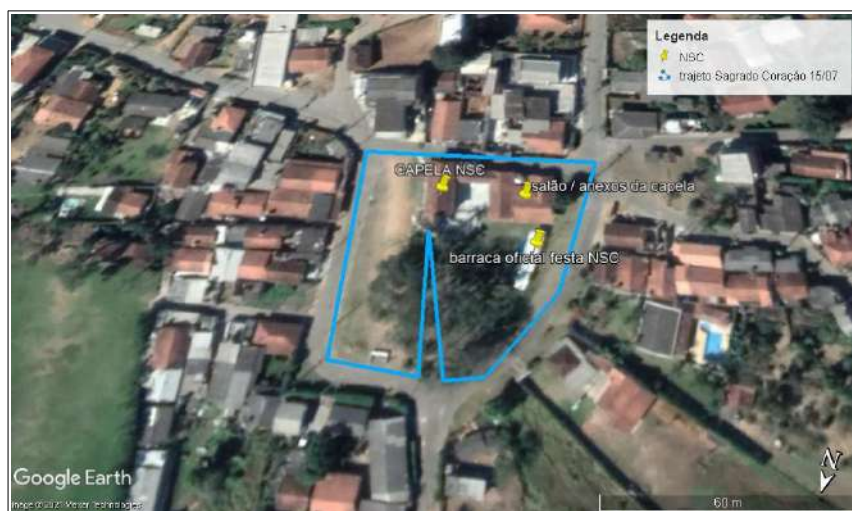


Figura 17: rota da procissão do sagrado coração de 15 de julho



Figura 18: Banda Santa Terezinha na procissão do Sagrado Coração, 2011

Quando retornam ao pátio, fiéis e andores param diante da capela, é realizada mais uma reza de terço, outra vez dirigida pela *puxadora e puxador de reza*, quando todos estendem as mãos em direção ao homenageado Sagrado Coração e junto dele está Santa Carmem representando a *santa-mãe* Nossa Senhora do Carmo. Após essa reza, as santidades são levadas de volta ao interior da

capela, acomodadas nos bancos, sem ser retiradas dos andores. A banda Santa Teresinha toca mais alguns dobrados antes de retirar-se.

Restam aos humanos as confraternizações no pátio alegre e enfeitado, acompanhadas de pastéis, salgadinhos e doces. Bebidas alcoólicas são também consumidas, mas não vendidas pela *barraca da festa*, e sim pelos bares do entorno cujos proprietários, vale dizer, respeitam a passagem das procissões abaixando suas portas. Aqui temos, mais uma vez, a “fusão simbólica do *ethos* com a visão de mundo” que rituais religiosos operam ao induzir determinadas motivações e disposições nos sujeitos, quer eles comunguem quer não da mesma fé (Geertz, 2011, p.83). São espaços e tempos de vivências múltiplas, pelas quais perpassa a religiosidade, “a substância da devoção”.

Eles [os símbolos religiosos] o modelam induzindo o crente a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidade, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência. Uma disposição descreve não uma atividade ou uma ocorrência, mas uma probabilidade de a atividade ser exercida ou de a ocorrência se realizar em certas circunstâncias. (...) De forma semelhante, ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas ser capaz de praticá-lo (Geertz, 2011, p.72).

E enquanto rola a festa fora, os trabalhos nos *bastidores* continuam intensos. Vale observar que uma coisa não anula a outra, ou seja, é possível *festar e trabalhar para a santa*; é o que geralmente acontece, não há exclusividade de dever religioso. “*Ainda tem de ver os doces*”, diz Dona Cida enquanto segue para um lado; “*e passar as toalhas (dos altares e mesas da capela)*”, diz Dona Tereza enquanto segue para outro lado.

A organização da *epifania* ainda segue pelos quatro cantos da capela e pelos anexos a ela: amanhã é o grande dia, 16 de julho, dia de Nossa Senhora do Carmo. Vai tocando *a roda a fiar* do ciclo de julho em louvor a *padroeira-mãe*, mostrando esses festejos enquanto sistema, como nos falou Amaral (1998, p.19), “[as festas] do mesmo modo que os termos do parentesco são elementos de significação e, como eles, não adquirem essa significação a não ser sob condição de participar de um sistema”.

Sendo, portanto, a nossa *costura-análise* voltada ao *sistema epifânico* de Nossa Senhora do Carmo, temos aqui no Sagrado Coração um item de destaque nesse conjunto de elementos interligados, nosso conjunto contínuo marcado no dia 15 de julho, o último dia da novena a Nossa Senhora do Carmo, dia que precede o grande dia de Nossa Senhora do Carmo. E, apesar do cansaço já acumulado, entre 15 e 16 de julho mal se dorme.

1.1.4. Nossa Senhora do Carmo, 16 de julho

Dia 16 de julho é o tão esperado dia da *santa-mãe* e é dia de madrugar. As cinco da manhã já estamos na capela, pontualmente às seis horas soltam fogos, tocam os sinos, começam as orações da alvorada: “*como é bonita a rosa quando vem amanhecendo. Nossa Senhora do Carmo recebi os vossos filhos. Agora e para sempre, amém. Viva Nossa Senhora do Carmo!*”.

Logo mais, no espaço anexo à capela vai sendo servido o café da manhã preparado desde muito cedo pela *Comissão da Cozinha*, e “*bem reforçado tem que ser*” para dar conta do dia intenso que virá, dentro e fora do Carmo. Um *corre-corre* vai se formando, ajeitando barracas, limpando o pátio, preparando o carro de som, acomodando os andores, reforçando a amarração das imagens nos andores, separando prendas de bingos nos kits, ou seja, *alinhando todo o preparo*.

Enquanto acontece a alvorada na vila do Carmo, numa outra vila próxima, que é parte da antiga fazenda que deu origem ao Carmo e onde vivem muitos parentes, também há mobilização: são os *filho e devotos de Nossa Senhora do Carmo* do Bairro de Canguera, município de São Roque/SP. Em procissão/romaria a pé percorrerão os 12 quilômetros que separam as vilas carregando o andor com a imagem de Nossa Senhora das Graças, *levando-a* para prestigiar a festança de Nossa Senhora do Carmo (mapa 01).

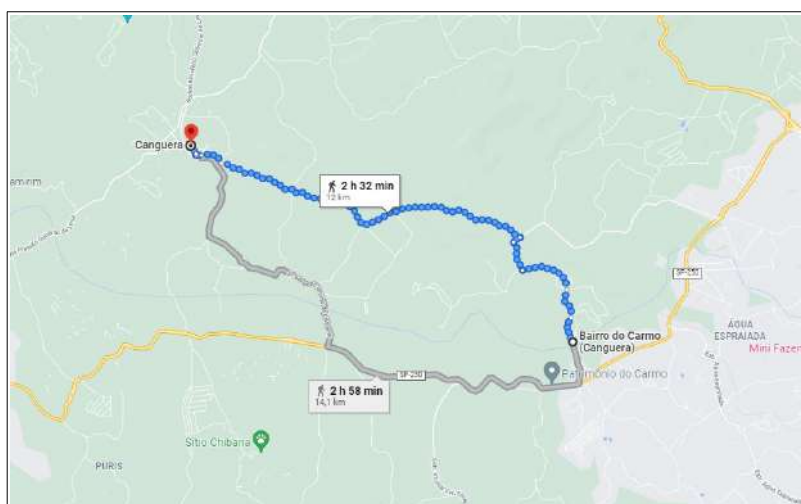


Figura 19: trajeto a pé Vila do Carmo/Canguera, município de São Roque-SP. Fonte: google maps.

Com rojões, anunciam a chegada no viaduto que dá acesso à vila do Carmo e, imediatamente, o estampido desencadeia outras atividades. Forma-se a segunda procissão do *ciclo epifânico de julho* para receber as romeiras, os romeiros e a imagem de Nossa Senhora das Graças: com São Benedito novamente (e sempre) à frente, seguido pelo andor de Nossa Senhora Aparecida,

do Sagrado Coração de Jesus e de Santa Carmem, a *representante*. São cerca de 500 metros até o encontro com os romeiros, que acontece na encruzilhada do viaduto, com saudações entre os humanos e reverências às imagens.



Figura 20: rota da procissão do encontro com a romaria, 16/07. Fonte: elaboração da autora no google earth.

Na volta, agrega-se o andor de Nossa Senhora das Graças, a '*santa chegada*', entre os andores do Sagrado Coração e de Santa Carmem, numa procissão de pouco mais de 500 metros, já que tem a rota ampliada no retorno. Chegando na capela, os andores são acomodados. Nossa Senhora do Carmo segue ocupando a credência, sua mãe Santana o nicho do altar e Nossa Senhora das Graças *chegante* também tem posição de destaque, acomodada numa mesa ao lado da padroeira (figura 21).



Figura 21: Nossa Senhora do Carmo na credência, Sant'Ana no nicho e Nossa Senhora das Graças chegada. Fonte: campo, 2011

Pouco depois, no pátio, são servidos gratuitamente lanches de pernil e de linguiça e são vendidas refeições em marmitas, tudo que vinha também sendo preparado desde cedo pela *comissão da cozinha*. Depois, os que vieram em romaria se dedicam a ‘*dar uma chegada*’ na casa dos parentes da vila e colaborar no que mais for preciso. Na cozinha, muita *lida* nos preparos das comidas e, especialmente nesse dia, se dedicam a feitura dos doces que serão vendidos a noite e nos próximos dias.

No pátio segue a correria montando barracas, trançando bandeiras. Em um dos anexos da capela, últimos *arremates* nos andores. Ao lado, Dona Bete, catequista, organiza o trabalho das crianças e dos jovens da catequese e crisma, tirando espinhos das rosas e montando as cestas com pétalas. Noutra canto, uma equipe prepara kits de prendas para o bingo e leilão¹⁵⁸. São múltiplos acontecimentos que, simultaneamente, vão compondo aspectos dessa religiosidade que move os indivíduos, tanto no ciclo de julho quanto no resto do ano, nas práticas sociais cotidianas, conformando e sendo parte de uma estrutura complexa, com variados sucedidos que integram *o ser gente do Carmo*, que constituem elementos da identidade social do grupo.

Seis horas da tarde. Novo tilintar de sinos. Reúnem-se todos para o louvor à *santa-mãe* com cantos e ladainhas. Em seguida, é feita uma oração para abrir mais uma procissão, a terceira do *ciclo epifânico de julho* e a mais solene: será a primeira vez que Nossa Senhora do Carmo, a imagem que representa a *santa-mãe*, sairá as ruas, ela mesma em seu grande andor caprichadamente adornado (figura 22 e 23).

158 Segundo as minhas anotações no caderno de campo da festa de Nossa Senhora do Carmo de 2011, eu fiz parte dessa equipe e efetivei kits com produtos de limpeza, outros com roupas de banho e utensílios domésticos, outras com roupas de cama e artefatos de cozinha; escrevi: “fui separar dez kits com prendas. 2 limpeza, 1 puff, toalhas, potes, porquinho da índia, cobertor, faqueiro, ferro de passar. Com o Tiago (neto da dona Ermelinda) que mora em Vargem Grande, mas vai dormir na vó e amanhã vai pra Vargem no ônibus das 6 horas da manhã só pra poder voltar a pé com a procissão. Depois ele ainda vai pro serviço, entra as 18h”. “tinha até um porquinho da índia, de doação”.



Figura 22: Nossa Senhora do Carmo no andor, 2010.



Figura 23: Nossa Senhora do Carmo no andar, carregada em procissão, 2011

Disputados pelas devotas e pelos devotos, os andores vão sendo ajeitados na ordem de caminhada com as imagens de São Benedito, Nossa Senhora Aparecida, Sagrado Coração de Jesus, Santa Carmem, Nossa Senhora das Graças (a *santa chegada*, a que chegou em procissão pela manhã), a centenária banda Santa Terezinha e, por último, sai da capela a mais esperada Nossa Senhora do Carmo, a *santa-mãe*. Os membros da banda, hoje, solenemente vestidos.



Figura 24: Banda Santa Terezinha, 16/07/2011

A rota da procissão é a mesma que fizera a do Sagrado Coração, que é a ‘rota padrão’, cerca de 300 metros no trajeto que a maior parte das procissões faz: saindo da capela de Nossa Senhora do Carmo em linha reta até o cruzeiro do pátio, fazendo a volta nele e seguindo à direita, contornando a capela de Nossa Senhora do Carmo, passando pelo cemitério dos escravos e retornando a ela pela esquerda, novamente circulando o mesmo cruzeiro e parando diante a entrada.



Figura 25: rota procissão de 16/07, fonte: google earth

Nesse momento da volta à capela se forma um corredor de humanos segurando nos ombros os andores com as imagens de santos e o de Nossa Senhora do Carmo ocupa seu centro (figura 26). A sua frente se portam os festeiros, com coroas em mãos. Orações puxadas pelos puxadores, com a participação de todos que estendem a mão direita com a palma aberta em direção a santa-mãe. Vem a ladainha, três ave-maria, glória ao pai e vivas a Nossa Senhora do Carmo, aplausos. Os santos em seus andores vão entrando na capela, Nossa Senhora do Carmo é a última, a banda segue tocando até que ela adentre (figura 26 e 27).



Figura 26: corredor formado no retorno da procissão em frente a capela, com Nossa Senhora do Carmo ao centro e os festeiros a frente de seu andor, 2010



Figura 27: festeiras segurando a coroa de Nossa Senhora do Carmo, 2011

Ao entrar na capela, mais um alvoroço, talvez um dos momentos mais sublimes de toda a *epifania*: a coroação de Nossa Senhora do Carmo. Sem ser retirada de seu belo e enfeitado andor, a imagem da *santa-mãe* é ajeitada no centro do presbitério, envolta em um véu. Na capela lotada, o

clima é de agitação, expectativa, emoção. Os ruídos das crianças é um dos sons que mais sobressaem, até que o ambiente silencia, as luzes maiores se apagam, ficamos à meia luz e à luz das velas estrategicamente dispostas. *Crianças-anjos* começam a entrar na capela por ordem de tamanho, são meninos e meninas de várias idades, em trajes iguais, nas cores branca, azul ou rosa, carregando cestos de palha repletos de pétalas de rosas e com asas de plástico nas costas (figura 28).



Figura 28: crianças-anjo entrando na capela de Nossa Senhora do Carmo para coroação, 2011

Na sequência, entram as *moças-anjo*, também vestidas com cetim e portando cestas floridas. Enquanto entram os *anjos*, ladainhas em louvor a Nossa Senhora do Carmo são cantadas. Todos as *crianças-anjos* são ordenadas ao redor do andor, seguindo o padrão do tamanho, a esquerda e a direita da *anjo-moça* que coroará a imagem da *santa-mãe*. Em coro, cantam todos:

Vinde povo colher flores
Canta o hino da alegria
Nessa hora tao solene
Coroai virgem maria
ave-maria, ave-maria.

Nossa Senhora do Carmo
Mãe dos pecadores

Nessa hora tao solene
Rogai, rogai por nós
ave-maria, ave-maria.

Nesse dia tao bonito
Nossa Senhora do Carmo
Ela tem na sua mão
O seu escapulário
ave-maria, ave-maria.

Nossa Senhora do Carmo
Ela é mãe de jesus cristo
Também mãe de todos nós
Rogai, rogai por nós
ave-maria, ave-maria.

Vinde povo colher flores
Canta o hino da alegria
Nessa hora tao solene
Coroai virgem maria
ave-maria, ave-maria.

As *crianças-anjo* são aquelas que, na ocasião, estão realizando a catequese e a crisma. Mas também conta com a participação de crianças menores, cujos pais previamente manifestaram o interesse. A *anjo-moça* que porá a coroa na *santa-mãe* é escolhida por sorteio dentre as meninas que estão na crisma. Se, por ventura, a moça sorteada já tenha coroado a *santa-mãe* anteriormente, novo sorteio é feito, de modo a oportunizar a todas.

As roupas devem ser todas iguais em tecido e modelo, a cor é branca, rosa ou azul, são confeccionadas pelas mulheres da vila ou repassadas de anjo para anjo, de um ano para o outro, conforme o tamanho da criança. Esse modo de organização é fundamental para que tudo saia *'bem certinho'*, que não se faça distinção. Ser um *anjo de Nossa Senhora*, vale dizer, é um posto de grande prestígio e motivo de orgulho às famílias. E motivo de grande excitação para as crianças, que carregam os cestinhos com flores, visivelmente ansiosos pelo momento de arremessá-las (figuras 29 e 30)



figura 29 (a esquerda): crianças-anjo sendo organizadas ao redor do andor de Nossa Senhora do Carmo, 2011.

figura 30 (a direita): crianças-anjo aguardando o momento da ‘chuva’ de pétalas de rosas, 2011

E então, uma vez ordenadas as *crianças-anjo* ao redor de Nossa Senhora do Carmo, uma prece e a *moça-anjo* eleva sua coroa, expondo-a a todos os presentes, a coloca na cabeça da *santa-mãe* (figura31 e 32). Nesse momento, as *crianças-anjo* garantem uma chuva de pétalas, perfumando todo o espaço. ‘*Viva Nossa Senhora do Carmo!*’, proclamam suas devotas e seus devotos, apertados no espaço da capela.



Figura 31: momento da coroação da imagem de Nossa Senhora do Carmo pela anjo moça, 16/07/2011.



Figura 32: Nossa Senhora do Carmo coroada pela anjo-moça, 2011.

Palmas. Como que sintonizados, pulsam os sinos e são acesas as luzes: ‘*viva*’, lágrimas e aplausos. A *santa-mãe*, após ser carregada por *suas filhas e por seus filhos* percorrendo *suas* terras, está devidamente coroada, ‘*mais um ano, desde sempre, para sempre*’. Aqui, com a caminhada da procissão e com a emoção da coroação temos mais fenômenos que fazem parte das manifestações da religiosidade e da identidade dos *filhos de Nossa Senhora do Carmo*.



Figura 33: Nossa Senhora do Carmo coroada, 2011.

E vem mais um tilintar de sinos chamando a atenção dos presentes para mais uma cerimônia: a distribuição de flores que é feita pelas crianças-anjo e pelas anjo-moças (figura 34) e dos escapulários (figura 35).



Figura 34, a esquerda: distribuição de flores pela anjo-moça, 2011
Figura 35, a direita: cesto com escapulários que serão distribuídos, 2010

Escapulários são o maior símbolo de devoção a Nossa Senhora do Carmo, não apenas na vila do Carmo, é marca dessa Ordem Religiosa.

Já no século XIII, motivado pela recepção miraculosa do escapulário da própria Nossa Senhora do Carmo, Simão Stock fundou inúmeros conventos no Ocidente. Finalmente, ainda no âmbito do século XIII – período de renovação da vida urbana –, outro momento hierofânico relaciona a devoção ao escapulário ao “privilégio sabatino”, conexão feita pelo papa João XXII que teve um sonho revelador que suscitou a Bula Sabatina. Em fins do século XVI, Teresa d’ Ávila e São João da Cruz, reformaram o Carmelo (Campos, 2011, p.54).

É também um sacramental da Igreja e, de acordo com a liturgia católica, há uma forma determinada de “impor o escapulário”: até 1964 era essa uma atividade que poderia se realizada somente por padres carmelitas, desde então foi concedida tal prerrogativa a todo sacerdote; leigos só podem fazê-lo “em caso de urgência (perigo de morte), e se for impossível achar um sacerdote (...) recitando uma oração à Santíssima Virgem” (Oliveira, 2020, p.17). Há, portanto, uma definida cerimônia de bênção e investidura do escapulário segundo o *Rituale Romanum* e a reiteração de que “hoje, pelo Direito, qualquer sacerdote ou diácono, mesmo que não seja frade da Ordem Carmelita nem da Ordem dos Carmelitas Descalços, pode benzer e impôr o escapulário. E, com a devida autorização, leigos podem impô-lo, mas nunca benzê-lo”.

Na vila do Carmo, entretanto, a cerimônia se faz noutros *canelados*¹⁵⁹. Centenas de escapulários estão organizados em cestas de palha, diante o altar, a frente de Nossa Senhora do

159 Canelado é um tipo de ponto usado em malharia provida de caneluras (Benarush, 2014, p.47)

Carmo. Se algum padre estiver presente, pode ele fazer as vias de benzer os cestos com água benta, caso contrário será alguma autoridade religiosa da comunidade a fazê-lo, um leigo, pois entende-se que a benção não é dada pelas mãos de quem lança a água benta, mas pela própria Nossa Senhora do Carmo que, daquela imagem ali coroada e alegre com seus festejos e devotos, emana uma força de consagração a tudo ao seu redor.

A distribuição de escapulários se dá indiscriminadamente – todos podem obter, para si ou para outrem – porém vale o ‘conselho’ e a boa conduta de não aceitar se não precisar; por exemplo se o escapulário em uso estiver em boas condições, não há porque trocá-lo, então não se aceita, deixando a disposição dos irmãos que possam realmente precisar. Quando estoura ou se deteriora, o recomendado é queimar ou jogar em água corrente e substituir por outro. O uso do escapulário é constante, em qualquer situação, é uma *armadura* pra usar todo dia, o dia inteiro. É bastante comum vermos o uso do escapulário já em bebês e em crianças, pois nelas funciona como uma “*couraça*”, que “*protege quando cai, essas coisas que criança apronta*”, explicam.

Até mesmo mais importante que o terço – o objeto – o escapulário no Carmo é como uma *veste* obrigatória: não se usa o escapulário, e sim *se veste* o escapulário e ele, como qualquer vestimenta, protege aquele que está usando. Porém, essa é uma *veste santa*, que concede a proteção a quem usa: e essa proteção é por parte da mãe Nossa Senhora do Carmo que age pelo objeto que se veste no pescoço, não apenas em vida mas também no momento da passagem para outro plano. Morrer portando um escapulário é algo essencial pois “*vai direto pro céu, não tem purgatório não, Nossa Senhora do Carmo sabe do nosso coração e leva para o céu*”, me explica dona Tereza com a ressalva de que não basta usar o escapulário, tem de “*viver de acordo com a vontade da santa*” e “*rezar pelo menos três ave-maria por dia*”. E quando a família tem condições de prestar uma homenagem a um ente falecido em forma de santinho, o faz combinando a foto do parente com a imagem de Nossa Senhora do Carmo (figura 36).



Figura 36: santinho, dona Maria Conceição do Carmo, 2013.

Essa colocação nativa é assemelhada às orientações do Catecismo do Escapulário do Carmo (Oliveira, 2020, p.09-10), quando define as duas “promessas relativas ao escapulário do Carmo”, quais sejam: a “Grande Promessa” (“a pessoa que morre com o Escapulário, receberá de Nossa Senhora na hora da morte a perseverança no estado de graça se nele estiver, ou a graça do arrependimento e perseverança final”) e ao “Privilégio Sabatino” que consiste em “ser liberto das penas do Purgatório, por especial intercessão da Virgem do Carmo”. É também referenciada por Campos (2011, p.57) “em composições heterodoxas elas [as almas penadas] tentam sair do purgatório se apegando ao escapulário de Nossa Senhora do Carmo”.

Outro *ponto atinente* aos termos têxteis temos a partir da reflexão sobre o escapulário como uma *veste*, esta que é uma “peça de roupa, em geral aquela que reveste exteriormente o indivíduo e, em grau menor ou maior, o caracteriza”¹⁶⁰ e é daí mesmo que tem origem o escapulário: do latim *scapula* – ombros – em referência ao pano que os religiosos do carmelo utilizavam diariamente sob os ombros, sobre o hábito: “tal avental transforma-se em uma miniatura de dois pedaços de pano unidos por um barbante, de modo que um fica no peito e outro nas costas para dar proteção maternal ao devoto” (Campos, 2011, p.55).

.Ou ainda como uma “*capa*”, o que nos transporta mais uma vez às *costuras* e ao *vestuário*: *capas*¹⁶¹ que, grosso modo, servem justamente à proteção. Os escapulários contem duas imagens: Nossa Senhora do Carmo num lado e o Sagrado Coração de Jesus no outro. E é também por esse conjunto que se explicam as celebrações de ambos em dias consecutivos: Sagrado Coração em 15 de julho e Nossa Senhora do Carmo em 16 de julho. Aqui é o escapulário que faz as vias das vestes sagradas, a *santa-mãe* encapa e protege com *seu* manto. Agora nós, *emantados* com nosso escapulário, sigamos pela *epifania*.



160 Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 28/06/2021).

161 “Peça externa do vestuário, solta, semelhante a um casacão, com ou sem mangas, que cobre o corpo desde os ombros até os quadris, joelhos ou tornozelos. Pode ter ou não capuz ou gola”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021.

Figura 37: escapulário distribuído no dia de Nossa Senhora do Carmo, 2013, com as imagens de Nossa Senhora do Carmo e do Sagrado Coração de Jesus.

Estamos ainda no agitado dia 16 de julho e agora vem a hora de outro ato de especial importância: o hasteamento do mastro e da bandeira de Nossa Senhora do Carmo, reafirmando a ligação dos devotos e das devotas com a *Santa-mãe*, na comunhão entre a terra e o céu. A expressão nativa para esse momento é *arriação* e, conforme *coseremos* no decorrer desse *retalho-capítulo*, veremos que por aí não se dá a demarcação apenas do espaço, mas também do tempo maior que os regerá pelos próximos seis meses: *o tempo de Nossa Senhora do Carmo*. Hora de reorganizar as crianças-anjo para acompanhar o momento.

O mastro e a bandeira já estão prontos e aguardam diante da capela. O mastro é preparado pelos *mastreiros*, sempre homens, consiste em um tronco de árvore decorado, pintado coloridamente e quanto mais alto, melhor (figura 38). A bandeira que vai na ponta do mastro leva a imagem de Nossa Senhora do Carmo, é adornada com fitas e tecidos, marcada também pelas cores vivas e brilhantes (figura 39). Esse é o *estandarte*, carregado de elementos simbólicos e estéticos, que reinará entre terra e céu pelos próximos seis meses, marcando o espaço e o tempo

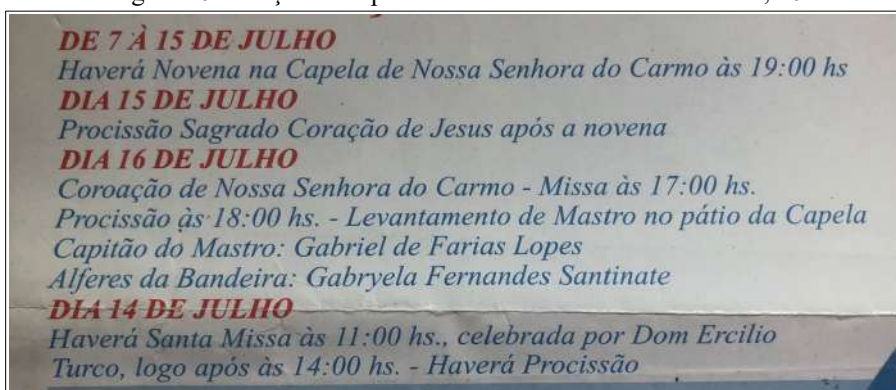


Figura 39: a direita, bandeira de Nossa Senhora do Carmo, 16/07/2011

Figura 38: a esquerda, homens carregando o mastro, 16/07/2011

A despeito de ser uma equipe, há sempre um capitão do mastro, posição de respeito, cujo nome fica também estampado nos cartazes da grandiosa festa. Igualmente, a equipe de mulheres fica responsável pela bandeira que vai em sua ponta, a chefe é a alferes de bandeira, também nominalmente citada no cartaz e uma posição de prestígio e respeito (figura 40).

Figura 40: menção ao capitão do mastro e alferes da bandeira, 2011



E então, logo após a coroação de Nossa Senhora do Carmo, sai em cortejo o cruzeiro, aquele mesmo que abre as procissões (figura 41), seguido por mulheres carregando a bandeira (figura 42), homens carregando o mastro (figura 43), rodeados de *crianças-anjos* que deveriam ir à frente, mas correm por todos os lados. Seguem rumo ao cruzeiro que fica no pátio, ao lado do qual será *arriado o mastro* (figura 44).



Figura 41 a esquerda: cruzeiro abrindo o cortejo do mastro, 2011
Figura 42 a direita: mulheres carregando a bandeira no cortejo do mastro, 2011.



Figura 43 a esquerda: homens carregando o mastro, 2011.
Figura 44 a direita: cruzeiro do pátio da capela ao lado do qual será feita a arriação, 2011.

Carregar o mastro no percurso e levantá-lo são também atividades disputadas, mas sempre fica assegurada a participação dos meninos que estão crismando, já que as meninas da crisma já são as *anjos-moças* da coroação. Atrás desse cortejo seguem os músicos da Banda Santa Teresinha (figura 45). O buraco onde será inserido o mastro já está preparado desde a tarde pelos *mastreiros* e demais voluntários, quando fazem outra *descida da santa*: que consiste na derrubada do mastro de Nossa Senhora da Conceição, que marcava o tempo e o espaço desde dezembro do ano anterior até aquele dia. Também *alinhavaremos* esse ponto adiante.



Figura 45: banda Santa Teresinha tocando durante arriação do mastro, 2011

Ao chegar ao lado do cruzeiro, a bandeira é acoplada ao mastro e ambos ascendem aos céus, ao mesmo tempo em que são cravados na terra (figura 46 e figura 47). É significativa a participação das crianças nessa etapa, empenhando força na subida do mastro (figura 48).



Figura 46: bandeira sendo acoplada ao mastro, 2011
figura 47: arriação do mastro, 2011.



Figura 48: crianças participando da arriação do mastro, 2011.



Figura 49: mastro arriado, 2011

Ocorre então a *arriação* do mastro da *santa-mãe*, a *subida da santa Nossa Senhora do Carmo* marcada por um coro de *vivas* (figura 49). O som dos rojões ecoa, o sino toca, os presentes louvam e aplaudem. O cruzeiro que conduziu o percurso retorna à capela. A banda se coloca ao redor do mastro e toca mais um dobrado dentre tantos ângulos sociais e simbólicos desse dia. Findam as solenidades religiosas, a festa segue noite adentro ao redor das barracas, justa comemoração.

Caminhando ao fim das solenidades desse agitado dia 16 de julho, que nos permitiu *tear* pelas *malhas* de componentes penitenciais e lúdicos que marcam a vida religiosa do *povo da santa* e que, na data de hoje, acontecem como que ‘concentrados’: a alvorada de orações às seis horas da manhã, procissão para receber a romaria de Canguera, almoço, reza da novena, ladainha, procissão noturna, coroação de Nossa Senhora do Carmo, bênção e distribuição de flores e escapulários, hasteamento do mastro e bandeira. Nesse dia vemos expressões do grupo social, de sua identidade, de sua territorialidade, como uma mensagem expressa aos ‘de fora’, compartilhada entre os ‘de dentro’ – ainda que vivam fora da Vila, são parte da comunidade – *alinhavando* modos de representação e de entendimento.

São as maneiras pelas quais a religiosidade se *costura* aos acontecimentos, como *peça* que engrena a *roca e o fuso* da organização social, conjunto contínuo simbólico que aqui no dia 16 de

julho opera como que em síntese e que, sendo sucessivo, vinha sendo ordenado pelos nove dias da novena para que então hoje, no décimo dia, se tenha o regozijo. E, vale observar, mesmo quando autoridades católicas se fazem presentes em alguma das atividades desse dia, não cabe a elas o controle; ao contrário, são meros expectadores de um espetáculo conduzido pelo povo *do Carmo* que o faz como *filho* a organizar uma homenagem a sua mãe, como organizar os sentidos da própria vida que é simbolizada a partir da imagem de Nossa Senhora do Carmo.

O ponto de reforço aqui é a relevância da religião como análise, “a religião é sociologicamente interessante não porque, como o positivismo vulgar o colocaria, ela descreve a ordem social (e se o faz é de forma não só muito oblíqua, mas também muito incompleta), mas porque ela – a religião – a modela” (Geertz, 2011, p.87). Por meio das atividades deste movimentado 16 de julho aclareamos também o que Turner (2015, p.127) recomenda para analisar as “camadas subcutâneas da estrutura social”, tomadas como expressões de fé e figuração da própria comunidade; “elementos cognitivos, afetivos e volitivos [que] relacionam-se intrinsecamente”.

É importante o conceito de ‘drama social’ de Turner (2015, p.09), como unidade de descrição e análise, na medida em que permite desvelar “relações taxonômicas entre os atores (...) suas redes de relações pessoais e seus relacionamentos informais”. As atividades religiosas no Carmo não se dão num vácuo, mas estão em sistemas, um conjunto que é organizado de modo a formar um *corpus*, cujas partes concorrem para determinados fins vinculados, sobretudo, à organização social. Salta-nos “uma unidade espontânea do processo social e um fato da experiência de todos em qualquer sociedade humana” (Turner, 2015, p.96), quando “o clima emocional do grupo fica cheio de trovões, relâmpagos e vendavais” (Turner, 2015, p.10).

Esse *corpus*, com seus múltiplos sentidos e significados, é um universo social que dá força aos devotos-filhos-herdeiros pelo ritual de troca e intercâmbio de energias de fé que ocorrem entre os humanos e deles com as santidades, especialmente com Nossa Senhora do Carmo e sobretudo no dia que aqui *bordamos: o dia dela, o grande dia*, E é justamente a “particularidade do impacto dos sistemas religiosos sobre os sistemas sociais (e sobre os sistemas de personalidade)” (Geertz, 2011, p.89) que aqui podemos desvelar: as trocas materiais e simbólicas, as formas pelas quais as atividades religiosas estão entranhadas nas sociabilidades que nesse dia ocorrem – e vice-versa – os quadros de referência nos quais se *costuram* as ações, relações e interações sociais. Deixemos o *ponto à espera* e sigamos *festando à santa* pois a *epifania* ainda não acabou.

1.1.5. A Festa Grande de Nossa Senhora do Carmo

O domingo posterior ao hierático 16 de julho é igualmente muito cerimonioso: é o dia da *Festa Grande em louvor à Nossa Senhora do Carmo*. Vale *cardar em realce* o ano de 2011, quando coincidiram em dias consecutivos: sexta-feira 15 de julho, a movimentação intensa pelos festejos ao Sagrado Coração; sábado, 16 de julho, dia de Nossa Senhora do Carmo e seus vigorosos louvores; domingo, 17 de julho, dia da *festa grande* da qual falaremos agora – nessa ocasião, foram três dias seguidos num grande processo ritual com seus dramas sociais (Turner, 2015), momentos privilegiados para atarmo-nos às tantas formas simbólicas (Geertz, 2011).

Neste domingo o dia também começa cedo, numa dinâmica bastante semelhante àquela do dia 16: às seis horas da manhã com uma alvorada de orações e de queima de fogos, tilintar de sinos e a mesma atmosfera da efervescência devocional dos dias precedentes. Porém, hoje o público será maior e o cerimonial mais pomposo, virão mais convidados, tanto humanos quanto santidades. Nossa Senhora do Carmo aguarda coroada, sua santa mãe Sant’Ana assegura a firmeza no altar (figura 50) e outras dezenas de santidades, como sentinelas, formam um corredor até a *santa-mãe* (figura 51).



Figura 50: Nossa Senhora do Carmo coroada e Santa Ana no nicho do altar, 2011.



Figura 51: corredor formado pelas santidades em seus andores no interior da capela de Nossa Senhora do Carmo, 2011.

Nesse dia, a equipe da *comissão da cozinha* ganha reforços para preparar as mais de duas mil refeições esperadas. As demais *comissões* também recebem tropas auxiliares, são as equipes que vão *trabalhar para a santa* pois, *como ponteadado*, tudo que sair do *gosto e na vontade da santa*. Assim vai formando o corre-corre do dia, quando não apenas o pátio, mas também as ruas do entorno estão tomadas por barracas, o trânsito é interrompido (figura 52).



Figura 52: ruas da vila do Carmo no dia da festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010.

Além da grande *barraca da festa*, a *oficial*, que reverte todos os ganhos à *caixa* de Nossa Senhora do Carmo, agora são também barracas de outros membros da comunidade, ‘*de gente de fora*’ e ‘*até de crente*’, todos que previamente contribuem com a *comissão da festa* em um valor

estabelecido e tem de seguir regras: não é permitido comercializar bebida alcoólica na área da capela (entendida como todo o pátio e o entorno dele, como um domínio e extensão do sagrado) e os preços são tabelados, já que o objetivo não é lucrar ou concorrer.

E então aquele pátio enfeitado e colorido é povoado por ainda mais diversas barracas de lanches, doces, pastéis, água, refrigerante, brinquedos, objetos religiosos e eletrônicos, tiro ao alvo, jogo de argolas, pescaria, escorregador, piscina de bolinhas, pula-pula e outras atrações para o público infantil, já que os adultos terão seus devidos momentos de diversão nas barracas dos bingos e leilões. Os espaços não são demarcados, mas as atividades de lazer ficam mais afastadas da capela. Estacionam também um caminhão de som e uma ambulância.



Figura 53: pátio da capela, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010.

Da mesma forma que acontece no dia 16, o alvoroço não é só na Vila do Carmo. Nesse domingo, enquanto tudo vai sendo organizado no Carmo, outros romeiros, *devotas e devotos e filhas e filhos de Nossa Senhora do Carmo* alvoram e se reúnem na Igreja de Nossa Senhora das Graças, no município vizinho de Vargem Grande Paulista/SP.

Os peregrinos percorrerão a pé, de bicicleta, de cavalo ou em charretes cerca de 15 quilômetros (figura 54), acompanhados por motos, carros e micro-ônibus e pelos andores de Santa Terezinha, Santa Rita, Santa Catarina e Nossa Senhora das Dores (figura 55) (estas últimas são *'pegas'* no caminho), rumo às *terras de Nossa Senhora do Carmo, prestigiar sua festança* (se você for ao Carmo nesse dia é bom se programar para passar pela estrada antes ou depois dessa romaria/procissão, pois enquanto ela passa ninguém mais transita).

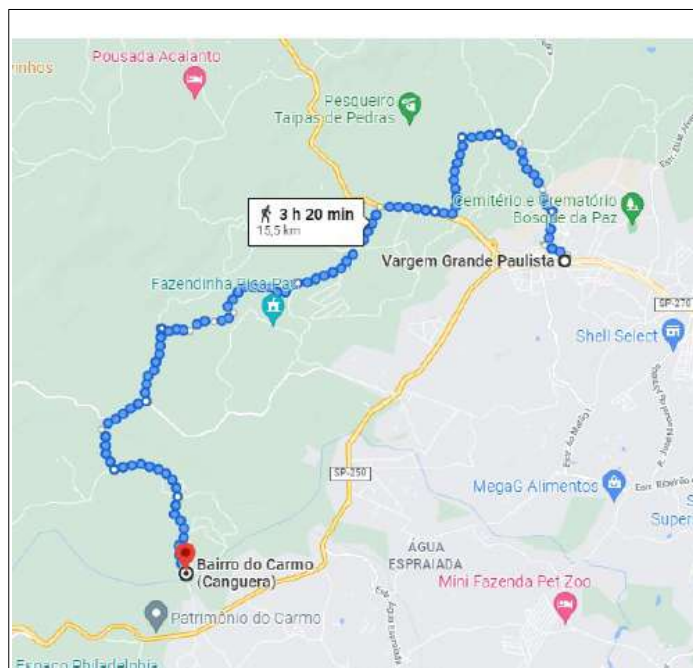


Figura 54: rota romaria Vargem Grande Paulista a Vila do Carmo. Fone: google maps.



Figura 55: romaria trazendo os andores, festa grande, 2011.

Essa é a romaria de Nossa Senhora das Graças que ocorre anualmente desde 1984, organizada por *filhos de Nossa Senhora do Carmo* que foram viver em Vargem Grande Paulista naquela época. Anunciada junto à Grandiosa Festa em Louvor a Nossa Senhora do Carmo em alguns cartazes (figura 56), é uma *herança de família*, uma atividade *pagã*, falaremos desses seus significados ainda nesse *quilt* e, de forma mais *pontual* em seu caráter de peregrinação no *retalho-capítulo terceiro*. Agora, tratemos de seus elementos pela etnografia, situando-a nas atividades epifânicas de Nossa Senhora do Carmo.

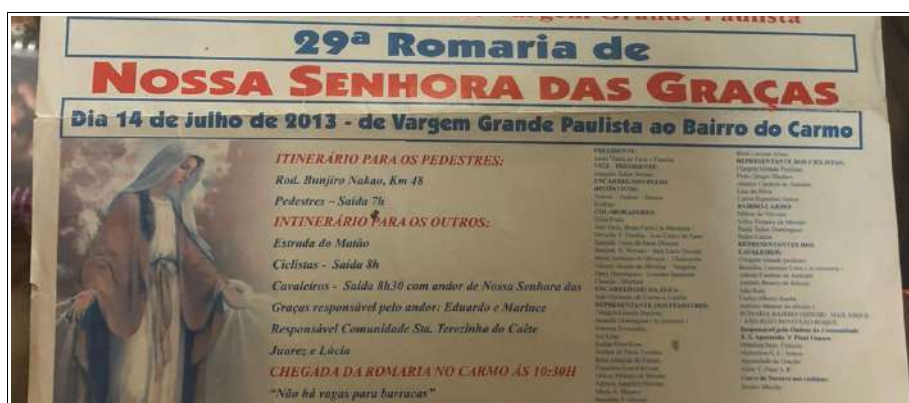


Figura 56: cartaz que anuncia a festa de Nossa Senhora do Carmo e a romaria de Nossa Senhora das Graças, 2013.

A organização dessa romaria vem acontecendo há meses, desde meados de maio, envolvendo diversas pessoas e atividades para sua realização. Há a figura do presidente, vice-presidente, uma série de encarregados (dos distintivos, da água, da alimentação, etc), representantes (dos pedestres, ciclistas, cavaleiros), colaboradores, carros de apoios e organizadores de ônibus, e ainda aqueles responsáveis pelos andores das santidades que serão ‘pegas’ no caminho.

No dia da *festa grande*, as movimentações começam em torno das cinco horas da manhã na igreja de Nossa Senhora das Graças em Vargem Grande Paulista, quando vão sendo distribuídos os distintivos que carregarão no peito durante o trajeto (figura 57).. Os romeiros que seguirão a pé iniciam o trajeto às sete da manhã, os que marcharão de bicicleta às oito e os que irão a cavalo partem às oito e meia da manhã. Com estes últimos seguirá o andor de Nossa Senhora das Graças. Todos eles são acompanhados por carros de apoio. Motocicletas tem formado um novo grupo de romeiros, o último a entrar no itinerário.



Figura 57: distintivo da romaria de Vargem Grande Paulista a Vila do Carmo, 2012.

O reencontro de pedestres, ciclistas, cavaleiros e de todos os romeiros de Nossa Senhora das Graças vai acontecer na comunidade de Santa Terezinha, localizada no Caetê, meio do caminho até o Carmo. De lá seguem juntos até a vila, onde chegam por volta das 11 horas. A toada dessa leva de gente, cerca de mil pessoas, é reforçada com fogos ao céu quando chega à entrada do Carmo.



Figura 58: chegada da romaria de Vargem Grande Paulista na Vila do Carmo, 2010.

No mesmo instante, os devotos da vila se agitam para irromper em mais uma procissão, a quarta do *ciclo epifânico de julho*, que deve ir ao encontro dos convidados no mesmo ponto que recebeu a romaria anterior: na encruzilhada do viaduto. Enquanto os humanos do Carmo não vão até os humanos romeiros, levando as santidades do Carmo às *santidades romeiras*, ninguém pode adentrar à Vila, ficam aguardando na ponte o tempo que for necessário.

A procissão que vai de encontro sai da capela levando os andores de São Benedito, Nossa Senhora Aparecida, Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora das Graças (a *santa visitante*, que chegou na romaria do dia 16) e Santa Carmem (representando a Nossa Senhora do Carmo, a *santa-mãe*). Subindo a rua que leva o nome da padroeira, os anfitriões recebem os convidados com saudações e rezas, ao som da Banda Santa Teresinha.



Figura 59: após receber a romaria, procissão até a capela de Nossa Senhora do Carmo, festa grande, 2010.

Retornam todos em procissão à capela, agregando agora mais quatro andores, de Santa Terezinha, Santa Rita, Santa Catarina e Nossa Senhora das Dores, *as santas chegantes*, seguidas pelas levas de gente a pé, de bicicleta, a cavalo e charretes (figura 59). As motos e os carros que os acompanhavam ficam fora da vila, em geral não há vagas para manobrar; as bicicletas e os cavalos vão sendo estacionados ao redor da capela, as pessoas vão tomando assento nas cadeiras espalhadas pelo pátio, os santos são acomodados em seus andores, dentro e fora da capela (figura 60 e figura 61). Saudações e alegria marcam essa chegada (figura 62 e figura 63).

Figura 60, a esquerda: chegada dos romeiros de bicicleta ao pátio, 2011



Figura 61, a direita: romeiros e andores acomodados no pátio, festa grande, 2011.



figura 62, a esquerda: saudações da comunidade Santa Cruz e Bom Jesus à comunidade do Carmo (ou melhor, à Nossa Senhora do Carmo), 2010.



Figura 63, a direita: saudações da comunidade do Carmo aos romeiros, 2010.

A capela de Nossa Senhora do Carmo fica numa posição elevada diante o pátio e, em sua entrada, já está montado um altar para receber o bispo e sua comissão para celebração da missa campal, que ocorre pouco depois das onze horas da manhã (figura 64). Geralmente, essa é única ocasião que o bispo se faz presente na comunidade ao longo do ano (para indignação da comunidade, em 2011 o bispo não compareceu).



Figura 64: altar diante a capela para missa da festa grande, 2011.

No momento da missa, Nossa Senhora do Carmo vai ao centro do altar, a autoridade religiosa fica ao seu lado e a missa segue conforme a liturgia daquele dia, com os ritos iniciais, de comunhão, de paz e finais, percorrendo os arranjos dos folhetos distribuídos com leituras públicas realizadas atrás do púlpito, no microfone compartilhado entre devotas e devotos previamente escolhidos¹⁶² (figura 65 e figura 66).

162 Sintetizo a seguir as ordenações de 19 atos da Missa de Nossa Senhora do Carmo de 2013, quando me foi atribuída a leitura e um dos encargos da comunhão: 1. entrada: “salve maria, mãe do senhor, cheia de graça e escolhida por deus pai”. 2. ato penitencial: ‘perdão senhor por ter te ofendido, a teus pés volto arrependido’. 3. hino de louvor:



Figura 65: autoridade religiosa celebrando a missa campal, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2012.

Figura 66: missa campal, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2012.

Depois da missa, a confraternização do grande almoço, que desde a véspera era preparado pela *comissão da cozinha* e suas *tropas*. Centenas de refeições que são vendidas em marmitex a preços simbólicos, o objetivo é angariar fundos para *a caixa* de Nossa Senhora do Carmo. No geral, tudo que é vendido é oriundo de doação, os valores são ajustados: o objetivo, conforme sempre é marcado nas falas, não é o lucro e aqueles que não podem pagar recebem gratuitamente, da mesma forma que aqueles que *trabalham pra santa*.

O bispo e sua comissão se despedem e vão. No entanto, o momento mais regozijante ainda não aconteceu. Sociabilidades pós-almoço, crianças correndo e brincando, música. Até que, pouco antes das três horas da tarde, rojões ganham o céu, sinos da capela tocam, o som do caminhão anuncia: “*quem vai carregar andor, pode ir chegando*”. Enquanto isso, aquelas cadeiras espalhadas pelo pátio vão sendo afastadas, liberando a passagem. As barracas param temporariamente suas atividades, a música silencia. Logo mais, emerge um turbilhão de devoção ao som da centenária banda de Santa Teresinha. Os músicos uniformizados vem caminhando pelo pátio, em marcha e em dobrado, prenunciando (figura 67).

“gloria, gloria, aleluia”. 4. aclamação: “aleluia, aleluia, a minha alma abrirei”. 5. ofertório 1: “a aurora precede o nascer do sol, que vem trazer luz e calor pra semente brotar. Maria tu és a aurora, Jesus é o sol, o calor, e meu coração é a semente que vai germinar esse amor”. 6. ofertório 2: “quem é a sombra tão bela, que morrendo no sol resplandece mais? E esse silencio altíssimo de amor? Es tu, maria, es tu”. 7. santo: “hosana, hosana, hosana, no alto dos céus”. 8. paz: “quero te dar a paz, do meu senhor, com muito amor”. 9. cordeiro: “cordeiro de deus que tiraste o pecado do mundo”. 10. comunhão 1: “e vem cantando entre nós, Maria de Deus, senhora da paz, e vem orando por nós, mãe de Jesus”. 11. comunhão 2: “maria do sonho de deus, sonho mais lindo que é seu, do sonho do povo em clamor, que venha jesus, esperança e amor”. 12. comunhão 3: “pelo amor de jesus e maria, esta eucaristia nos faça viver”. 13. oração (cantada) a Nossa Senhora do Carmo: “senhora do Carmo, mãe de deus amado, sede pelas nossas dores, dores de nossos pecados”. 14. hino dos romeiros: “Nossa Senhora do Carmo, mãe de todos os romeiros, nessa hora tao solene, rogai por nós, ave maria”. 15. eterno é o amor: “em coro louvemos a deus, eterno é seu amor”. 16. coração santo: “coração santo tu reinarás, tu nosso encanto, sempre serás”. 17. consagração a Nossa Senhora do Carmo: “ó minha Nossa Senhora do Carmo e também minha mãe, eu me ofereço inteiramente todo a vós, em prova da minha devoção eu hoje vos dou meu coração”. 18. ave maria santíssima: “ave maria, mãe abençoada, virgem imaculada, és a santa semente de amor”. 19. perfeito é quem te criou: “cheia de graça, ó mãe, agraciada, tu és bendita, ó mãe bem aventurada, te coroamos ó mãe, nossa rainha”.



Figura 67: membros da Banda Santa Teresinha anunciando a grande procissão, festa grande, 2011.

Chegou a hora: a grande procissão em louvor a Nossa Senhora do Carmo. É a quinta do *ciclo do mês de julho*, da qual participam 30 santidades (25 da vila e cinco visitantes) que vão sendo anunciadas nominalmente no carro de som, conforme seus andores vão saindo da capela. Aos poucos, em fila, vão se colocando humanos e santos a aguardar o tilintar do sinos para o início do cortejo (figura 68).

- 1º bandeira e imagem de São Benedito,
- 2º Nossa Senhora Aparecida,
- 3º São Judas Tadeu,
- 4º Nossa Senhora das Dores (da vila),
- 5º Nossa Senhora das Dores (visitante),
- 6º Sagrado Coração de Jesus,
- 7º Nossa Senhora de Fátima,
- 8º São Jorge,
- 9º Nossa Senhora de Monte Serrat,
- 10º Bom Jesus,
- 11º Santa Catarina (da vila),
- 12º Santa Catarina (visitante),
- 13º Divino Espírito Santo,
- 14º Santa Rita (da vila),
- 15º Santa Rita (visitante),
- 16º São Sebastião,
- 17º Nossa Senhora das Graças (da vila),
- 18º Nossa Senhora das Graças (visitante),
- 19º Santa Edwiges,
- 20º Santo Antônio,
- 21º Santa Carmem (*a representante* de Nossa Senhora do Carmo)
- 22º Santo Expedito,
- 23º Nossa Senhora do Rosário,
- 24º São José,
- 25º Nossa Senhora da Conceição,
- 26º Frei Galvão,
- 27º Santa Terezinha (da vila),
- 28º Santa Terezinha (visitante),
- 29º Arcanjos,
- 30º Nossa Senhora do Carmo, *a santa-mãe*.

Um cruzeiro em madeira com cerca de dois metros de altura e uma bandeira com a representação de São Benedito vão na dianteira (figura 68), guiando os andores e a multidão de devotos que os encaçam (figura 69). Os andores das *santas visitantes* acompanham os andores de suas imagens correspondentes da vila.



Figura 68: bandeiras e cruz que seguem na dianteira da grande procissão, 2011.



Figura 69: formação da grande procissão, 2011.

Seguem todas as santidades enfeitadas e coloridas, que vão sendo carregadas por, no mínimo, quatro de seus devotos e/ou por seus pagadores de promessas (ao longo do longo trajeto vão trocando os carregadores dos andores), exceto o andor dos arcanjos que é carregado pelas *moças-anjos*, todas vestidas de branco (são também meninas da crisma, sorteadas, e além das quatro ‘obrigatórias’, temos mais quatro suplentes que dividem o andor ao longo da caminhada) (figuras 70 e 71). alguns devotos acompanham o cortejo com imagens de santos no braços e com velas nas mãos.



Figura 70, a esquerda: grande procissão, 2011

Figura 71, a direita: procissão e destaque ao andor do Divino Espírito Santo, carregado pelas moça-anjo, 2011

Caminham todos pelas ruas e vielas da vila do Carmo. A banda de Santa Terezinha segue anunciando a passagem da celebridade, Nossa Senhora do Carmo, e ritmando o cortejo (figura 72). Seguem logo após o andor dos arcanjos, vem os festeiros portando as coroas e, logo atrás, a majestosa *santa-mãe* (figura 73).



Figura 72: banda Santa Terezinha em procissão, anunciando o andor de Nossa Senhora do Carmo, 2010.

Figura 73: festeiros portando coroas, seguidos pelo andor de Nossa Senhora do Carmo, 2010.

Na ocasião da grande procissão o trajeto é maior (cerca de 1 km, figura 74 e figura 81): os andores saem da capela e fazem a volta no mastro de Nossa Senhora do Carmo e no *cruzeiro de baixo*, virando a direita para iniciar a volta à vila. Seguem pela rua principal e sobem, encruzilhadas são momentos de *paragens*, a comitiva é organizada de modo que o fluxo de andores permanece harmônico, “*no mesmo passo*” e nunca pode haver espaço de um ‘*andor invisível*’ entre dois andores. A banda de Santa Terezinha intercala momentos de tocar e silenciar, ditando o ritmo do caminhar que vai aprofundando ao *cruzeiro de cima*, fazendo nele a volta com uma oração. A procissão desce, passa pelo *cemitério dos escravos* e volteia a capela (figuras 75 a 79).



Figura 74: rota da procissão, elaboração da autora via google earth



Figura 75: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010
Figura 76: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010



Figura 77: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010
Figura 78: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010



Figura 79: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010
Figura 80: procissão, festa grande de Nossa Senhora do Carmo, 2010

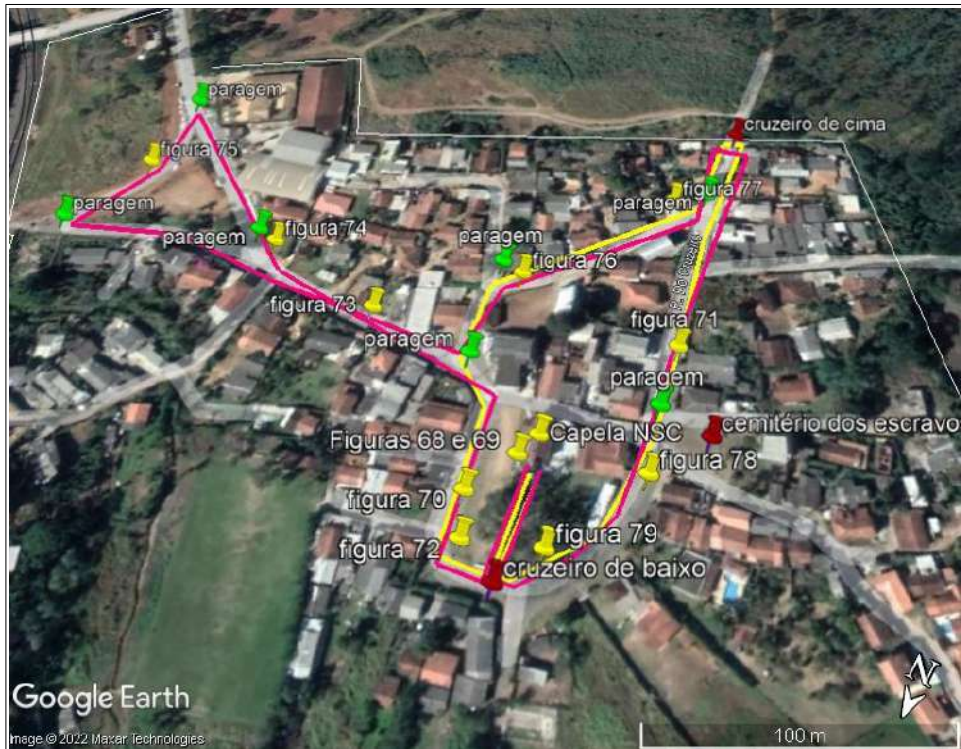


Figura 81: rota da procissão, com referência às paragens e figuras citadas anteriormente, elaboração da autora, fonte google earth.

Quando o cruzeiro e a bandeira de São Benedito apontam no pátio, mais rojões ganham o céu. A procissão contorna outra vez o *cruzeiro de baixo*, os andores começam a adentrar o pátio e vão sendo organizados, um à esquerda, outro à direita. Aos poucos vai formando um extenso corredor, composto por santos em seus andores, sustentados pelos ombros dos devotos (figura 82 e 83).



Figura 82, a esquerda e figura 83, a direita, festa de Nossa Senhora do Carmo, corredor do retorno da procissão, 2011

Uma vez perfilados todos, vem a banda de Santa Terezinha anunciando em marcha o grande momento. Os músicos também se enfileiram nessa galeria vivaz, colorida e sagrada (figura 84).



Figura 84: banda Santa Terezinha adentrando o corredor de andores, 2011

O grande andor de Nossa Senhora do Carmo, a *Santa-mãe*, se eleva e caminha pelo passadiço de santidades, amparados por seus devotos, circundados por uma multidão. A sua frente caminham os casais festeiros (figura 85).



Figura 85: festeiros e andor de Nossa Senhora do Carmo, grande procissão, 2011

Ao final da caminhada, *Ela* se vira e se põe a observar a todos: santidades, devotos, terras (figura 86). Orações e ladainhas são puxadas no microfone do carro de som. Dona Tereza do Carmo proclama o antigo cântico em louvor à Nossa Senhora do Carmo com tanta emoção na voz que, somada a todo o espetáculo de fé, torna impossível não se comover: “*senhora do Carmo, ó mãe querida, eu te confio a minha vida*”.



Figura 86: andor de Nossa Senhora do Carmo ao centro do corredor de santidades, andores e devotos, 2011.

Os casais festeiros se portam todos lado a lado (figura 87). O casal festeiro daquele ano transfere as coroas para as mãos do outro casal que a partir desse momento são os festeiros do próximo ano. Nesse ato, *status* sociais e posições mudam: quem recebeu não é mais o mesmo, quem transmitiu também não.



Figura 87: casais festeiros no momento da troca de coroas, diante o andor de Nossa Senhora do Carmo, 2010.

Findada a entrega da coroa de um casal a outro, todos os olhares se voltam a Nossa Senhora do Carmo, *a santa-mãe*, que despede-se da multidão no pátio (figura 88), sendo levada em seu andor para capela, cercada por ‘vivas’ e pela chuva de flores lançadas por uma multidão que se espreme na porta. Após ser acomodada, as demais santidades seguem o mesmo trajeto que a *santa-mãe*.



Figura 88: despedida do andor de Nossa Senhora do Carmo, antes de ser levado ao interior da capela, 2011

Na porta da capela, do lado de fora, os devotos ainda se apertam para fazer chover flores sobre cada um dos andores que, ao adentrar a capela, vão sendo novamente perfilados em um corredor, à esquerda e à direita, reproduzindo internamente a galeria sagrada que havia se formado do lado de fora. Nossa Senhora do Carmo, outra vez, ocupa um ponto elevado e central, a olhar para os demais andores e para a entrada da capela. O altar que *ela* ocupa o resto do ano segue preenchido por Sant’Ana, sua *santa-mãe* (figura 89).



Figura 89: andores e santos organizados no interior da capela após a grande procissão, 2010

Uma vez que as santidades estejam acomodadas, está liberada a entrada dos devotos que já formavam uma imensa fila do lado de fora. Há um circuito a seguir no interior da capela, entrando pelo lado direito, tocando nas fitas e nas imagens, saudando com o sinal da cruz um a um, seguindo no sentido anti-horário, saindo pela esquerda (figuras 90 e 91). Muitos se ajoelham diante de alguma santidade, fiéis levam consigo pétalas que se acumulam nos andores, as guardam na carteira, as levam de presente a outrem: são pétalas abençoadas (figuras 92 e 93).



figuras 90 (a esquerda) e 91 (a direita): roteiro seguido pelos fiéis no interior da capela, após a grande procissão, 2010.



figuras 92 (a esquerda) e 93 (a direita): fiéis no interior da capela, após a grande procissão, 2010

1.1.6. *Fecho e Acabamentos*

Do lado de fora, a festança prossegue, as barracas retomam suas atividades, os brinquedos voltam a funcionar, os bares levantam suas portas e *'soltam'* a música. Interrupções pontuais serão feitas nos alegres momentos de bingo e leilão. Assim segue noite adentro, “a festa da festa” (Brandão, 1989, p.27). Lá pelas nove da noite as portas da capela são fechadas, mas a alegria do pátio não tem hora para encerrar.

E o dia seguinte à *festa grande*, a despeito do cansaço, também começa cedo. A segunda-feira é dedicada à limpeza e organização da capela, do pátio, da cozinha, das ruas. Os trinta santos e santas seguem ordenados, naquela formação da galeria colorida e vivaz (figura 94), assim permanecerão até o dia 20 de julho, dia de Santo Elias, quando podem ser retirados dos andores e têm permissão para retornar aos seus respectivos altares ou às suas capelas, no caso das santas visitantes. Pois é Santo Elias, também um santo carmelita, quem dá a autorização para desmontar os andores, guardar os enfeites, organizar e consagrar as imagens em seus devidos lugares. Caso o dia de Santo Elias já tenha passado (o que ocorre em anos nos quais o dia 16 de julho é no início da semana fazendo com que a Festa Grande aconteça após o dia 20) a reza é feita naquele momento e os santos já começam a ser reordenados.



Figura 94: interior da capela de Nossa Senhora do Carmo, após o dia da festa grande até o dia de Santo Elias, 2010.

A sensação é de exaustão mesclada a uma certa percepção, o que me aproxima aos estudos da arte tal como posto por Geertz (2000, p.148-149), “os meios através dos quais a arte se expressa e o sentimento pela vida que os estimula são inseparáveis”, é como uma sensibilidade, “uma sensibilidade específica em cuja formação participa a totalidade da vida”; digo aqui em referência não às artes, mas a religiosidade da/na comunidade do Carmo. Sigo com o autor, considerando “o sentimento que um povo tem pela vida (...) ele surge em vários outros segmentos da cultura desse povo”, diante “essa sensibilidade que é essencialmente uma formação coletiva, e as bases de tal formação são tão amplas e tão profundas como a própria vida social”.

Essa percepção/sensibilidade do final da *epifania* é um *novelo* de expressões simbólicas dos *filhos da santa* que anualmente ali se definem, se reafirmam, seus pertencimentos, memórias, *costurando* identidades pela/na unidade social. Por excelência um ritual de identificação do *povo da santa*, ao redor de seu símbolo maior, a *santa-mãe*, representando todos como um só, como *filhos de uma reza só*, agrupando os de dentro e os de fora em torno de Nossa Senhora. São momentos privilegiados para análises sobre as relações e trocas entre indivíduos, famílias, por si e por seus antepassados, entre si e com as santidades, configurando relações diretas com o sagrado, as quais engrenam a estruturação social.

A imagem pelas ruas em procissão os representa enquanto unidade e os identifica enquanto pertencentes a *ela, àquele chão, àquela terra*. Festar a Nossa Senhora do Carmo é festar a origem, é festar a pertença, é um ritual de unidade, em louvor a *santa-mãe* protetora, que os une e protege em retribuição aos esforços ali empenhados por seus *filhos* que, nessa ocasião, retomam o contrato original e o compromisso moral assumido com a santa; a promessa inicial, coletiva e eterna que *tricotaremos em pontos de ouro* ao longo da *colcha-tese*.

Por esse material etnográfico-epifânico vemos modos de trocar e retribuir, *bordamos* trocas e obrigações que vem do passado, vão *arrastando* as gerações, *enovelando* as pessoas, as coisas, os seres sagrados, o espaço e o tempo por “contratos trocados entre homens e deuses [que] esclarecem todo um aspecto de teoria do sacrifício”, conforme ainda *teceremos* com mais *aviamentos*; segue a vida “estacionada nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam” (Mauss, 2003, p.294).

Nesse dia pós-festa, outro sentimento marcante é de dever cumprido. “*ufa, acabou*”. Seria esse o *acabamento* da *epifania*? De modo a manter o *fió da meada*, vamos ao *acabamento* no universo das *costuras*. Via de regra, é a última etapa, a finalização da peça e precisa de tanto *asseio* quanto as fases anteriores. Porém, essa última etapa é de quem ocupa o papel de costureira, pois o ciclo está só começando para quem fará uso da peça.

Similarmente, a *epifania de Nossa Senhora do Carmo* tem também seu *acabamento* que, em verdade, opera por *reencetar*. Ali dá-se início à próxima, já que perfaz um *conjunto contínuo simbólico*, um circuito semiótico pelo qual resvalam processos de interação social, alentando relações entre os participantes do sistema social e, por conseguinte, sustendo e desvelando elementos da cultura. Eis que começa um dos dois grandes tempos do ano: o tempo de Nossa Senhora do Carmo.

Cai o pano. Mas a roda segue a fiar. A capela é restituída à sua normalidade, até julho do próximo ano. Quem chega ao Carmo fora desse circuito epifânico não tem a dimensão do fervor e da exuberância do fenômeno. Quem chegar noutros dias e noutros tempos do ano encontrará o amplo pátio, sempre com crianças brincando por ele, e na capela Nossa Senhora do Carmo, *a mãe*, plena reinando no altar central, amparada por quatro camaradas de prestígio, uma em cada canto: Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora das Graças (figura 95).



Figura 95: interior da capela de Nossa Senhora do Carmo fora do período da epifania de julho, 2010

2. ENTRE O OFICIAL E O PAGÃO: CATOLICISMO POPULAR E CALENDÁRIO RELIGIOSO

O calendário religioso seguido e vivido no Carmo é intenso e o tempo é marcado pelas santidades e pelas honrarias a elas dedicadas. No *quilt* precedente, *fiamos* pela *epifania de Nossa Senhora do Carmo*, pela etnografia de seus vários momentos e sua complexa significação cultural. Esse *ciclo epifânico de julho* é o *fuso*, em torno do qual se deslindam *emaranhados* sociais e simbólicos da vida religiosa ordinária, outros tantos momentos e cerimônias que congregam acontecimentos importantes da vila e da vida da comunidade do Carmo.

Considerando ser um *circuito*, é necessário que integremos *a costura em sistema*, dado que os eventos religiosos se inter-relacionam estruturalmente e apenas uma mirada diante o *conjunto* e seu *contínuo* poderá nos proporcionar um adequado *delineamento*. Faço do calendário religioso a unidade de análise nesse *talho*, ele que comporta atividades pelas quais é possível inferir acerca dos múltiplos aspectos culturais ou, nos termos de Mauss (2003), presumir sobre a estrutura social daquela sociedade que se mistura e se amálgama, toda ela, bem ali. Tomemos como um fato social total, conforme ensinou o autor, dado que cada evento aciona os âmbitos diversos da comunidade e a movimenta no tempo e no espaço, numa estrutura que é cíclica, que se repete a cada ano, se renovando a cada realização.

São ritos vistos e repetidos por gerações, por toda a vida, reproduzidos a cada ano aparentemente como iguais, mas sendo distintos e únicos pelas relações sociais que engendram a cada repetição, num conjunto de celebrações classificadas pela comunidade como ‘*oficiais*’ e ‘*pagãs*’. Dona Cida Borba (*in memoriam*) explica:

“*é pagão porque é desligado da Igreja, que nem a Romaria para Pirapora, a festa de São João, é que não tem nada no sentido da Igreja, mas todo mundo tem que participar sim. O padre não vem, não gosta muito dessas coisas que a gente faz aqui. Mas é assim desde tanto tempo. Desde sempre. E daí por causa disso é que a gente fala que é pagão. Até nas coisas que é da igreja tem muita coisa de pagão*”.

As definições de pagão dicionarizadas como ‘não batizado’, ‘religiões politeístas’, ‘herege’ não se aplicam. Certas atividades no Carmo são consideradas *pagãs* apenas por estarem descoladas do calendário oficial da Igreja, sem perder seu caráter sagrado. Ainda assim, impõem-se como necessárias considerações sobre a religiosidade dita ‘popular’ e a religiosidade dita ‘oficial’, frisando que a distinção entre *oficial* e *pagão* é posta por ser uma categoria nativa e, do ponto de vista do povo do Carmo, não há diferenciações entre o que fazem como *oficial* e o que fazem como *pagão*. Todas as práticas têm a mesma imperiosidade e validade, que é sagrada.

2.1. “VAMO SE BENZE PRIMEIRO, PRA LIVRAR DE ZOMBARIA”: CATOLICISMO POPULAR

Na vila do Carmo as atividades religiosas são categorizadas como *oficiais* ou como *pagãs*, sendo estas últimas assim consideradas apenas por estarem *descoladas* do calendário oficial da Igreja, sem perder seu caráter sagrado. *Pagão* é um termo nativo que remete também às atividades religiosas familiares, organizadas por uma determinada *família de santo* ao seu *santo de família*, em cumprimento de promessas ou *chamados* pontuais (conforme *enovelaremos* no *retalho-capítulo segundo*). Em síntese, *pagão* é uma acepção que concerne a ‘não oficial’/’fora da liturgia’ e/ou ‘familiar’. O caráter *pagão*, inclusive, prevalece sobre o *oficial* dada sua extensão e capacidade de mobilização da vida social.

Isso nos leva a *fiar* sobre ‘formas’ de religiosidade e, em princípio, quero afastar quaisquer entendimentos que oponham ou antagonizem as atividades características de uma religião que seja tida como ‘oficial’ e de outra posta como ‘popular’. Até mesmo porque, dentre a teoria, não há consenso sobre o que seria o ‘catolicismo popular’. Em geral, ele é definido como uma forma de catolicismo distinta do ‘catolicismo estabelecido’ e/ou do ‘catolicismo patriarcal’, com práticas diferentes do que prescreve o modelo romano (Hoornaert, 1974).

A questão é que o ‘catolicismo popular’ é tudo que foge ao caráter institucional, porém é preciso lembrar que uma religião só será denominada como ‘popular’ por outra que se autodenomina como ‘oficial’, que frequentemente o faz desqualificando o que chama de ‘popular’ (Fernandes, 1984; Andrade, 2008). Foi esse o contexto da consolidação do que seria o ‘catolicismo popular’, justamente definido pelo movimento restaurador da Igreja Católica, com a intensificação do processo de romanização do final do século XIX e início do XX.

A romanização foi por um conjunto de reformas da Igreja com intuito de suprimir os modos diversos de culto característicos de modo ‘popular’ de catolicismo que eram, até então, a política oficial estabelecida pelo concílio de Trento, desde a metade do século XVI, então como a resposta da época à expansão protestante (Santos & Nunes, 2005). Agora, no final do século XIX, como nova resposta, um dos elementos dessa romanização foi ‘substituir’ santos tradicionais por devoções europeias, dentre as quais aquelas em torno de Maria, ‘controlando’ rituais de devoção (Oliveira, 1976). Cabral (2017) nos lembra do intuito de que o catolicismo brasileiro fosse ‘modelado’ ao romano, porém Silva (2003) mostra como também elementos do catolicismo romanizado foram reapropriados nos termos do catolicismo popular.

Nessa acepção, se opôs um catolicismo ‘oficial’, entendido como superior ao que foi inferiorizado como ‘popular’, os ‘catolicismos locais’, definidos como superstição e fanatismo, formas ‘vulgares, cujas expressões ora são postas como ‘religião popular’, ora como ‘forma específica de religiosidade’ e até como “não religiosas”, “contaminadas” com elementos “pagãos”, “idólatras e/ou hereges”, “fanáticos” (Azzi, 1977).

Não por esse sentido, sigamos por aquele que vincula religiosidade de “forma popular e relativamente autônoma da crença e de prática do religioso católico” mas que formava “espaços de praticas ilegítimas, quando não moralmente condenáveis aos olhos das autoridades seculares” (Brandão, 1979, p.37). Há vertentes que definem o ‘catolicismo popular’ diante de práticas religiosas das classes populares, oprimidas, exploradas, em oposição às práticas eruditas, num entendimento que segue a polaridade entre dominantes e dominados, como a religião das camadas ‘mais baixas’ da população (Beozzo, 1982). Porém Cord (2005) desconstrói o entendimento em referência à estratificação social, pois os membros das classes ‘mais altas’ também praticavam o catolicismo em sua ‘versão popular’, sobretudo na relação mantida com as santidades.

Da *linha* que aborda o ‘catolicismo popular’ na rota das questões de classe e do proletariado vem outra que trata o assunto na perspectiva do campesinato: “a religião, como dimensão da consciência dos indivíduos e como ação institucional, exerceu um papel fundamental na mobilização coletiva do campesinato sem-terra” (Gaiger, 1995, p.03). Aqui, afirma Brandão (1986), ‘catolicismo popular’ se refere à religião das classes do campo e se configura como forma de resistência, entendendo também a existência de um conflito posto entre a religiosidade erudita e a popular, cujo objetivo da primeira seria negar e suprimir a segunda.

Queiroz (1968, p.121) define como ‘catolicismo rústico’, em oposição a um ‘catolicismo urbano’, ambos que são cisões: “a princípio formavam uma unidade que era o catolicismo popular simplesmente”. Essa forma de catolicismo teria características singulares em virtudes de fatores como a dispersão da população em território vasto, a escassez de padres, e se opõe a “um cristianismo mais oficial, mais de acordo as prescrições das Igrejas”. Para Azzi (1997) também são dois catolicismos: um da elite, o ‘catolicismo patriarcal’, marcado pelas relações do padroado, entre estado e igreja, e outro seria o ‘catolicismo popular tradicional’, que se instalou no Brasil, sobretudo, nas zonas rurais.

Em *ponto de condensação*, são várias as adjetivações desse ‘tipo’ de “sistema religioso católico”: rural, tradicional, rústico, folk, popular, dentre outros (Brandão, 1979). Estamos, em síntese, diante de questões de ortodoxia e é nesse sentido que Oliveira (1976, p.141) prefere chamá-lo de ‘catolicismo privatizado’, em virtude da presença clerical reduzida, cuja consequência é a

condução das práticas religiosas por leigos, dando um tom diferente do ‘catolicismo tradicional’. Não se restringe, contudo, o tipo ‘privatizado’/‘doméstico’ ao espaço rural, também há um ‘catolicismo popular urbano’, aquele praticado pelas irmandades, confrarias e ordens terceiras (Negrão, 1984).

Grosso modo, são três as principais características dessa forma de ‘catolicismo popular’: sua origem laica, seu sentido devocional e seu caráter penitencial. A organização por leigos é apontada como atributo marcante, sobretudo em regiões onde a educação dogmática formal é reduzida, o que ocorre com frequência em comunidades rurais (Queiroz, 1968; Oliveira, 1976; Steil, 2001; Mello e Souza, 2002). Nos termos de Hoornaert (1994, p. 433), seriam estes “católicos sem igreja”, com “muito santo, pouco sacramento, muita reza, pouca missa, muita devoção, pouco pecado, muita capela, pouca Igreja”.

Não que haja desprezo pelos padres, a questão é que não havia padres em número suficiente para dar conta da extensão do território brasileiro, das dificuldades de deslocamento, dentre outras tantas intempéries: “os sacerdotes, em sua maioria, permanecem nas cidades ou nas zonas mais populosas; no sertão e nas zonas rurais em geral são sempre escassos” (Queiroz, 1968, p.105). É o caso da comunidade do Carmo, que se formou e se estruturou ao longo dos séculos sem a presença eclesiástica. Entre meados de 1730 até a abolição da escravatura em 1888, os escravizados da fazenda que deu origem a Vila do Carmo não viviam na presença de padres, embora fossem ‘de propriedade’ da Ordem Carmelita. Naquela fazenda não havia convento nem priores, a administração cabia aos próprios cativos que produziam para a ordem religiosa e também para si, gozando de relativa autonomia ainda no regime escravocrata – conforme *coseremos* com detalhes nos próximos *retalhos-capítulos* (Stucchi & Ferreira, 2009).

A ausência eclesial no Carmo também se manteve no pós abolição. De acordo com documentos da Cúria Metropolitana de São Paulo, entre 1913 e 1933, a presença de padres no Carmo limitou-se a duas ocasiões específicas: no mês de julho, mês da padroeira Nossa Senhora do Carmo, e dezembro, celebração de Nossa Senhora da Conceição (Stucchi & Ferreira, 2009). São estes os eventos de ‘desobriga’, assim denominados em virtude da obrigatoriedade de cumprir com os sacramentos religiosos: “os párocos circulavam em peregrinação e ficavam pouco tempo em cada localidade, fazendo-se cumprir as desobrigas por parte do povo” (Santos, 2014, p.45). Quem observa apenas documentos poderia supor que só existiam celebrações nessas datas, mas a memória e o cotidiano mostram que há eventos ao longo de todo o ano, que são (e sempre foram) organizados e conduzidos pelos devotos leigos: são essas as atividades nomeadas como *pagãs* e que são absolutamente (con)sagradas pela comunidade.

A ausência dos padres ainda é uma realidade vivida, narrada pelos moradores ora como reclamação, ora como *benção*, pois preferem manter a autonomia de suas práticas e fazeres. Não que neguem sacramentos, mas entendem que a relação com o sagrado pode ser estabelecida diretamente, sem a necessidade de mediação das autoridades católicas.

São exigidos adicionais apontamentos sobre o tema do ‘catolicismo popular’ que, frequentemente, é examinado em suas relações com outras matrizes religiosas, em especial com as religiões afro-brasileiras. Azzi (1978) chama de sincretismo religioso, considerando a proximidade aos cultos dos povos africanos e indígenas. Também considerando elementos afro e indígenas, Freyre (1998, p.23) chamou de ‘catolicismo lírico’ indicando “reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs”.

Nesse sentido vem também o termo ‘aculturação’ de Herskovits (1969), que se refere às noções de ‘empréstimo’ e ‘reinterpretação’. Contudo, foi afastado esse conceito em nome do termo ‘transculturação’, proposto por Ortiz (1983) e, depois, Mintz & Price (2003, p.112-113) substituem a ‘reinterpretação’/‘empréstimo’ por ‘criação’/‘remodelação’ buscando destacar a dinâmica das novas instituições culturais e das formas de religiosidade já que, segundo eles, nenhuma cultura (seja ela africana ou europeia) poderia permanecer inalterada após atravessar o Atlântico.

Em sentido próximo, Hoornaert (1994) chamou de ‘hibridismo religioso’ e Bastide (1971, p.482) de “apropriação cultural” quando argumenta que os escravizados introduziram seus símbolos e crenças no catolicismo que lhes era imposto, que as religiões afro-brasileiras encontraram nas estruturas sociais do catolicismo “nichos” nos quais puderam se integrar e se manter. Assim vai distinguir três catolicismos no Brasil (‘branco’, ‘caboclo’ e ‘negro’) não como religiões apartadas, mas uma mesma religião com múltiplos traços, salientando traços religiosos africanos no ‘catolicismo negro’ e semelhanças deste com o ‘dos caboclos’, devido ao que chama de “superstições”, “um fundo comum de crenças ligadas ao culto dos santos”.

Mello e Souza (2002, p.127 e 143), considerando que o catolicismo já estava presente em algumas regiões da África desde o final do século XV, vê o catolicismo negro no Brasil como o que “serviu de ligação com um passado africano que era importante elemento na composição das novas identidades das comunidades afrodescendentes no contexto da diáspora”. Com tal acepção, faz a crítica à Bastide (1971), este que teria tratado o catolicismo negro de modo superficial “ignorando as motivações das comunidades negras e tomando o catolicismo apenas como uma imposição do universo senhorial, incorporada geralmente para servir de disfarce a ritos de origem africana”.

Seja na *linha* de Bastide (1971), seja na *linha* de Mello & Souza (2002), em foco estão as formações de novos sistemas religiosos a partir do encontro das crenças indígenas, negras e portuguesas, conforme vê Sanchis (1997, p.105) em sua definição de sincretismo religioso: a formação microprocessos porosos e que se influenciaram mutuamente de modo que, nem na perspectiva religiosa nem na cultural existiam “nem África pura, nem catolicismo europeu”.

Silva (2017, p. 101) menciona como “sincretismo afrocatólico” as manifestações religiosas que mesclam e ressignificam elementos presentes em outras matrizes, apontando a necessidade de se levar em conta o contexto colonial. Noutros termos, o catolicismo ‘do negro’ é entendido na chave da hierarquia social da sociedade colonial, onde “as religiões que o compunham romperam seus limites”, em traduções mútuas: “Se a fé dos negros nos deuses de sua religião original esteve primeiramente disfarçada nas danças e cantos que eles faziam em louvor aos santos católicos, num segundo momento sua fé se dirigiu tanto a uns quanto aos outros” (Silva, 2005, p.42). Foi, portanto, a situação colonial que gerou esse “subsistema [religioso] altamente sincrético”. Sincretismo, “a palavra maldita que provoca mal estar em muitos ambientes e em muitos autores”, é entendido por Ferreti (1998, p.184-185) como parte do fenômeno religioso, como elemento essencial de todas as formas de religião.

Todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo. (...) religião e cultura não são fenômenos estáticos, pois encontram-se constantemente em mudanças e transformações (Ferreti, 1998, p.195).

Silva (2005) vai ao cerne da questão quando toma a história das religiões afro-brasileiras, que reproduz a história do contato entre os grupos sociais e raciais formadores da sociedade brasileira, num processo que foi marcado pela dominação e pela resistência e que tivera repercussões na religiosidade. Nessa sistemática também se insere o catolicismo que é *pano de fundo* dessa *colcha-tese*.

Em síntese, as conceitualizações do ‘catolicismo popular’ e as próprias formas de designar esse catolicismo são variantes e dissonantes. Esse quadro pouco mudou desde o balanço realizado por Fernandes (1984, p.03-04) quando chamou de “tema controvertido”, cuja “literatura é abundante e ainda em expansão. Uma bibliografia exaustiva alcança milhares de títulos. Apesar disso, ou talvez por isso mesmo, o seu conjunto deixa dúvidas sobre a natureza do conceito”. O autor atribui a controvérsia à variedade de fenômenos que o termo dá conta (pajelança, candomblé, umbanda, folias católicas, etc.), ao fato de não ser esse um termo nativo (ninguém se define como

praticante de uma ‘religião popular’) e destaca a participação do clero católico na definição do termo, de forma pejorativa no processo de implantação de um catolicismo mais romanizado.

‘Catolicismo popular’ é um termo que “oscila entre a acusação e a louvação” (Fernandes, 1984, p.04), expressão usada em sentidos diversos, dada a enorme a complexidade do(s) catolicismo(s) no Brasil. É impossível homogeneizar. Conforme Teixeira (2005, p.17) são muitos ‘estilos culturais’ de ser católico, que sintetiza as suas diversas *malhas*. Com Queiroz (1976), concordo que o catolicismo brasileiro forma, de fato, um todo e não é factível separar suas variantes, embora até seja possível distinguir em termos uma religião ‘oficial’ e uma (ou várias) ‘popular(es)’ pelas características de cultos.

A questão é que são trocas recíprocas e dinâmicas entre as ‘formas’ que devem ser examinadas como processo contínuo e circular, cujos agentes – sejam da religião oficial, seja da religião popular – não são inertes, nem estão isolados. No campo da religiosidade, as negociações são contínuas a partir das semelhanças estruturais existentes entre os sistemas religiosos, permitindo o intercâmbio entre seus elementos constituintes (Silva, 2005). Disso decorre um sem número de classificações atribuídas ao catolicismo ou aos catolicismos.

A partir do termo nativo do Carmo – *pagão* – *alinho-me* à breve definição de Brandão (1979, p.212) “como religião popular, não é da igreja, mas da comunidade”. Marcando assim a religiosidade católica dita popular como uma realidade que se reproduz fora e/ou a margem da hierarquia eclesiástica, que é relativamente independente da igreja formal e que aqui organiza o cotidiano *dos filhos de Nossa Senhora do Carmo*.

Diante da polissemia, o que objetivo aqui destacar é que as práticas religiosas da comunidade do Carmo articulam, em sua complexidade simbólica e ritual, as dimensões do catolicismo que, por vezes, são indicadas como paradoxais, mas que aqui não demonstram incompatibilidade. Pelo contrário, funcionam em conjunto. E, independentemente da dimensão (se popular ou não, se é que é possível fazer tal distinção na prática), se atrelam questões identitárias, reveladoras de uma dinâmica singular emparelhada à memória e às relações sociais cotidianas.

Essa religiosidade engendra a vida social, as relações, as redes de sociabilidade e de solidariedade, organiza os modos de compreender o mundo e de estar nele, sem que importe definir, do ponto de vista da comunidade, o que é institucional e o que não é. São, ainda, os próprios leigos os agentes promotores de sua fé, de suas festas e práticas religiosas, em torno da devoção à *santa-mãe* e às demais santidades que, por sua vez, movimentam âmbitos diversos da comunidade, estruturam a identidade e a territorialidade do grupo ao redor de Nossa Senhora do Carmo.

2.2. “É QUE NEM NUM SANTO ROSÁRIO”: O CALENDÁRIO RELIGIOSO

O povo do Carmo vive sua religiosidade, independentemente da sanção do padre ou da igreja, desde *os tempos dos antigos aos tempos de hoje em dia*. Nos termos apresentados, as manifestações religiosas mostram traços do catolicismo popular/rústico/devocional/negro/afro/etc, dado o relativo isolamento da comunidade, o que levou a organização e realização das atividades religiosas independentemente de direção eclesiástica. Diante a fé que sempre orientara sua condição de ser e estar no mundo, características puderam ser mantidas no decorrer do tempo e hoje se apresentam como singularidades no campo do estudo da religião, ordenando circuitos de sociabilidade e práticas sociais de apropriação do espaço e do tempo.

Como Queiroz (1968) já tinha apontado a frequência das festas e das atividades religiosas no que chamou de ‘catolicismo rústico’, vejamos como também as festas e atividades religiosas – *oficiais ou pagãs* – ocorrem ao longo de todo o ano na vila do Carmo e nos seus arredores, e de que maneira expressam elementos identitários, elucidam valores, explanam percepções de mundo. Além da *Epifania de Nossa Senhora do Carmo já bordada*, há outros eventos religiosos fundantes da sociabilidade do grupo, são o cotidiano e influenciam as diversas esferas da vida.

Em torno dessa religiosidade estão organizados os valores da vida social, a rotina é ditada pelo tempo sagrado, irrompida pelos momentos festivo – igualmente sagrados – e assim configurando uma série que “produz, como uma ponte estendida entre a rotina e a festa, um sistema de modos codificados de inclusão e participação nas suas áreas e momentos” (Brandão, 1985, p.21). A fé é elemento condutor, agregador e catalisador. O tempo cíclico, os festejos religiosos, os momentos de comunhão são *aviamentos* a partir dos quais analisemos o calendário religioso como conjunto contínuo semiótico, em sua dimensão da interação social e do potencial que tem de ser substrato para identidades coletivas.

Conforme se verá a seguir, alguns meses concentram mais de uma atividade religiosa, novenas chegam a coexistir, festas aos santos são realizadas com pouco intervalo de tempo entre uma e outra. Ou seja, é um permanente rezar, festejar, enfeitar santos, soltar foguetes, preparar bandeiras, organizar alimentação, acender velas e cuidar para que não se apaguem, celebrar a sociabilidade em atividades religiosas, em eventos que conectam e reconectam os indivíduos com as santidades e também entre si, fortalecendo os laços e os vínculos sociais do povo de dentro e do povo de fora ao redor de Nossa Senhora.

A regularidade das atividades, sua preparação e realização, nos informam sobre a organização social. Muitos esforços são mobilizados, dos moradores da vila e de parentes que não

residem no local, tendo um potencial aglomerador singular, estreitando as relações sociais, minimizando os conflitos corriqueiros, propiciando novas formas de associação e cooperação. Temporalidades diversas são construídas, as crenças religiosas e mágicas estão atreladas e ordenam o mundo vivido, dia após dia, ano após ano.

O quadro a seguir sintetiza as atividades religiosas *fixas (oficiais e pagãs)* e que tem caráter de *obrigatoriedade*. Fora elas, diversas outras ocorrem, além daquelas que são móveis e que, por isso, não foram incluídas na ordenação, mas serão analisadas no decorrer da *colcha-tese* (quaresma e páscoa, por exemplo).

JANEIRO	1-3	São Benedito
	11-20	São Sebastião
	01-31	Nossa Senhora das Brotas
FEVEREIRO	1-2	Nossa Senhora das Brotas
MARÇO	2o. Final de semana	Romaria à Aparecida do Norte
	20	São Bento
ABRIL	10-19	Santo Expedito
MAIO	3	Santa Cruz
	01-31	Nossa Senhora das Graças
JUNHO	13	Santo Antônio
	24	São João
	29	São Pedro
JULHO	07-16	Nossa Senhora do Carmo
	15	Sagrado Coração de Jesus
	16	Nossa Senhora do Carmo
	Domingo posterior ao 16	Nossa Senhora do Carmo
	20	Santo Elias
AGOSTO	2o. Final de semana	Romaria à Aparecida do Norte
SETEMBRO	20	Nossa Senhora das Brotas
	27	Cosme e Damião

	28-30	Nossa Senhora do Rosário
OUTUBRO	01	Santa Terezinha
	01-07	Nossa Senhora do Rosário
	03-12	Nossa Senhora Aparecida
	7	Nossa Senhora do Rosário
	12	Nossa Senhora Aparecida
	25-31	Almas
	NOVEMBRO	1
2		Almas
2o. Final de semana		Romaria à Pirapora do Bom Jesus
30		Nossa Senhora da Conceição
DEZEMBRO	01-08	Nossa Senhora da Conceição
	04	Santa Bárbara
	16-25	Menino Jesus

Tabela 01: atividades religiosas anuais da vila do Carmo e arredores.

Além das atividades supracitadas, ocorrem muitas novenas, terços e rosários *puxados* por famílias, em geral para pedir uma benção ou agradecê-la. Algumas graças e milagres alcançados podem engendrar também *festas de família*, que unem toda a comunidade em louvor ao santo que concedeu; mais uma ocasião de encontros, orações e celebrações que são coletivas, embora em prol de um indivíduo ou da família que foram agraciados. São situações *pagãs*, em geral, mas algumas delas, com o passar do tempo, se tornaram *oficiais*. É também o caso da festança de São Gonçalo, outro vigoroso momento religioso e social, que não consta no quadro pois pode ocorrer em qualquer período do ano, exceto na quaresma.

No período da quaresma, são realizadas as via sacras todas as quartas e sextas-feiras; além de uma série de interditos que ordenam o dia a dia dos devotos. No Domingo *dos Ramos*, há a celebração *pagã* numa capela nos arredores da vila do Carmo, na Capela de Santo Antônio do Aguassaí. A Semana Santa congrega a comunidade em atividades diárias até o Domingo de Páscoa, com destaque à procissão do Senhor Morto na Sexta Feira da Paixão. Ainda nesse *talho* esses momentos serão *pespontados*.

Todo segundo sábado de cada mês, com exceção do período quaresmal, do mês de agosto ou quando coincide com alguma outra atividade religiosa, são realizadas quermesses, com venda de pastel, doces, refrigerantes, com direito a bingo e leilão. Essas atividades são destinadas a angariar fundos para os festejos religiosos, parte do valor arrecadado é sempre destinado ao *caixa de Nossa Senhora do Carmo*, ou seja, para custear as atividades do *circuito epifânico do mês de julho*. Em tais ocasiões, cada um doa o que lhes está ao alcance, bens ou serviços. E a cada ocorrência dessa, mais um festejo e momento de comunhão.

Isso ocorre desde os tempos imemoriais, narram que antigamente era comum a oferta de galinhas, ovos, porcos e até bezerras, além de parte do que era plantado e colhido, em forma de agradecimento à fartura e pedidos por prosperidade. São essas as *prendas*, também referidas como *joias* pelos mais antigos, que são compreendidas enquanto doações dos fiéis às próprias santidades, ainda que não haja nenhuma promessa em curso, pois vigora a noção de ganhar ‘*créditos*’ com os santos, para eventuais promessas no futuro.

E todo dia 16 de cada mês começa também com uma alvorada de fogos e de orações à Nossa Senhora do Carmo. Em referência ao dia epifânico por excelência – 16 de julho – todo dia 16 é dedicado à *Ela*, é um dia especialmente relevante para louvá-la porque ‘*Ela está mais perto*’. Nesse dia é realizado um terço a partir das 19 horas, de responsabilidade do puxador ou da puxadora de reza e sempre finalizado com aquela especial ladainha à Nossa Senhora do Carmo, que dura cerca de uma hora e meia e é cantada excepcionalmente nos dias 16 de cada mês e em julho, durante a novena à *santa-mãe-padroeira*. *Bordemos esses talhos numa entretela de tempos sociais*.

A despeito do quadro já apresentado, o calendário religioso do Carmo melhor se expressa em forma circular, por referir-se a tempos que são, acima de tudo, sociais. O calendário litúrgico da Igreja Católica também é representado com o formato de um círculo, dividido em ciclo do natal, tempo comum, ciclo da páscoa, tempo comum; no interior dos quais se sucedem os mistérios da vida de Jesus. *Debuxaremos* por tais ciclos e por seus tempos adiante, por enquanto façamos uma *costura pondo em relevo* e em reflexão o próprio círculo e suas significações.

A primeira ideia que pode surgir é aquela do círculo como “figura geométrica que descreve regiões e propriedades curvilíneas de um espaço” (Sousa, 2019, p.18), como “conjunto de pontos de um plano cuja distância a um ponto dado desse plano é menor ou igual a uma distância (não nula) dada” (Dolce & Pompeu, 2013, p.145). Mas além das definições da matemática e da geometria, outras ciências fazem amplo uso dessa conformação: a geografia, a tecnologia, a astronomia, a

antropologia, a lógica. Além dessas, são inúmeras as definições por analogia, por extensão e em linguagem figurada. *Alinhemos* algumas.

Temos também as noções de círculo vicioso e virtuoso, processos nos quais uma situação conduz a consequências que levam a situação inicial, reiniciando o processo – de conotação negativa e positiva, respectivamente. Na lógica, “raciocínio que pretende demonstrar a verdade de uma proposição que só pode ser demonstrada através de outra, que por sua vez é demonstrada através da primeira”, ou “sofisma em que se quer provar um princípio com a própria hipótese que se estabelece; sucessão de ideias ou fatos que voltam sempre a mesma ideia ou fato inicial”¹⁶³.

O círculo é também essencial na *costura*, no *bordado*, no *tricô*, no *crochê*: é base de uma infinidade de *pontos*, estrutura a elaboração do *molde de vestuários*, “no processo de desenvolvimento da modelagem, a aplicação do princípio da geometria espacial fica evidente na realização da *moulage*, uma vez que sua concepção acontece sob um suporte (corpo ou manequim), ou seja, um produto tridimensional” (Spaine, 2016, p.90) onde “a forma circular é utilizada como base para o processo construtivo” (Souza, 2008, p.36).

Conforme a autora [Nakamichi, 2012, p.12], desde que começou a estudar matemática, percebeu o diferencial que as figuras geométricas podem trazer na elaboração de um molde de vestuário. Segundo ela, quando se faz “moldes para roupas com círculos, triângulos e quadrado, quando você envolve seu corpo nessas formas, o excesso de tecido cria um evasê ou fica com um caimento elegante (Spaine, 2016, p.98).

Firmemos um *ponto cheio* nessa significação e passemos *a coser em voltas* pela simbologia do círculo que é, igualmente, ampla. Em geral, dá conta de noções de continuidade, estabilidade, espiritualidade, “eternidade, perfeição, divindade, ciclo da vida”, “representação do todo absoluto”, “união e plenitude”¹⁶⁴. *Enovemos* a simbologia das formas, *cardemos* as propriedades simbólicas do círculo e sua potencialidade nessa colcha-pesquisa. *Alfinetemos*.

A forma circular encontra-se no micro e no macrocosmo. (...) Nas mais diferentes culturas, um dos principais significados do círculo é aquele de representar o universo, a unidade de toda a existência, a totalidade. Seu centro representa a origem de todas as coisas, de todas as possíveis manifestações nele contidas. (Ostetto, 2009, p.182-183).

Ponto atrás, firmando o tempo, os ciclos e os círculos, temos novamente a ideia da perfeição: “o tempo cíclico dos gregos derivava também da ideia de perfeição, sempre presente na filosofia natural grega. Essa mesma ideia os induziu à escolha do círculo, uma figura perfeita, que

163 <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa-aa/c%C3%ADrculo> acesso em 18/08/2021; e <https://dicionario.priberam.org/c%C3%ADrculo> acesso em 18/08/2021, respectivamente.

164 disponíveis em <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/circulo/> acesso em 18/08/2021.

Aristóteles aplicou à trajetória dos corpos celestes” (Monteiro, 2019, p.13). Na liturgia católica, temos também o círculo enquanto princípio. Em círculo é representado o Escudo da Trindade Católico – *scutum fidei* – composto por três círculos que juntos foram a Santíssima Trindade – pai, filho e espírito santo – tendo um quarto símbolo em referência a Deus, a unidade que se faz pela junção das três partes circulares. E, *em ponto alto*, o ano litúrgico que é retratado em círculo (figura 96).

O ano litúrgico tem no círculo a sua simbologia mais expressiva pois o círculo é a imagem do eterno, do infinito. Notamos isso olhando para uma circunferência. Ela não tem começo nem fim, pois nela o fim é o retorno ao começo. Não, porém, um retorno exaustivo, rotineiro, mas verdadeiramente um começo sempre novo, de vitalidade essencial. O círculo é, pois, imagem da vida eterna (Martini, 2012, p.21-22).

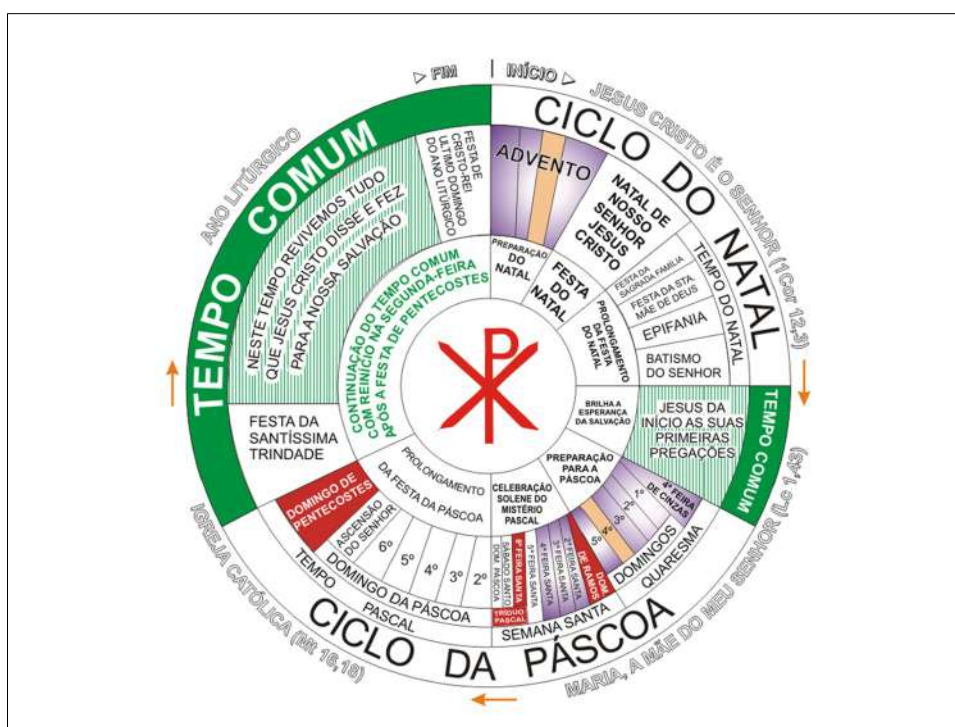


Figura 96: ano litúrgico oficial da Igreja Católica.

Assim sendo, dada a virtualidade simbólica do círculo, sistematizemos ciclicamente também o calendário religioso vivido no Carmo, inspirando no calendário litúrgico da Igreja Católica supracitado, adaptando-o às singularidades locais, *costurando por seus próprios retalhos* (figura 97).



Imagem 97: representação em círculo do calendário religioso do Carmo com suas principais ocasiões, elaboração da autora.

Diante a representação do calendário no Carmo (figura 97), pensemos primeiro a partir da geometria plana: temos uma circunferência, formada pela união de pontos equidistantes de um *ponto fixo*, aqui tendo o centro representado por Nossa Senhora do Carmo que, ao mesmo tempo, também está na borda, envolvendo todo o resto; a dona do tempo e elemento vital às demais atividades. *A roda de fiar*. Agora nela *enovelemos* os círculos concêntricos por *fiões* do círculo hermenêutico, onde compreender cada parte demanda olhar para o todo e, para entendimento do conjunto, precisamos de cada uma das frações.

Contemplando a partir do centro, Nossa Senhora do Carmo é o ponto a partir do qual orbitam os demais elementos (entendendo orbitar como “andar a volta de algo, estar na esfera de ação ou de influência de alguém ou de algo”, “sob a ação de uma força do centro”¹⁶⁵). Nos termos da física, órbita é a trajetória que um corpo percorre ao redor de outro que necessariamente lhe exerce força. Temos aqui a força gravitacional sendo exercida por Nossa Senhora do Carmo, dando estabilidade, permanência e continuidade: “o círculo interno precisa ter bordas firmes e estar coeso” (Guinsburg, 2008, p.105), é justamente a pedra angular representada por Nossa Senhora do Carmo.

165 <https://www.significados.com.br/orbitar/>

Em seguida, observamos quatro círculos concêntricos que orbitam ao redor de Nossa Senhora do Carmo, ou seja, compartilham o mesmo eixo, como as ondulações feitas na água ao lançarmos uma pedra. O primeiro é o tempo comum (em branco), com seus marcadores primordiais: São Benedito (ponto preto), e em arcos/setores circulares (partes da circunferência delimitadas por dois pontos) estão a Quaresma (em roxo), Nossa Senhora das Graças (em azul) e Nossa Senhora do Rosário (em rosa). Ao redor deste dois segmentos, os tempos agrícolas: Nossa Senhora das Brotas (azul, a água e a chuva) e Santa Cruz (vermelho, o fogo e a fogueira). Depois, um círculo em dois tempos: de 08/12 a 16/07, *o tempo de Nossa Senhora da Conceição*, de 16/07 a 08/12, *o tempo de Nossa Senhora do Carmo*. Por fim, na borda da circunferência, novamente Nossa Senhora do Carmo circunscrevendo o conjunto.

Como o círculo em sua simbologia da força, concentricamente, “sem começo nem fim, o círculo indica atividade, movimento cíclico e tem como característica a tendência à expansão, ao ilimitado” (Ostetto, 2009, p.186). Contudo, no modelo de círculos concêntricos, o ponto do centro se irradia, colide nas margens e regressa ao cerne. Aqui, o ponto central (Nossa Senhora do Carmo) se expande até a borda (que, novamente, é Nossa Senhora do Carmo) e retorna ao núcleo (a própria Nossa Senhora do Carmo).

Num círculo concêntrico, um tempo sagrado expresso pelas festividades que ocorrem ao longo do ano, “recorre constantemente e suas sequências repetem, sempre de novo, a evocação de uma determinada série de acontecimentos destacados” (Redfield, 1988, p.55), mas no Carmo é um tempo que guarda mais singularidades: é sucessivo, mas não identicamente. São repetições de festejos e de atos em intervalos subsequentes, a sequência volta periodicamente, mas a cada *volteio* faz-se nova.

Geertz (2011, p. 170) teorizou sobre as muitas formas pelas quais os homens lidam com a passagem do tempo – por estações, lua, plantas, ritos, trabalho, projetos, genealogias, lendas, profecias – marcando o mecanismo cultural de demarcação de unidades temporais – em caso, dos balineses, cujo calendário “corta o tempo em unidades limitadas, não para contá-las e totalizá-las, mas para descrevê-las e caracterizá-las, formular sua significação diversa social, intelectual e religiosa”. De forma análoga, o povo do Carmo, tendo também suas datas fixas com suas devidas festividades religiosas, opera uma conexão simbólica com o cotidiano, de modo que o calendário religioso opera por demarcar os tempos da vida social.

Não me refiro apenas a tempos de exceção, a momentos extra-ordinários, de ruptura, de excesso, nem a uma possível distinção entre tempo sagrado e profano; mas ao dia a dia, considerando que a periodicidade das atividades não indica apenas aquele dia em questão, mas

vários dias, conjuntos de atos empenhando naquele acontecimento, são os conjuntos contínuos semióticos. *Costurando* por tais círculos, *em zigue-zague* pelo ordinário, pelos “imponderáveis” da realidade de que nos falou Malinowski (1978, p.33), a religiosidade do *povo da santa* permite *debuxar* interpretações que não se restringem a meras repetições de determinados ciclos pois, embora possam estar contidos elementos que sejam aparentemente os mesmos, no *girar* formam outros. Como no caleidoscópio, onde os mesmos elementos em seu tubo, a cada giro, formarão outras imagens.

Nas relações sociais do povo do Carmo, a religiosidade se espraia, nas dinâmicas sociais ela se irradia, revertendo ao núcleo incessantemente e, ao mesmo tempo, variavelmente. Nossa Senhora do Carmo opera nesse *disco*, desenhando e preenchendo o espaço circular, assegurando proteção ao que está envolvido em seus limites. Nossa Senhora do Carmo *fazendo a gira girar*: Gira que é, vale *pontear*, uma corrente espiritual nas religiões de matriz africana, “sessão de trabalho espiritual na umbanda” (Silva, 2005. p.138). Nos terreiros, o cantar e dançar aos orixás é frequentemente feito por seus *filhos de santo* portados em círculo. Também no jongo, “dançarinos andam em círculo na cadência do tabeá, cantando e batendo palmas (...) o cantador que vai saravando, que vai invocando, e faz todo o círculo” (Ribeiro, 1984, p.02 *apud* IPHAN, 2006, p. 36).

E as giras são abertas, as giras são fechadas, segundo regras protocolares, sob pena de sanções. Tudo isso ocorre com cânticos, os pontos cantados, aqueles os quais já *costuramos* no *talho* introdutório. *Bordo* por dois *pontos* de *abrir gira* para seguirmos pelas *voltas* do giro do calendário religioso do Carmo, com a já pedida licença antropológica – *agô* – pois tal conexão não tem origem no campo empírico, embora não deixe de ser relevante à *colcha-tese* que *costuro*: “*eu abro a minha gira com Deus e Nossa Senhora*” e “*abrimos a nossa gira, pedimos a proteção ao nosso pai Oxalá para cumprir nossa missão*”.

Bordo em círculo, sem início e sem final, onde o início é o final e vice-versa e, no Carmo, essa lógica envolve um retorno *ad aeternum à santa-mãe*. Esse *círculo* é contínuo, de fato, mas não é fechado, *stricto sensu*, não imutável, idêntico ou sem variações, pois o fluxo desse *fuso* é o próprio processo social, a rotação da dinâmica coletiva que segue indefinidamente, na intercorrência da *roda a fiar*, com seus fluxos e devires. Passemos a eles.

Um *revir ao fiar* pela teologia litúrgica, que toma o tempo como um dos sacramentos e é ordenado pela vida de Jesus, tempo sagrado no qual se revive ciclicamente o ‘mistério da salvação’ (Terra, 2014; Batista, 2018; Finelon, 2018).

O ano litúrgico começa no Advento, passa pelo Natal e pela Epifania, continua na Quaresma, Semana Santa e Páscoa, atravessa a Ascensão e Pentecostes e termina com o tempo acíclico, da festa de Cristo Rei. Ao longo deste ano são recordados os principais fatos e ensinamentos da vida de Cristo (Martini, 2012, p.19).

Tempo regido pela *Sacrosanctum Concilium (SC)*, conforme estabelecido no Concílio do Vaticano II em 1962. Esse momento é considerado o grande marco da reforma litúrgica da Igreja Católica no século XX, sobretudo por excluir a obrigatoriedade do latim nas celebrações e permitir que as missas pudessem ser realizadas no idioma de cada país (Terra, 2014, p.09). Nesse quadro, foram também definidas as Normas Universais do Ano Litúrgico portadoras de “força sacramental e especial eficácia”, conforme a *Carta Apostólica sob forma de motu próprio – mysterii paschalis – de sua santidade o Papa Paulo VI de 1969*.

Fiando o texto em seu contexto, o Calendário Litúrgico Universal se insere num concílio reformador, motivado pela “multiplicação das festas, das vigílias e das oitavas, bem como a complexidade crescente das várias partes do ano litúrgico, encaminharam os fiéis às devoções particulares”, conforme posto na mesma Carta Apostólica supracitada. No Carmo, é exatamente isso que vemos – o que o Concílio visava conter. E lá no Carmo, ao que tudo indica, as Normas Universais do Ano Litúrgico não são tão universais como pretendem ser.

*Picotemos*¹⁶⁶ mais um cadinho pelo ano litúrgico católico para fazermos dele a *entretela* onde vamos *costurar* as celebrações religiosas do *povo da santa*. Vimos que ele foi definido pela Igreja com objetivo de uniformizar as celebrações religiosas ao redor do mundo, nos termos da *Sacrosanctum Concilium*: Reforma da Sagrada Liturgia, item 21 “a santa mãe igreja (...) deseja fazer uma acurada reforma geral da mesma liturgia”. G e grosso modo, “o ritmo do ano litúrgico compreende dois ciclos – ciclo do Natal e ciclo da Pascoa – entremeados pelo chamado Tempo Comum, e seu início se dá de forma distinta do calendário civil” (Terra, 2014, p.22).

O ciclo do natal é o início do ano litúrgico, composto por dois tempos: o tempo do advento e o tempo do natal, cada qual com suas efemérides. Já o ciclo da páscoa é composto pelo tempo da quaresma e pelo tempo pascal, cada qual possuindo também seus repertórios e principais ocasiões de celebração, tal como a seguir (figura 98).

166 Picotar é fazer fendas na borda do tecido.

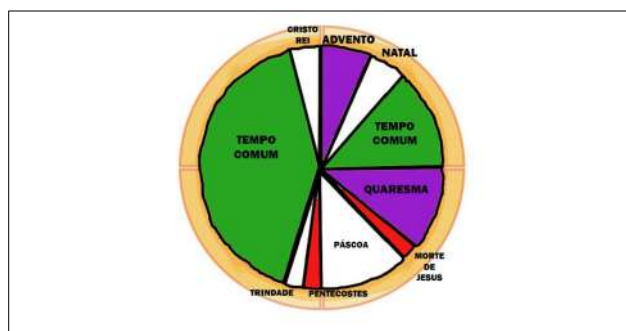


Figura 98: representação do ano litúrgico da igreja católica.

Em síntese: são dois ciclos (do Natal e da Páscoa), no interior de cada um há dois tempos (Tempo do Advento e Tempo do Natal [no ciclo do Natal], Tempo da Quaresma e Tempo Pascal [no ciclo da Páscoa]), entre os ciclos também existem dois tempos, dentro do que é posto como período acíclico (tempo comum). *Agora, costuremos em paralelo e em sobreposto os eventos religiosos e festivos do povo da santa.*

Se no calendário litúrgico os dois polos principais são o Natal e a Páscoa, essas datas, embora relevantes para o povo do Carmo, não são as primordiais. Lá são os momentos de julho e de dezembro que tem especial relevância, especificamente no dia 16 de julho – dia de Nossa Senhora do Carmo – e 08 de dezembro – dia de Nossa Senhora da Conceição, formando dois ciclos complementares, *dando pontos* em eventos que marcam o ritmo do cotidiano em dois tempos (figura 99). Dentro deles, a vida social se sucede, se dão as demais atividades religiosas, como em subciclos que se subordinam aos dois maiores, conformando os meses, as estações do ano, as etapas da vida.

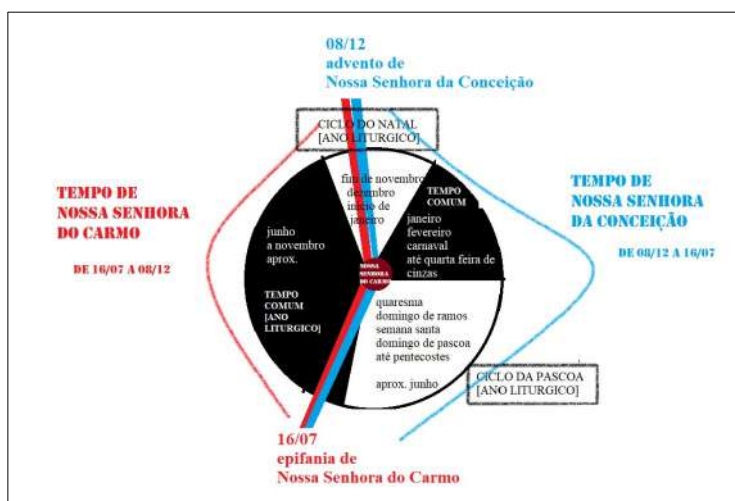


Figura 99: ano litúrgico do Carmo em comparação ao ano litúrgico oficial da igreja católica, elaboração da autora.

Nessa almada, costuremos também dois grandes ciclos, que no Carmo não são regidos por Jesus, mas por sua mãe, Nossa Senhora: *a epifania da Nossa Senhora do Carmo* (julho a dezembro) e *o advento da Nossa Senhora da Conceição* (dezembro a julho). Aqui *alfinetemos* a classificação, que é significativa e operacional na vida cotidiana, por ela se organiza e se compreende o tempo, de tempos em tempos (e também as relações de parentesco, a territorialidade e a identidade, conforme será trabalhado nos *capítulos-retalhos* que virão).

Se na liturgia oficial temos dois ciclos, cada qual com dois tempos, no Carmo vemos a organização do tempo seguindo também dois marcadores maiores, igualmente com fragmentos no interior de cada um, mas que não seguem as diretrizes da vida do filho, mas sim de sua mãe. Da mesma forma, os ciclos são marcados por rituais e cerimoniais no transcurso dos dias centrais e ficam visíveis e espacialmente demarcados por mastros no pátio da capela: em 16 de julho *desce* o mastro de Nossa Senhora da Conceição e *sobe* o de Nossa Senhora do Carmo; em 08 de dezembro *desce* o mastro de Nossa Senhora do Carmo e *sobe* o de Nossa Senhora da Conceição.

Esses mastros operam não apenas como circunscritores do espaço, embora essa possa ser a característica perceptível mais imediata, são também sinalizadores do tempo e do contato com o sagrado, representando o vínculo e o elo entre o território e a fé, a terra e o céu. A *subida* e a *descida* de cada um dos mastros são momentos eminentemente ritualizados, com a devida concentração, devoção e o louvor a ambas, *a santa que sobe e a santa que desce*, o espaço é consagrado e evidencia um tempo sagrado. Esse fluxo que ocorre entre os dois ciclos faz com que não sejam perenes e eternos mas, ao mesmo tempo, não os torna efêmeros: tanto o *ciclo de Nossa Senhora do Carmo* quanto o *ciclo de Nossa Senhora da Conceição* duram um período ritual, cronologicamente e cosmologicamente predeterminados.

Em *ponto extra*, são tempos em gira festivamente ‘abertos’ e ‘fechados’ e as festas, como atos coletivos, supõem a presença do grupo não apenas no momento da celebração pois “no limite, tudo é festa durante o tempo da festa, o que faz dela um fato social total no sentido maussiano” (Amaral, 1998, p.17). Tais atividades – no momento que ocorrem e quando estão sendo organizadas – operam instituindo relações e mediações.

Ela (a festa) busca recuperar a imanência entre criador e criaturas, natureza e cultura, tempo e eternidade, vida e morte, ser e não ser. (...) a festa é ainda mediadora entre os anseios individuais e os coletivos, mito e história, fantasia e realidade, passado e presente, presente e futuro, nós e os outros, por isso mesmo revelando e exaltando as contradições impostas à vida humana pela dicotomia natureza e cultura, mediando ainda os encontros culturais e absorvendo, digerindo e transformando em pontos os opostos tidos como inconciliáveis (Amaral, 1998, p. 52).

No Carmo, essas festanças são fundamentais ao cotidiano, orientações do tempo, sinalizadores do espaço: “a festa é uma fala, uma memória e uma mensagem” (Brandão, 1989, p. 03); uma “efervescência coletiva” que acentua vínculos comunitários e aviva as “correntes sociais”, configurando um “estado de alma” (Durkheim, 2003, p.18); tomando ‘efervescência’ em seus significados como substantivo: “inquietação, excesso de agitação, estado de comoção, de excitação, de alvoroço”¹⁶⁷. Por tudo isso *transpassa* a rotina.

Girando pelas bordas do ano litúrgico no Carmo, a *epifania de julho de Nossa Senhora do Carmo* faz um polo sintagmático com as atividades do mês de dezembro, quando o clímax é representado pelo *advento de Nossa Senhora da Conceição* (figura 100). Em julho, a sequência: nove dias de novena (07 a 15/07); procissão (15/07); alvorada, chegada da romaria, procissão, almoço, procissão, coroação, levantamento de mastro (16/07); alvorada, chegada da romaria, procissão, missa, almoço, procissão, reza, festa (domingo posterior); reza de Santo Elias (20/07). Em dezembro: nove dias de novena (30/11 a 08/12); alvorada, procissão, coroação, levantamento de mastro, festa (08/12). São, como vemos, vários atos carregados de representações que vão, de ano em ano, proporcionando o balizamento de um tempo que é coletivo e de um sentimento de pertencimento que é compartilhado.

Para o sociólogo Peter Berger, no campo religioso, pela festa, tanto no sagrado quanto no profano, todas as coisas se reconciliam. É um momento de celebração da vida, o rompimento do ritmo monótono do cotidiano, o que permite ao homem experimentar afetos e emoções. Por instantes, o tempo dos relógios é suspenso, o homem experimenta o tempo mítico da eternidade e da manifestação divina que permite a reconciliação de todos com todos. Nesse sentido, as festas revelam a essência fundante de respeito à fé e à fraternidade comunal, que alimentam as manifestações religiosas e perpetuam as tradições que constituem um verdadeiro patrimônio cultural (Jurkevics, 2005, p.74)..

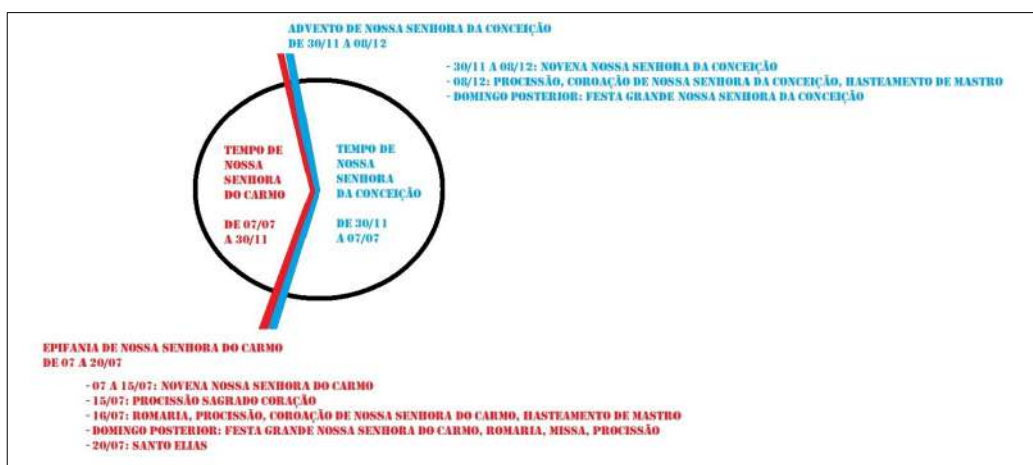


Figura 100: calendário religioso do Carmo, epifania e advento, dois ciclos; elaboração da autora.

167 Disponível em <https://www.dicio.com.br/efervescencia/> acesso em 29/03/2021.

Dentro desses dois ciclos – que juntos formam um ano – o povo do Carmo confecciona suas práticas religiosas complexas que, apesar de serem majoritariamente voltadas à devoção, não se limitam às relações com as santidades. Antes disso, são relações entre o grupo. São sistemas que articulam símbolos, trocas, pessoas, bens, espaços em momentos de sociabilidade, reforçando laços daqueles que vivem na vila entre si, destes com os que vivem fora, de todos eles com o território e com Nossa Senhora. São situações que ultrapassam a unidade temporal e espacial, correlacionando o visível e o invisível, emparelhando as famílias entre si e elas com as santidades, assegurando os laços comunitários e identitários pelo vigor e ‘correria’ das celebrações.

O ritmo da vida é, destarte, o ritmo do calendário religioso, dado pela sequência sempre repetida de ritos festivos, de união, de solidariedade e de partilha. Tudo é permanentemente reforçado pelos atos, práticas, costumes, nas celebrações que renovam o sentido de pertencimento ao grupo, ao espaço, às santidades e à *santa-mãe*. As cerimônias religiosas de cada um dos grandes tempos são ocasiões privilegiadas de aproximação com o sagrado, com os santos e com os humanos, quando o grupo marca sua diferenciação e, em consequência, sua identidade.

São festas celebradas antes, durante e depois, são preparadas com significativa antecedência e, após a realização, já se vive na programação da próxima: como um ‘*recarregar de energias*’, energizando-os periodicamente. São tempos excepcionais, nos quais a função social exercida pela religiosidade é mais notória, a impressão que se tem é que nessas datas a harmonia social é reestabelecida, quando a desordem do dia a dia e os conflitos das relações findam (ou são suspensos, as pessoas *ficam de bem*), lembrados os laços que, eventualmente, possam estar esquecidos ou enfraquecidos. E em seguida vem mais seis meses, o bastante para tencionar outra vez os vínculos, e vem o outro advento, voltando a posição primeira, assegurando o retorno periódico, processo cíclico que se completa. Nesses *volteios*, com suas celebrações e atividades, o tempo é conduzido, organizado e a vida se enreda.

São aqui *dois tempos* que se complementam, conciliando tensões, aproximando as pessoas entre si e com o sagrado. Especificamente nesses momentos festivos é possível captar símbolos identitários que subsistem a coesão social e o ordenamento do tempo e do espaço, como se os elementos constituintes do grupo estivessem tangíveis, num plano mais perceptível da organização social. Como *fios agrupados*¹⁶⁸, *constelam* relações de fé, lazer, sociabilidade, solidariedade nos bastidores e nos palcos das solenidades. Assim sendo, o ano religiosamente cíclico e com dois momentos mais ilustres proporcionam a comunhão do tempo com o espaço com as famílias com as santidades, num caráter aglutinador, quando também passado e presente se unem e se perpetuam

168 Fios agrupados são técnicas de bordado sobre fios contáveis.

por aquelas pessoas. Dentre deles, subtempos e fragmentos de tempos, aspectos identitários na organização e realização das atividades, na vivência e na execução, fazendo coletivamente e ancestralmente guiados por um saber/fazer/viver compartilhados e consagrados.

Não temos a ideia de um tempo que possa ser linear, pois há retornos periódicos. Estes retornos, no entanto, se fazem em acontecimentos que são únicos – *a epifania de Nossa Senhora do Carmo e o advento de Nossa Senhora da Conceição* – pelas relações sociais que *enovelam*, pelos fenômenos sociais que sustentam. São “experiências religiosas do Tempo”, nas festas “reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século” (Eliade, 1992, p.38); como “reevocação de uma sequência de acontecimentos que retorna periodicamente e que parece estar em contradição com uma das mais importantes características do tempo: a sua irreversibilidade” (Monteiro, 2019, p.21).

Toda festa ultrapassa o tempo cotidiano, ainda que seja para desenrolar-se numa pura sucessão de instantes, de que o *happening* constitui o caso limite. Toda festa acontece de modo extracotidiano, mas precisa selecionar elementos característicos da vida cotidiana. Toda festa é ritualizada nos imperativos que permitem identificá-la, mas ultrapassa o rito por meio de invenções nos elementos livres (...). O *tempo da festa* também pode ser apontado como um princípio classificatório: no limite, tudo é festa durante o tempo da festa, o que faz dela um fato social no sentido maussiano. Uma multiplicidade de relações de diversas naturezas (religiosas, econômicas, artísticas, lúdicas, etc.) as diferencia de uma simples cerimônia. ISAMBERT define a festa como a "celebração simbólica de um objeto [evento, homem ou deus, fenômeno natural, etc.] num *tempo* consagrado a uma multiplicidade de atividades coletivas de função expressiva". (op. cit., p.315) Essa definição parece bastante apropriada para a construção de uma tipologia das festas, uma vez que, observando os termos da definição, vemos que cada um é em si variável, sendo possível conceber, teoricamente, tantas variedades de festas quantas sejam possíveis as combinações entre os termos (Amaral, 1998, p.17).

De tempos em tempos fazendo o que é *'de costume dos antigos'*, se constrói e se mantém uma rede de significados que mostra a importância da religiosidade nas relações de pertença e na vida social do povo do Carmo. Revigora a *irmandade dos filhos de Nossa Senhora do Carmo*, diante da *santa-mãe* e dos *irmãos humanos (que picotaremos em pormenores no segundo retalho-capítulo)*, numa estrutura simbólica que vai guiar os subciclos do ano, os pequenos tempos e as relações humanas que se desenrolam neles, em tantas outras celebrações religiosas que seguem, circunscritas por esses dois ciclos de mobilização e interação mais intensas.

Entre o ordinário e os momentos especiais postos no círculo do tempo que “une divindad a la humanid, liga cielo y tierra” (Chevalier, 1986, p.303), o sagrado vai sendo reatualizado, circularmente e infinitamente repetível e mantido, mas não igual por sujeitar-se aos devires. Por isso, a descrição etnográfica e a análise de alguns desses momentos permitirão que captemos códigos sociais de trocas simbólicas, componentes da matriz invisível das práticas cotidianas (Brandão, 2010). É o que proponho que façamos nesse *talho*, considerando certas temporalidades marcadas pelas santidades e que permitem-nos lançar luzes sobre outras práticas tradicionais do *povo da santa*. *Illud tempus*, ‘tempo de agora e tempo de sempre’, “ritos cuya vejez conviene al illud tempus mitico, a la dimension atemporal de la creencia, a la desvinculacion entre el comportamiento y el instaurador” (Mourier, 1991, p.50).

Conforme *assentamos as costuras no quilt anterior*, são dois grandes tempos e dentro deles outros tempos pontuais. A seguir, a partir de determinados momentos religiosos – São Benedito; Carnaval, Quaresma, Semana Santa; Nossa Senhora das Brotas e Santa Cruz; São Gonçalo – discutirei quatro temporalidades, acrescidas de quatro reflexões, respectivamente, sobre inícios/legados e transmissão de saberes tradicionais; as folias, os resguardos e as atividades do período quaresmal; tempo agrário, atividades agrícolas, ajudórios e trabalho coletivo; normas sociais e seus pontuais períodos de flexibilização (figura 101).

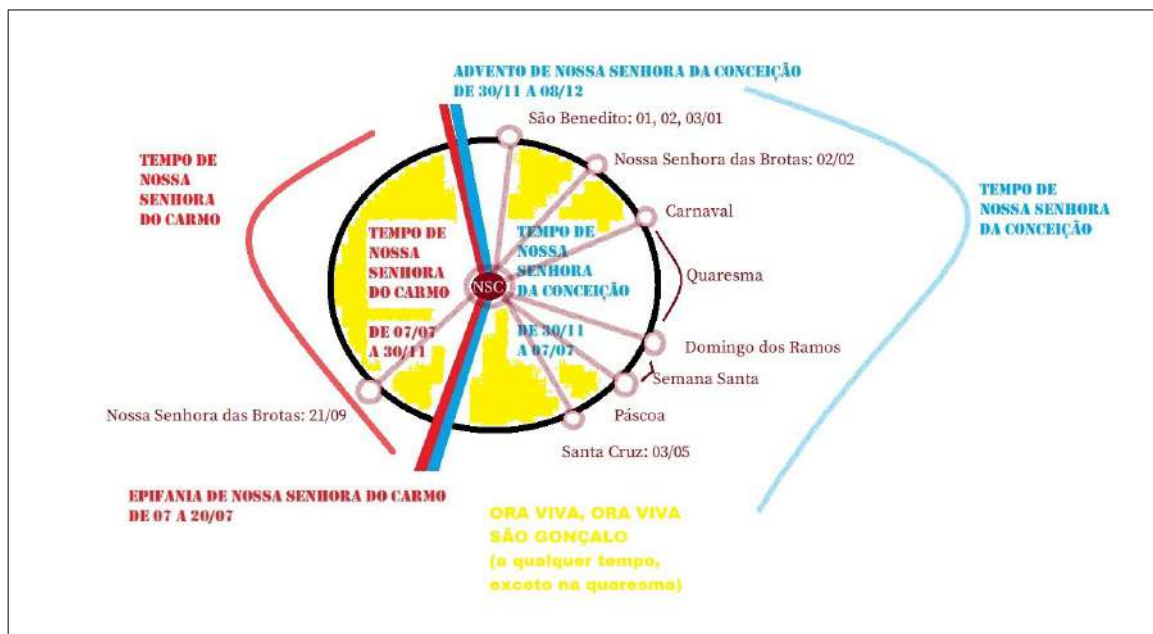


Figura 101: calendário religioso, tempos menores no interior dos dois grandes tempos, elaboração da autora.

Os quatro eventos foram elencados para análise porque conformam complexos de símbolos, o que Geertz (2011, p.124) chama de ‘padrões culturais’ que nos são, por excelência, fontes de informação: “símbolos culturais são fontes extrínsecas de informações, gabaritos para a organização dos processos social e psicológico”. Tais complexos – os eventos religiosos, aqui – vão nos dar os ‘programas’ que ‘modelam’ comportamentos e operam em duas dimensões: “da realidade” e “para a realidade”. Noutros termos, ‘modelos para’ se conformam pelas disposições mentais e ‘modelos de’ como concepções gerais. No caso específico de símbolos religiosos, segundo o autor, pode haver uma inter-transponibilidade entre os modelos, que podem ir às duas direções: “expressam o mundo” ao mesmo tempo que “modelam o mundo”, induzindo aquele que crê a um determinado conjunto de ações e disposições, ânimos e motivações.

Também sigamos com Durkheim (2009, p. XVI-XVII) quando teoriza sobre ser a religião “coisa iminentemente social”, pois “representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas, os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos”. É nesse sentido também sua concepção de tempo: “as divisões em dias, semanas, meses, anos, etc, correspondem a periodicidade dos ritos, das festas, das cerimonia pública. Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva, ao mesmo tempo que tem por função assegurar sua regularidade”.

É nesse sentido que os dados empíricos dessa seção trazem preceitos morais e modos de conduta, são celebrações que desvelam comportamentos, não apenas em relação ao tempo, mas também em relação ao espaço, a outrem, às próprias famílias, ao sagrado e ao sobrenatural. São bons para pensar relações de indivíduos com o grupo, dádivas trocadas, obrigações de dar, receber e retribuir, liberalidade, honra, regras de generosidade, tabus de conduta, relações sociais.

Assim como o parentesco, brigas de galo e leis podem ser lidos como “análogos a textos”, pois são “afirmações materializadas de maneiras específicas de estar no mundo” (Geertz, 2001, p.27), proponho a leitura dos eventos em louvor a São Benedito, daqueles do período quaresmal e pascoal, das celebrações a Santa Cruz e Nossa Senhora das Brotas, das festanças a São Gonçalo. *Preguemos*¹⁶⁹.

169 prega “é a parte de tecido ou outro material propositalmente dobrada sobre si mesma e que serve para dar folga ou ornamentar” (Kume, 2015, p.34).

2.2.1. “a gente é gente de reza”: temporalidades religiosas e sistemas simbólicos

2.2.1.1.. Saravá, São Benedito: inícios, legados e conhecimentos tradicionais

A partir das celebrações dedicadas a São Benedito pensemos sobre a abertura de caminhos, os inícios, os legados dos dons e da transmissão de conhecimentos tradicionais, de responsabilidade e respeito diante dessa santidade, dos mais velhos e ancestrais. São Benedito é um santo muito popular dentre o povo do Carmo e reside em quase todas as cozinhas da vila. A ele é servido o primeiro gole de café na manhã, por dois motivos: por ser *muito companheiro e fiel*, ‘*ele nunca deixa faltar nada*’, e também porque ele é *muito bravo*, não se pode contrariá-lo, esquecê-lo ou não lhe louvar em primeiro lugar, sob pena de sanções (figura 102).



Figura 102: são Benedito, campo, 2013.

O culto a São Benedito é bastante difundido no Brasil, notadamente como padroeiro ou protetor dos negros (Ferreti, 1998). A morte de São Benedito teria ocorrido no século XVI, porém seu culto foi autorizado pela Igreja Católica apenas no século XVIII e sua canonização ocorreu no século XIX. No entanto, festas em seu louvor realizadas por escravizados são registradas no Brasil desde o início do século XVIII (Bastide, 1971).

O dia de São Benedito, segundo o calendário litúrgico romano, é comemorado em 05 de outubro e apenas como memória, sem festas ou celebrações. Souza (2009) indica celebrações do que chama de Ciclo do Rosário, entre agosto e outubro, que inclui os santos negros, São Benedito e Santa Efigênia. Pessoa (2007) verificou que em algumas localidades brasileiras os festejos de São Benedito chegam a integrar as festas juninas, junto a Santo Antônio, São João e São Pedro, e também se manifesta noutras datas: 3 de abril, 4 de abril, 14 de abril, em algum dia de agosto e no mês de dezembro, quando há referências a três dias de São Benedito (20, 27 e 28). Amaral (1998)

encontra a celebração a São Benedito ocorrendo na segunda feira depois do domingo de páscoa em Angra dos Reis/RJ, em junho na Vila Bela da Santíssima Trindade/MT e em Cuiabá/MT, em dezembro em Bragança/PA.

No Carmo, contudo, é celebrado nos dias 01, 02 e 03 de janeiro. Isso se explica, de acordo com os termos nativos, pelo fato já citado: tudo que se inicia deve ser feito com São Benedito à frente, abrindo o caminho, seja o primeiro café do dia ou o primeiro dia do ano cívico. Dia 1º de janeiro, portanto, é dedicado às honrarias em sua homenagem, é o início do tríduo de São Benedito, composto por três dias de orações ao *santo preto*, que ocorrem na capela de Nossa Senhora do Carmo. Sua imagem vai ao centro do altar e no terceiro dia é levada em procissão pelas ruas da vila.



Figura 103: São Benedito em seu andor, saindo para procissão, 2013.

Dona Tereza do Carmo conta sobre um ano que não aconteceu o “*trido de São Benedito*” e “*muita gente morreu no Carmo, aconteceu muita coisa ruim*”. Também narra certa vez que São Benedito não foi o primeiro nas procissões:

“veio uma chuva que ia acabando com tudo. O céu estava azulzinho, tinha um sol, nada dizia que ia chover, daí não sei bem o que aconteceu que não tiraram ele (São Benedito) por primeiro na procissão. Chegou na curva lá em cima, o céu fechou e veio um temporal. O povo foi querendo voltar e alguém falou, é só trocar e colocar São Benedito (a frente), vocês fizeram errado. E colocaram ele na frente e num instante a chuva parou”.

Referido como ‘*santo preto*’ e ‘*santo brabo*’ por Seu Alceu, que o considera “*que nem um irmão meu, mas respeito ele que nem a meu pai*”. Dona Cida (*in memoriam*) também comenta sobre a posição de São Benedito durante as procissões:

“Em todas as procissões ele que vai primeiro. Ele que faz as honras da festa. É o primeiro porque senão chove. E ele é o mais velho também, e ele é preto. Falavam que uma vez mudaram ele, não colocaram ele na frente, e caiu uma chuva que acabou com a procissão. Ai alguém lembrou que era por isso, mudaram, começaram com ele, debaixo de chuva mesmo, e de repente clareou”.

E por Dona Catarina: “*sem ele [São Benedito] não tem procissão porque ele é o guia, sabe. Ele é nosso guia do caminho*”. Não apenas no Carmo a autoridade de São Benedito é conhecida. Mas noutros locais não se vê a prescrição de dar-lhe a primeira saudação. Ferreti (1998, p.191) destaca que “é visto popularmente como um santo esperto e mesmo vingativo, mas que protege seus devotos, sejam eles ricos ou pobres”. Nos termos de Bandeira (1988, p. 228-229), São Benedito é “o santo mais poderoso depois do Divino. A força dos demais santos é menor do que a sua. São Benedito é preclaro e forte. E por ser mais forte é mais milagreiro”. Bastide (1971) também apresenta o mito que se relaciona ao dever de saudá-lo:

O seu dia deve ser celebrado anualmente pela igreja sem o quê os castigos se abateriam sobre toda a comunidade; há um mito que justifica esse dever: ‘disse Deus a São Benedito que ele ia ser santo. São Benedito respondeu que não queria, porque ele era negro. Então Deus lhe declarou que quem zombasse dele seria castigado (Bastide, 1971, p.476).

Vale observar que, na narrativa de Bastide (1971) supra, o castigo viria de Deus ao passo que, no Carmo, o castigo é enviado pelo próprio São Benedito: “*ele é muito poderoso*” e, dentre os santos, “*ele é o que mais tem contato com Deus*”. E a reverência e respeito ao *santo preto* – entendido como um ancestral – se aplica também aos ancestrais humanos, aos parentes falecidos que também devem sempre ser saudados e reverenciados, em primeiro lugar.

Configura-se, com São Benedito, um código de ética estabelecido diante a memória dos antepassados e que deve ser seguido, em qualquer circunstância, orientando as ações, as posturas, os ritos de caráter obrigatório, cuja observância é assegurada pelo risco de sanções. Vamos aqui ao que Geertz (2011, p.93) ensina sobre não ser a religião somente metafísica, pois “os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar o sagrado contem em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca”. Há diversos outros relatos sobre os poderes e as punições mandadas por São Benedito quando desrespeitado. Trago mais um, a seguir, que nos dará *malha* para pensar a questão geracional e de transmissão de conhecimentos.

A posição sempre primeira de São Benedito em todas as procissões é conhecida pelos mais velhos e pelos jovens da comunidade. Em um diálogo que surgiu ao acaso, quando eu acompanhava uma procissão e corri a frente para fotografar sua entrada. Lá estavam duas crianças, bisnetos de Seu Juca Maria de Borba (que iniciou a romaria procissão de Vargem Grande ao Carmo, já

mencionada nesse *quilt* e que novamente posta no *retalho-capítulo terceiro*), estavam a dianteira carregando a bandeira de São Benedito e eles mesmos puxaram conversa comigo.

Garota: Você sabe por que ele [São Benedito] vai na frente? Porque senão ia chover e acabar com a procissão.

Rebeca: é mesmo?

Garota: É sim. E minha vó sempre contava.

Garoto: é sim. Ou tem que ir a imagem dele ou essa bandeira aqui. E você sabe que ele faz coisas? Ele fez uma criança negra ficar branca. Era de uma família de brancos ricos aí nasceu o neném negro, e São Benedito fez ficar branco.

Rebeca: não sabia. E vocês vêm na festa há muito tempo?

Garota: Desde que eu estava na barriga da minha mãe. Aí tem uns anos que eu e meu primo carregamos a bandeira. Foi meu vó que começou essa romaria aqui.

Rebeca: que legal, mais legal é que vocês continuam participando.

Garota: É, nossa família é grande, e a gente sempre vem, todo ano, todo mundo. Meu tio que organiza agora, mas eu participo, participo de tudo.

Garoto: é, ela organiza também, vai lá traz, vê como estão as coisas, se está tudo certinho. E agora eu já posso carregar a bandeira.

Rebeca: agora que você já é um homenzinho.

Garoto: é, depois eu vou passando, um dia posso até carregar o cruzeiro.

Rebeca: e é sempre assim? Entre a família?

Garota: é sim, vai passando de um pro outro, quando a gente cresce muda de lugar. Agora a gente fica na bandeira, depois que a gente cresce passa a bandeira pros menores. E aí ele pode carregar o cruzeiro. Eu posso carregar o andor. Mas só quando eu crescer né.

A conversa acima coloca questões importantes, além do lugar sempre a frente de São Benedito, permite inferir sobre a transmissão de obrigações e a hereditariedade de determinadas posições e lugares. Isso nos mostra como certas atividades e responsabilidades são transmitidas por gerações em uma mesma família, tal qual o caso de conduzir o cruzeiro e a bandeira ou manter os deveres da romaria. Vale apontar que, atualmente, a menina do diálogo já carrega andor e o menino leva a bandeira (figura 104 e figura 105).



Figura 104: meninas que levam a bandeira de São Benedito, romaria de Vargem Grande a Vila do Carmo, 2011.
Figura 105: menino que leva a bandeira de São Benedito, romaria de Vargem Grande a Vila do Carmo, 2012.

A mesma força que leva as saudações sempre primeiras a São Benedito faz com que certas práticas sejam transmitidas pela oralidade e como um legado no interior de uma mesma família: a hereditariedade do *dom*, sendo *dom* um termo nativo. O mesmo se aplica às incumbências de cuidados com a capela, com santos em específicos, compromissos como *puxar* rezas e entoar ladainhas, tocar na banda, festejar a São Gonçalo, benzer e partejar, funções que operam como direitos e também como deveres de descendência: uma *herança*, nos termos nativos.

Certas virtudes são passadas sucessivamente, de geração em geração, outras perpassam por gerações alternadas, *dons* que são coerentes, complexos e sociais. Isso se vê não apenas nas atividades *pagãs*, pois o catecismo, tido como *oficial*, sempre foi ministrado no Carmo. Atualmente as aulas são dadas por Dona Maria do Carmo, filha de Dona Tereza, neta de *nhá* Guta, esta última que sempre “deu a catequese”, mesmo não sabendo ler e escrever:

“isso não faz problema [não saber ler e escrever]. A vó ensinou todo mundo aqui do Carmo, minha tia depois, eu, e a Maria. É sempre assim, a gente ia vendo, aprendendo, passando. Agora não é mais assim, as crianças têm livrinho, o padre fez um curso pra ensinar a Maria. Mas antes não tinha dessas coisas”.

Nhá Guta também dominava a arte da medicina, função que hoje é exercida por outra de suas netas, Dona Ermelinda do Carmo (conhecida como *Dona Ermelinda rezadeira*); orgulhosa ela diz “*herdei o dom dela [de nhã Guta]*” e conta:

“Médico também não tinha e a gente sabia que na cidade tinha mas não ia pra lá, fazer o que com médico, aqui tinha gente que sabia mais das medicinas e das homeopantias, dos remédios pra crianças, as garrafadas e também pra picada de cobra. Nunca falhava. Mas esse aí da farmácia as vezes falha, as vezes dá até outras doenças”.

Rezar e benzer são patrimônios, são heranças familiares transmitidas oralmente e memorizadas, sobretudo considerando que não liam e/ou escreviam as primeiras rezadeiras e benzedadeiras. No campo da prática humana, trata-se de um ato que conta com a participação de Nossa Senhora ou de algum santo em específico, que são invocados na ação. O poder de curar, portanto, não é da pessoa, mas da santidade que age através daquele humano e, por isso, é eficaz.

Em ponto extra, estamos *enovelados* na eficácia dos ritos que teorizou Mauss (1979, p.141), estes que para que sejam assim considerados têm que produzir resultados, esses resultados devem ser reconhecidos pela coletividade; os ritos religiosos “são eficazes, com eficácia própria ao rito, o são por eles mesmos e por intermédio de seres religiosos aos quais se dirigem”. A cura ocorre no

plano material, mas é proporcionada pelo plano espiritual, num “processo que mescla o campo religioso católico com um profundo conhecimento de ervas, raízes, folhas, orações de natureza mágica e religiosa” (Gusmão, 2007, p.157).

No Carmo, as formas próprias de produção do sagrado seguem sendo transmitidas e reformuladas, mantendo o primado da descendência e os direitos de transmissão geracional de conhecimentos e práticas, que assim se perpetuam ao longo tempo e da história do grupo e, pelo presente, evocam os antepassados que lhes transmitiram o *dom primeiro*. São símbolos sagrados que sintetizam o *ethos* do povo – “o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo, disposições morais e estéticos” – e a visão de mundo – “o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre a ordem” (Geertz, 2008, p.66 e 77) – do *povo da santa*.

Dona Eva explica a forma de transmissão do *dom* de “*tocar e cantar para são Gonçalo*” referindo a seu falecido marido, Seu José, que recebeu de seu pai o encargo de, durante toda a vida, tocar e cantar para o santo e que, antes de morrer, passou adiante a obrigação aos seus seis filhos. É lamentado o fato de que algumas figuras se foram sem transmitir o legado, tal como Dona Candinha que benzia com a fumaça do cachimbo, e também o Zé ‘dos Dias’, benzedor de mordida de cobra:

“tinha o Zé benzedor, lá pro lado dos Dias, de mordida de cobra. Qualquer cobra que fosse, essas que tem mais aqui era mais comum né. Jararaca, caninani, cascavel até coral. Ele benzia, mas não benzia sozinho, era com São Bento, pagava um tostão no pé de São Bento e ele rezava, depois dava remédio pra beber e pra passar onde a cobra picou. Era de feitura dele mesmo os remédios. E a pessoa sarava, sarava de uma vez”.

Outros *dons*, mesmo que transmitidos, perderam prestígio e/ou função. É o caso das parteiras, embora muitas das mulheres mais velhas saibam “*pegar criança*”, não mais exercem. No entanto, as famosas parteiras de antigamente sempre são lembradas. As palavras de Dona Malvina dão a dimensão do prestígio dessas mulheres e refletem a questão da transmissibilidade:

“parteira das mais importantes da religião toda era Nhá Martinha. E ela que passou pra vovó Aurélia e depois pra Nhá Mariinha. Vinha gente de longe, de São João [bairro do município de São Roque] até para buscar ela pra ir pegar criança lá”.

Quero frisar essas figuras: benzedora, puxador de reza, catequista, cuidadora da capela, tantas pessoas que seguem hoje os ofícios de seus ancestrais e devo *pontuar*, de forma enfática, os membros da centenária Banda de Santa Terezinha e os prestigiados violeiros de São Gonçalo. E ressaltar que, por vezes, a mesma pessoa ocupa mais de uma posição de “especialistas do sagrado”, “guardas da memória e do saber da religião popular” (Brandão, 1979, p. 160), “agentes populares

da religião” (Bastide, 1971) ou, simplesmente, “agentes religiosos” (Oliveira, 1983). São seus conhecimentos que fundamentam crenças e ações, festas e atividades, tão importantes ao Carmo de ontem, de hoje e do quilombo quem vem.

Trata-se das autoridades supremas em questões religiosas. A elas são trazidos problemas, a elas são pedidas explicações sobre fenômenos, sobre histórias de santo, sobre o calendário religioso. Conhecem as orações especiais de cada santo, as que são particulares aos diferentes momentos da existência (parto, batizado, morte, etc). Estão ao corrente de diversos ritos e sabem como executá-los: dança de São Gonçalo, penitências. Procissões diversas. Estão a par do enredo e do desenrolar de divertimentos profanos associados as festas religiosas: cavalhadas, moçambiques, congadas, bumba meu boi, e sabem organizá-los. Funcionam assim como a memória religiosa do grupo (Queiroz, 1986, p. 113-114).

Por certo, atua a dinâmica da cultura e não por mera reprodução, mas sim por construções e reconstruções dessas atividades simbólicas. E que, em acréscimo, permite pensarmos sobre a “pedagogia do catolicismo popular”, nos termos de Brandão (2010, p.14-15), num sistema de “aprendendo com os mais velhos” e “ensinando aos mais novos”: trata-se de um conhecimento “sem escolas e sem livros escritos”, processado pela memória e por ela transmitidos valores e saberes, uma específica forma de educação que se dá na/pela prática, histórias e preceitos que geracionalmente seguem operantes e são mais um elemento da identidade.

Uma educação cujo conteúdo está na *trama* social, sendo ela própria um ritual, uma “trabalho social de transferência de conhecimento”, seja por meio da oralidade, da gestualidade, corporeidade, musicalidade (Brandão, 2010, p.16) transmitida pelos “emissários do conhecimento religioso”, assegurando a “autonomia relativa de lógica e de prática da religião popular, é que ela faz e preserva a moldura e as redes sociais de transmissão do seu próprio saber”, que também criam modos sociais de produção do sagrado (Brandão, 1979, p.11). Resta posta como um dever a reprodução dos conhecimentos, conforme *remalho* do excerto do cântico de Nossa Senhora do Carmo, que resume a discussão e a obrigatoriedade de transmitir aprendizados:

“quem essa oração rezar, com grandes céus foi cantar, minha alma será tao clara, como o railho [raio] das estrelas. Quem ouvir e não aprender, quem souber e não ensinar, no dia do joijo [juízo] grande castigo terá”.

Hoje, no Carmo, não há carnaval. Os jovens se reúnem pela vila para socializar e quem quiser *'pular carnaval'* vai para alguma outra localidade. Os cordões de carnaval, os batalhões e o duelo entre as bandas são lembrados com saudades dos *'tempos bons'*; *"saudades dos cordão"*, dizem os mais velhos: *"fazia enfeite de papel e fazia mascara e ia pela rua, a noite com lampião, e fazia os cordão. Você tinha que ver que coisa linda era"*.

Os cordões carnavalescos frequentemente são postos como os 'pais' dos blocos e das escolas de samba e são relacionados às populações escravizadas (Moraes, 1978). Silva (2012), analisando os cordões de carnaval na cidade de Itu/SP (que é próxima ao município de São Roque/SP), aponta-os como uma das principais manifestações afro-brasileiras da região, ao lado do samba dos terreiros de umbanda e candomblé, indicando a forte significação religiosa que tinham os cordões. O próprio carnaval de São Paulo teria tido suas origens em "festas de caráter religioso-profano das pequenas cidades interioranas (...) como na festa de Bom Jesus de Pirapora [município também próximo a São Roque/SP]" (Mestriel, 2010, p.03).

Alexandre (2017) indica que os primeiros cordões carnavalescos surgiram nas décadas de 1910/1920 em três regiões que eram os 'territórios negros paulistanos': na Barra Funda, na Bela Vista/Bixiga e na Baixada do Glicério, em relação estreita com as festas religiosas de Santa Cruz e São Benedito. A cidade de Pirapora é sempre mencionada como o nascedouro do samba paulista e de sua identidade própria, distinta do samba carioca. Pirapora, vale destacar, ainda é local para onde, anualmente, o povo do Carmo segue em romaria.

O louvor a Bom Jesus de Pirapora reunia um grande contingente de negros, na primeira quinzena do mês de agosto, em um espaço onde se desenvolveu características do chamado samba paulista e inspiração para organização de agremiações carnavalescas da cidade de São Paulo. Nas homenagens ao santo padroeiro participavam grupos de negros de diversas cidades do estado, além das excursões do sul de Minas e do sul do Mato Grosso. (...) os negros se agrupavam em batalhões para suas rezas e batuques, promovendo a parte profana da festa. As famílias de negros que se encontravam nas festividades de Pirapora do Bom Jesus formavam batalhões com o nome da cidade que pertenciam (Alexandre, 2017, p.68-69).

Junto dos cordões, rememoram a alegria do samba de bumba. Nas palavras de Dona Malvina: *"meu vô sempre festa de São Pedro com samba do bumba, era turma dos Carmo que tocava, eu lembro que sambavam, inventavam na hora a rima, mas era tudo rima de santo. Ia até o sol raiar, no terreiro da casa mesmo"*.

No que diz respeito ao samba de bumbo ou samba de bumba, uma forma de samba bastante específica que teria sua origem na população escravizada das fazendas cafeeiras paulistas, na região do Vale do Paraíba (para onde o povo do Carmo migrou no final do século XIX, para pagar a *dívida*

da santa, retornando vinte anos depois, como trabalharemos no *retalho-capítulo segundo*). Manzatti (2015) pesquisa os modos pelos quais esse modo de sambar migrou à capital paulistana após a abolição da escravatura, junto com os ex-escravizados em busca de condições de vida.

A bibliografia indica que o samba do bumbo é um gênero musical, coreográfico e poético que ainda é praticado em poucas e pontuais regiões do interior de São Paulo, geralmente vinculado às celebrações a São Benedito, Bom Jesus ou ao próprio carnaval, enquanto a reminiscência dos cordões.

Juntamente com o Batuque de Umbigada e o Jongo, o Samba de Bumbo compõe a trilogia das manifestações culturais negras de terreiro originadas no tempo da escravidão que ainda permanecem sendo praticadas em São Paulo. Ao lado dos Zé Pereiras, Boizinhos, Caiapós e Cordões, representam as matrizes culturais formadoras do Carnaval paulista (Manzatti, 2005, p.24).

Vale mencionar que o samba de bumbo, tal como visto no Carmo, é definido também como samba rural paulista quando descrito por Mario de Andrade, este que também viveu na cidade de São Roque na década de 1930¹⁷⁰.

Bumbo que chorava em malabarismos expressivos, grandes golpes seguidos dum gemer de batidinhas repicadas a que finalizava sempre o golpe seco em contra-tempo, no último quarto de um compasso. (...) Deve ser isso que fez tantos viajantes e cronistas chamarem de indecentes os sambas de negros (Mario de Andrade em o Samba Rural Paulista *apud* Manzatti, 2005, p. 03).

No Carmo ainda temos o samba de bumba e como *'encarregado'* temos Seu Juca Guarino, mas hoje em dia não mais está vinculado ao carnaval, nem tem datas fixas. Pode ocorrer sempre que conseguem unir os tocadores, o que não tem sido frequente. É também uma prática aprendida com os *antigos*, um *dom*, mas que não tem atraído muito a atenção dos mais jovens. Também a capoeira é sempre lembrada quando rememora-se o carnaval *de antigamente* e esta prática permanece, com destaque entre os mais jovens.

Entretanto, a capoeira que é rememorada vinculada ao carnaval e ao samba de bumba é distinta da capoeira como se apresenta noutras ocasiões não carnavalescas. Dizem sempre que *"as pernadas de carnaval eram outras"*. Não pude desvelar etnograficamente como seriam essas *pernadas de carnaval* no Carmo porém, com especial curiosidade por elas, fui *fiar* pela bibliografia. *"Pernadas de carnaval"*, para seguir os termos nativos, nos leva num primeiro momento ao carnaval carioca: alas de capoeira que foram integradas aos desfiles das escolas de samba na década de 1960; tardiamente, o que se explica pela criminalização das práticas capoeiristas até meados dos

170 O sítio de Mario de Andrade hoje é um centro cultural e a capela de seu interior, a capela do Santo Antônio, um ponto turístico da cidade de São Roque-SP. Distam 20 km da Vila do Carmo.

anos 40 (Assunção & Souza, 2019). No Carmo, entretanto, o carnaval e a capoeira já sambavam juntos, ao que tudo indica, na década de 1930.

E as *pernadas de carnaval* que nos contam os mais antigos são indicadas nos estudos específicos à temática como uma modalidade da capoeira no estado do Rio de Janeiro, junto da capoeira utilitária e dos baianos, ou como o próprio samba de roda (Assunção, 2011), como um tipo de capoeira praticada em rodas de batucada (Dias, 2000), como uma roda de capoeira com batuques (Prando, 2015) ou ainda relacionado ao samba de umbigada (Sandroni, 2001). O que é certo é que, no Carmo, essas pernadas deixam saudades.

Carnaval é a expressão máxima da exaltação, da folia levada ao extremo, da incontida efervescência que marca a passagem de um tempo profano à tríplice manifestação religiosa que se lhe segue: a quaresma, a Semana Santa e a festa da Páscoa. É provavelmente o período em que o calendário destaca mais clara e intensamente uma oposição entre sagrado e profano (Souza, 2009, p.107).

Passadas as folias carnavalescas, vem o *resguardo da quaresma*. Da Quarta Feira de Cinzas até o Domingo *dos Ramos*, são quarenta dias que antecedem a festa ápice do Cristianismo, a Páscoa. Faz parte do calendário romano geral, é “tempo de preparação penitencial para a grande festa da páscoa” (*Sacrosanctum Concilium*, §109). No Carmo, são quarenta dias tensos, de desassossego. Explicou dona Tereza que a quaresma é “tempo de ficar mais perto de Nossa Senhora, de fazer mais orações”, porque “é o tempo que Jesus estava morto, os espíritos ruins saem todos”, e por isso “é um tempo que a gente tem que estar atento”, pois são “os 40 dias quando Jesus era tentado pelo coisa-ruim no deserto”¹⁷¹.

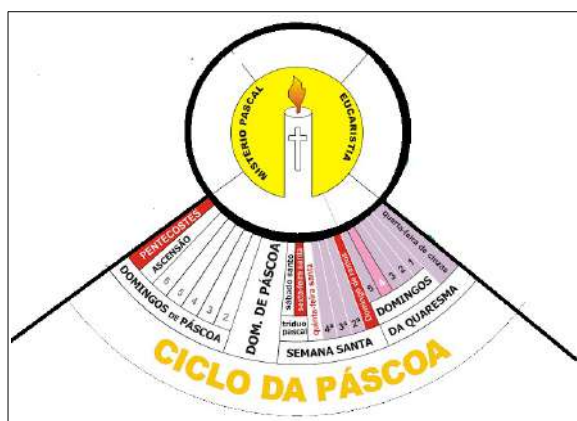


Figura 107: ciclo da páscoa segundo a liturgia católica, adaptação da autora.

171 Também por isso é que a mulher, depois de parir, “tem que ficar guardada por 40 dias, ela e a criança né, é a dieta, mas tem gente que chama de resguardo também”. E, no mesmo sentido, o luto por parentes falecidos é guardado por “40 dias fechados”, em referência ao período quaresmal. Pespontaremos por esse assunto no retalho capítulo segundo.

Quaresma, época de expurgo dos excessos típicos do desregramento próprio do carnaval e preparação para o maior ritual de afirmação religiosa do cristianismo: a Semana Santa. Quaresma não é tempo de festa, mas tempo de introspecção, de reflexão sobre os males do mundo, um mundo assombrado pelos demônios e pelas forças ocultas e sobrenaturais. As assombrações do tempo da quaresma lembram a todos que há necessidade de conter os impulsos mundanos, de fazer contrição e expiar os pecados, de colocar em prática os aspectos penitenciais da vida religiosa, únicos meios de não sucumbir aos apelos do mundo das sombras. (...) mas a quaresma é, sobretudo, preparação para os rituais da Paixão (Souza, 2009, p.107).

Na liturgia católica, a quaresma também é tempo de cobrir imagens com panos roxos, atividade antiga fundamentada no luto pelo sofrimento de Jesus, levando a reflexão pela contemplação das imagens cobertas, simbolizando dor e penitência, é o *velatio*. A cor da penitência é o roxo, voltado ao luto e preparação espiritual para a Páscoa, uma exigência posta na Instrução Geral do Missal Romano, § 346-d. Cobrir imagens era ato obrigatório posto pelo Concílio de Trento e tornou-se opcional após o reformador Concílio do Vaticano II do qual já falamos. Desde então foi um costume gradativamente abolido e atualmente é seguido por poucas comunidades cristãs¹⁷².

No Carmo, outrossim, seguem os panos roxos a cobrir as imagens dos santos, sejam dos santos da capela, seja dos santos que têm em casa (estes são cobertos com qualquer cor, não necessariamente com roxo, o importante é cobri-los). Esse período coincide com a minha primeira ida a campo, na quaresma de 2008. São as anotações que abrem o meu primeiro caderno de campo, os panos tampando a face das imagens me chamaram a atenção e indaguei à zeladora da capela o motivo pelo qual os santos estavam cobertos. A resposta: porque os “*espíritos ruins estão soltos*”.

O altar não pode ser enfeitado, flores não podem ser levadas para o interior da capela, as festas e demais celebrações são proibidas, somente acontece a via-sacra, todas as quartas e sextas-feiras na capela. É o *puxador de reza* que se encarrega de fazer as leituras, revezando com outros nos momentos de orações, em cada um dos quatorze atos que compõe esse ritual: é uma narrativa feita pelo *puxador* e os fiéis meditam a partir desse relato, não há a série de quadros clássica desse rito.

A Via Sacra é um ato litúrgico que reconta e simboliza a paixão e a morte de Jesus. O objetivo, pelas teatralizações e contemplação de imagens, é valorizar as ações de Cristo e reconhecer a dor e o sofrimento¹⁷³. Para Steil (1996, p.97), “o paradigma da via-crucis cujo mistério aproxima a potência divina à fragilidade humana, dava coerência e sentido à jornada e revestia a experiência de um caráter dramático”. O povo do Carmo, inclusive, faz sua própria jornada da via-

172 <http://www.paroquiasaofranciscodeassis.com/noticias/por-que-cobrimos-as-imagens-sacras-durante-a-quaresma/>

173 <https://paroquiansesperanca.org.br/quaresma-a-devocao-da-via-sacra/>

sacra em Aparecida do Norte, durante a quaresma, precisamente no segundo final de semana do mês de março, em romaria-excursão ao santuário, o que *pontilharemos no retalho-capítulo terceiro*.

A Quaresma são, dentre os 365 do ano, os quarenta dias de penitência coletiva. Há outros no correr dele, mas são curtos e não existe outra sequência igual de momentos de privação do prazer. O Advento, tempo eclesial de espera do Natal, é quase alegre, mas a Quaresma deve ser vivida com intenções e sinais de uma pesadosa espera: um deus que nasceu homem faz muitos anos vai morrer daqui a alguns dias. A Quaresma é uma restrição dos sentidos para que a memória não deixe de lembrar isto (Brandão, 1989, p.82).

Temos, portanto, quarenta dias de tensão pairando sobre os comportamentos, pensamentos, ações, delimitados e lembrados todas as quartas e sextas-feiras pela via-sacra, “uma ação-paradigma da crença e ritual cristãos” (Turner, 2015, p.102). De volta às conceitualizações da religião como sistema cultural para então *fechar esse ponto* quaresmal, temos aqui “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens”, e “tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana” (Geertz, 2011, p.70).

E então, como um pequeno *furo* na *peça de vestuário* quaresmal, vem as celebrações de Domingo *dos Ramos*, que ocorrem na capela *pagã* de Santo Antônio, no Aguassai, cerca de seis quilômetros da vila no Carmo, hoje é outro bairro, mas também fazia parte da antiga Fazenda da Ordem do Carmo. É importante estar presente neste evento e levar ramos de qualquer árvore que, após a celebração, serão dotados de *poderes*.

Não é uma exclusividade no Carmo, os ramos dessa celebração se destacam em todas as regiões pelas suas funções, principalmente diante temporais e ventanias. Mas uma peculiaridade é que, no Carmo, os ramos são abençoados pelos leigos, pelo *puxador da reza*, não pela figura do padre, como ocorre noutros casos indicados na bibliografia. Seriam os gestos da autoridade religiosa que transmutariam o ramo em algo sagrado, com auxílio da água benta. No Carmo, contudo, os atos desses *puxadores e puxadoras de reza* têm a mesma validade e poder de transformar meros galhos e ramalhetes em objetos sagrados e dotados de capacidade de proteção e de ação na realidade.

Pelo poder que detêm, são presentes levados aos que não puderam participar da celebração, são incorporados ao dia a dia das residências, arranjados nos altares domésticos ou diretamente atrás da porta de entrada. Em caso de tempestades, basta queimá-los dedicando à Santa Bárbara.

São uteis também para facilitar partos difíceis, conjuntamente à invocação de Santa Margarida ou Santana. São ramos bentos, reconhecidos em sua capacidade de garantir proteção a quem os possui.

No entanto, tem *'prazo de validade'*, até o Domingo dos Ramos do próximo ano, quando são queimados e lançadas as cinzas diante da entrada da casa. Na liturgia católica, os ramos são queimados obrigatoriamente na Quarta Feira de Cinzas do ano posterior, porém no Carmo permanecem durante o período quaresmal do próximo ano, se por ventura não tiverem sido utilizados antes, garantindo proteção também durante a quaresma subsequente.

Passado esse breve furo numa costura, costurado o dia *dos ramos*, “dia único de júbilo efêmero, entre o pesar da espera e a representação do sofrimento nos dias seguintes, até o outro domingo” (Brandão, 1989, p.90), vem a Semana Santa, cercada por mais restrições e tabus: não pode festejar, nem mesmo *'divertir muito não'*, tem que *'fazer jejum e oração'*, *'tem que andar muito direito'*. Isso se aplica a toda a semana, mas o pico ocorre na Sexta Feira Santa, a *'sexta maior'*, dia no qual os comportamentos são absolutamente regrados sob pena de sanções, narradas por diversos dos moradores casos que a pessoa não resguardou, seja porque trabalhou em casa ou na roça, pescou ou jogou futebol, seja porque comeu o que não devia.

Na sexta feira santa há um conjunto de regras, que se não forem obedecidas, desgraças cairão sobre a pessoa que as viola. Levanta-se da cama preferencialmente às seis da manhã, e já é feita uma oração. Não pode comer nada, é o jejum que deve durar até meio dia. Também nada se faz que possa *'atrapalhar'* a intenção desse dia: não pode lavar roupa, limpar a casa, trabalhar, brincar, nada de obrigações do dia a dia, tampouco diversões. Noutros tempos, quando tinham suas terras, nelas não podiam trabalhar, roçar ou colher. Mesmo hoje, sequer se pode *'pegar uma folha-de-boldo ou uma fruta no pé'*. Quando tinham criações, não podia matar nenhum animal, nem mesmo para consumo, e nem pescar, ainda que peixe seja um alimento permitido. Ovos da galinha e leite de vacas não podem ser retirados também. Quem tem comércio, não pode vender. Tem que *'ficar de olho nas crianças'* que não podem brincar ou fazer travessuras. E *'nada de namorar'* ou de *'ter relações [sexuais]'*, absolutamente proibido. Abstinência e suspensão da rotina.

No almoço da *sexta maior*, após a manhã inteira de jejum, ao meio dia em ponto não se come carne nem frango, pode comer peixe desde que não tenha sido pescado nem comprado naquele dia. O almoço deve ser rápido, *'não é dia de reunir a turma não'*, é só *'comer alguma coisinha leve e pronto'* e depois, até as três horas da tarde, jejum de palavras: silêncio e oração. A oração desse período é dedicada aos doentes em geral, conhecidos ou desconhecidos. Aos

conhecidos, reza-se nominalmente. É também dia de rezar para a mãe: para a própria mãe, para todas as mães, para Nossa Senhora, mãe de Jesus que nesse dia sofria com sua crucificação. Também é dia de ir até a madrinha e pedir *as bença*.

Assim corre o dia, até as seis horas da tarde na procissão do enterro que é realizada numa conjunção de mistério, medo, sofrimento e reflexão que dura até as badaladas da meia-noite (essa procissão será *drapeada* no *capítulo retalho terceiro*). *Bordado ligeiro* por esse momento com as colocações de Brandão (1989, p.108): “as cerimônias de hoje em tudo lembram com horror o crime dos homens contra eles mesmos na morte abjeta de um deus humanizado”. A “apoteose sacrificial”, uma das formas “mais acabadas” dos sistemas sacrificiais que nos fala Mauss & Hubert (2017, p.83), o sacrifício de deus, na crucificação de Jesus, “é no sacrifício de uma pessoa divina que a noção do sacrifício chega a sua mais alta expressão”.

Repetida e encenada a cada ano, a Paixão de Cristo é o ritual máximo de cultivo e afirmação do fervor religioso, de rememoração da dor e do sofrimento humano expressos na crucificação do Cristo. Para os fiéis, significa reafirmar a cada ano a crença de que Cristo deu a própria vida em benefício de todos os homens. (...) Se a quaresma significou tempo de preparação para o reconhecimento da crucificação e a própria encenação da Paixão significa reviver os passos de Cristo em direção ao calvário, a Páscoa é o anúncio da boa nova, isto é, é o anúncio de que Cristo renasceu (ressuscitou) (Souza, 2009, p.107).

Ritual que marca e remarca concepções e diretivas religiosas que induzem aquelas “disposições e motivações” nos homens, de que nos falou Geertz (2011, p.83) quando tratou da religião enquanto sistema cultural. Retornamos às *voltas e linhadadas* sobre sistemas sacrificiais adiante. Sigamos para o dia seguinte quando toda a sobriedade da *sexta feira maior* e dos dias precedentes é compensada: Sábado de Aleluia, “arre vote, dois Judas, podemos romper as aleluias. Aleluia! Aleluia! Carne no prato, farinha na cuia” (Rosa, 1994, p.120). O “romper a aleluia” como “um grito de jubilosa volta aos excessos permitidos, contidos da Quaresma à Sexta-feira, traduzia bem essa volta à euforia generosa da vida e de sua celebração” (Brandão, 1989, p.110).

A clássica malhação de Judas, que marca esse dia em inúmeras localidades, não acontece no Carmo. Lá, o dia é de ‘*pregar peças*’, dia de roubar frutas e galinhas dos vizinhos, até mesmo os porcos eram levados noutros tempos. Se Jesus está morto, ‘*pode aprontar que ele não estava vendo*’; geralmente as crianças abusam de brincar e de brigar, o que não puderam fazer no dia anterior. É certo que alguns preferem pedir a furtar, e também nesses casos o objeto do pedido deve ser entregue. Furtado ou pedido, a coisa deve ser levada no sábado de aleluia, e nesse dia não se pode negar nada a ninguém. Além disso, nenhuma pessoa pode reclamar ou aplicar represálias pelas travessuras desse dia que, geralmente, só são reveladas no dia seguinte, no domingo de páscoa.

Encontrei poucas referências análogas às práticas do Sábado de Aleluia no Carmo. Souza (2013, p.43) viu o fenômeno em Portugal como “Dia da Malvadeza” e foi como “Dia de Furto Tradicional” que descreveu Cascudo (1999, p.355): dia “de poder impunemente praticar toda a sorte de estrepolias e brincadeiras de mau gosto que passem pela cabeça” no interior de São Paulo, na quinta feira santa, na noite de sexta feira da paixão para o sábado de aleluia ou deste para o domingo da páscoa, na região triangulada pelas cidades interioranas paulistas de Jundiaí, Indaiatuba e Campinas – todas na região de São Roque/SP.

Explica, em sentido próximo ao que me foi dito no Carmo, o fato de que a morte de Jesus “elimina os direitos de autoridade, de propriedade, de posse, dando às coisas um domínio geral” (Cascudo, 1999, p.543). E passar o sábado de Aleluia pregando peças com as *coisas dos outros* também não se afasta muito da ideia de queimar ou malhar o Judas, que “representa o ato final do exorcismo de todos os males que afetam o mundo e constitui o gesto simbólico do revigoramento das relações humanas expressas no *religere*, o religar religioso que ordena o caos e garante a continuidade da vida” (Souza, 2009, p.107).

E eis que chega o domingo de páscoa. A despeito da importância desse dia na tradição católica, entendida como a celebração mais importante por referenciar a ressurreição de Jesus, no Carmo esse dia não é marcado por muitas cerimônias. Basicamente, as famílias se reúnem para almoçar e dedicam o dia a descansar, brincar, socializar, tomar uma cervejinha: “o retorno de todos à família, à comilança e ao profano, sem pecados” (Brandão, 1989, p.110).

A despeito dessa aparente inatividade simbólica, é preciso ter em mente que o domingo de páscoa é, finalmente, a libertação daquela tensão. Resta enfim encerrado aquele ciclo que começou na quarta feira de cinzas, que foi conectando as pessoas por toda a quaresma sob o clima de desassossego e então se esvai no domingo pascoal. O domingo da ressurreição de Jesus vai se dando dentro da rotina de cada família do Carmo, eis a páscoa como um “rito de remissão geral” (Mauss & Hubert, 2017, p.75), mas essa é uma remissão que não é gratuita, ao contrário, resulta de todos os esforços, empenhos e privações que marcaram o dia a dia ao longo dos quarenta dias precedentes. Estes sim, do tempo quaresmal, prenes de momentos e elementos simbólicos, investimentos em atos motivados pela perspectiva religiosa que “se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e complementam” (Geertz, 2011, p.84).

A questão desse *quilt* é pensar os momentos como o *circuito a fiar*, no contexto de nosso conjunto contínuo; não tomando as ocasiões desvinculadas das demais que compõe o mesmo ciclo. Em suma, do carnaval com cordões e samba de bumba, aos temores por quarenta dias, aos ramos do domingo, tabus da semana santa e milagres da ressurreição no domingo de páscoa, temos o reflexo dessa dinâmica no cotidiano do povo do Carmo, “de modo combinatório como sequências de separação, margem e agregação, todas relativas umas às outras” em “fases dramáticas da vida social”, conforme destacou Da Matta (2011, p.17-18) na introdução dos *Ritos de Passagem* de Van Gennep (2011). Brandão (1989, p.133) associa também aos rituais de rebelião, conforme teorizados por Gluckman (1966): “comportamentos coletivos de alta permissividade” no carnaval, seguido pela quaresma e depois as solenidades da semana santa, com novo “tempo permissivo” no sábado de aleluia e, em seguida, volta a paz da rotina no domingo de páscoa.

Gluckman acredita que rituais de rebelião, sob a aparência de investirem contra a ordem social estabelecida, investem na sua afirmação. Rebeldes rituais nunca são revolucionários sociais, no fim das contas, tudo o que todos querem é voltar depois da festa à paz da rotina e de suas relações sociais. Vimos aqui como dentro de uma mesma estrutura ritual estão traçados os modos de prática das sequências de desafio-conflito-violência, os seus limites e o seu controle igualmente ritual (Brandão, 1989, p. 134)

O que Balandier (1992, p.54) chama “a inversão”, ou seja, “o processo que permite virar o tempo no avesso, metamorfosear a escassez em abundância, o acabamento em consumo, romper as censuras e as conveniências, em proveito da festa, dar lugar às contestações, dissolvendo-as na irrisão e na diversão coletiva”. Esse inverso se opõe “às ritualizações constrangedoras da semana santa”. O que vem depois do domingo de páscoa, na liturgia católica, é a preparação para a Festa de Pentecostes: “os cinquenta dias entre o Domingo da Ressurreição e o Domingo de Pentecostes sejam celebrados com alegria e exultação, como se fosse um só dia de festa, ou melhor, como um grande domingo” (parágrafo 22 das Normas Universais do Ano Litúrgico) e a festa se faz em referência ao Divino Espírito Santo. Esse tempo litúrgico, no Carmo, não é cerimonioso. O ciclo importante que se inaugura na vila após o domingo da ressurreição é o de julho, da epifania de Nossa Senhora do Carmo, quando iniciam os preparativos para as festas em louvor a padroeira-mãe.

E por findar o *tecer* dos ritos desse tempo, vale destacar que a celebração cristã da páscoa é apontada enquanto vinculada a ritos agrários, como analisou Le Goff (1994, p.18), com relação a ciclos sazonais, ao equinócio de primavera no hemisfério norte, para assegurar a “oferta das colheitas ao senhor”. Também, portanto, um “sacrifício agrário”, “essencialmente objetivo” e com efeitos sobre os sacrificantes (Mauss & Hubert, 2017, p.72). Com isso faço *laçada* para as *linhadas* do *talho* que vem, *ponteando a mais* pelo calendário religioso vivido pelo povo da vila do Carmo.

2.2.3. Louvada Senhora das Brotas e Salve Santa Cruz: agrícola e auxílio

Com Nossa Senhora das Brotas e Santa Cruz *viremos a costura* ao tempo agrário e, com ele, movimentos de auxílios, solidariedades, integração social e mobilização coletiva. O calendário agrícola, isso não é exclusividade da Comunidade do Carmo, apresenta profundas relações com os calendários religiosos. O cotidiano da *lida na terra* fazia com que a natureza e os fenômenos naturais fossem percebidos na lógica da religiosidade e hoje, mesmo *sem terra para lidar* e com trabalhos que são majoritariamente de prestação de serviços ‘*pra fora*’, essa lógica segue operando.

Certos usos e práticas tradicionais hoje não mais são aplicados dada a indisponibilidade de terras e situação de confinamento na pequena vila, no *miolinho das terras da santa* e seus 16 hectares. Porém, ainda constituem referências temporais, embora não sejam mais referências espaciais, sendo mantida a relação entre a comunidade e a natureza mediada pela religiosidade e, especificamente, por *tempos de santos* determinados. Se tudo é obra de Deus, os cuidados da natureza cabem especialmente aos santos – afinal “*é muita coisa pra deus cuidar*” – e assim tudo segue em conexão, ‘*com ou sem a terra para lidar*’, numa forma de relação com o meio que é holística e onde toda ação humana é perpassada por forças superiores, para o bem ou para o mal.

Os conhecimentos ancestrais do plantio e da colheita, as alternâncias de cultivo e de solo, dentre tantas práticas agrícolas configuradas ao longo do tempo e das gerações, conformam um sistema de uso e manejo de recursos que se ajusta às capacidades de produção das áreas e ao potencial de produção das famílias à qualidade da terra, o que e quando plantar, as variações da chuva e da seca, as estações do ano, às fases da lua. São técnicas complexas, oriundas de saberes empíricos e tradicionais, ditados com a participação direta das santidades e ainda marcados pelas atividades religiosas; que seguem firmes na memória, ainda que não sejam mais praticados. *Tricotemos* por algumas dessas ocasiões.

O marco das estações é posto por Nossa Senhora das Brotas. Uma imagem pequena e ‘*muito muito antiga*’, conforme dizem os mais velhos, todos que já conheceram aquela santa daquele jeito, não sabem de onde ela veio. A capela em seu louvor se localiza numa vila que leva o nome abreviado dessa santa – vila das Brotas – área é parte da antiga Fazenda de Nossa Senhora do Carmo, mas hoje pertencente ao Município de Ibiúna/SP. Lá é a *casa da santa*, que compartilha com humanos aparentados aos moradores da Vila do Carmo e que mantêm, por gerações, atividades relacionadas a essa santidade.

É Nossa Senhora das Brotas a regente dos ciclos da chuva e da estiagem. Ela *'visita'* Nossa Senhora do Carmo entre setembro e janeiro e *'fica em sua casa'* entre fevereiro e agosto. Por organizar o fluxo das águas, é referida como *"senhora das águas"*, *"mãe das águas"*, e por isso é também associada à abundância e à fartura: *"Nossa Senhora das Brotas vem para trazer chuva, águas, precisa chover para ter roça, então ela vem pro Carmo e depois ela volta pra casa dela"*.

Há, inclusive, uma oração determinada *"para pedir chuva"* que chama Nossa Senhora das Brotas e pode ser feita em qualquer época do ano que *"esteja seca"*. Pode ser associada, como nos lembra Gonçalves (2020, p.72), às cantigas para pedir chuva, frequentes em celebrações populares, *"vinculadas aos saberes e ao pertencimento daqueles que habitam a terra"*. Outra vez, a prece – aqui em forma de cantiga – como *"fenômeno social"*, permitindo a convergência entre o mito e o rito, *"frases consagradas"* de *"coisas consagradas, ou seja, sociais"* (Mauss, 1979, p.117).

Hoje em dia não tem mais roça que precise da chuva para dar alimentos, mas o povo do Carmo ainda precisa de alimentos que vem de outras fontes, sobretudo do trabalho assalariado. Isso, em vez de afastar Nossa Senhora das Brotas da missão, lhe deu um dever a mais nessa versão adaptada ao espaço reduzido: em janeiro a imagem percorre a vila, de casa em casa para levar prosperidade. A prosperidade é o encargo que compete a Nossa Senhora das Brotas, a chuva e a bonança. Nas casas, depois de recebida a visita da imagem de Nossa Senhora das Brotas, a família deve ofertar um alimento, qualquer que seja mas a predileção é pelas frutas, que deve ser posto para *'dormir'* no sereno e lá deve ficar até se desfazer.

Suas visitas ocorrem a partir do dia 04 de janeiro – após o tríduo a São Benedito – e vão até 24 de janeiro, às vezes percorre mais de uma casa no mesmo dia. Em 24 de janeiro se inicia a novena de Nossa Senhora das Brotas, na capela de Nossa Senhora do Carmo, que se estende até 1º de fevereiro, quando retorna à *sua* capela onde, e em 02 de fevereiro celebra-se o seu dia, com festa e procissão. Dizem que esse dia *'é sempre dia de garoa'*. A imagem retornará à Vila do Carmo em setembro, recebida com festa e com uma novena que ocorre sempre próxima ao dia 21, marcando também o início da primavera.

Nossa Senhora das Brotas tem uma bibliografia escassa e dias de celebração distintos. Na cidade de Brotas/SP, onde é padroeira, celebra-se no dia 03 de maio (Oliveira, 2019), em Piraí do Sul/PR seu dia é 27 de dezembro (Pirehowski, 2016). Já o 02 de fevereiro não aparece como data de celebração em outros locais. No entanto, 02 de fevereiro é dia, noutras localidades e religiões, de louvor a Nossa Senhora dos Navegantes e a Iemanjá, ambas também relacionadas à água. Essas duas santidades não tem festejos na vila do Carmo, apenas *pontuo* a similitude.

Em Portugal, onde originou-se a devoção a Nossa Senhora das Brotas, a homenagem ocorre em 11 de agosto e o milagre teria acontecido na primeira metade do século XV, de modo a “dar origem a um culto de características rurais” (Correia, 2010, p. 227). É posta, no Brasil, como padroeira dos animais e dos campos, dos animais doentes, dos caminhos dos tropeiros (entre Viamão/RS e Sorocaba/SP, município este bastante próximo a São Roque/SP), do gado e do agronegócio (Castro, 2011).

A sua iconografia é um exemplo do regionalismo das iconografias marianas, dado que “seu culto não parece ter suscitado um imaginário relevante. As poucas descrições que chegaram aos nossos dias, embora sejam divergentes nalguns pontos, inspiram-se claramente umas nas outras” (Correia, 2010, p. 228). Merece ser posto que Nossa Senhora das Brotas não é a representação de Nossa Senhora das Grotas, são santidades distintas.

Enquanto Nossa Senhora das Brotas administra as chuvas, são as celebrações à Santa Cruz no mês de maio a gerenciar os intervalos entre colheita e plantio. Em suas honras, honra-se a terra, pois é ela que fornece alimento por intermédio de um poder superior, fazendo com que a retribuição, a Deus e à terra, seja uma consequência. O fogo também é elemento notável dessa ocasião, sempre marcada por fogueiras. De forma análoga à Nossa Senhora das Brotas, Santa Cruz não foi afastada de sua missão pelo fato de não mais haver terras pra plantar e colher. A ela agregaram mais obrigações, também pautadas na ideia de prosperidade.

Segundo Gusmão (1995) a festa em louvor a santa cruz tem diversos nomes e ocorre por todo o Brasil: como festa da santíssima trindade sendo comemorada no segundo domingo de Pentecostes, no caso do quilombo do Campinho/RJ também ocorre no dia três de maio, com rezas e cânticos à cruz dos mortos. Bandeira (1988) a vê em Vila Bela dos Pretos com o nome de Três Pessoas e que, se não celebrada, acarretaria catástrofes à comunidade, que também é quilombola. Brandão (1981, p.10) indica a existência de um ciclo de atividades em louvor a santa cruz no interior de São Paulo, “passar uma noite inteira dançando diante de cruzeiros devocionais. A alegre dança alterna momentos de piedade com outros de alegria e galanteria”.

No Carmo, também esse evento sofreu adaptações ao longo do tempo e diante da realidade territorial vivida. Hoje a festança de Santa Cruz ainda acontece em *sua capelinha*, na Serrinha do Carmo, um bairro de São Roque, que outrora foi parte da fazenda de Nossa Senhora do Carmo e era um território contíguo ao espaço da atual vila. Considerada uma atividade *pagã*, ocorre no quintal da casa de Seu Donato, neto do escravizado Henrique, e sua esposa Malvina do Carmo, neta da

escravizada Aurélia. O casal conta, com orgulho, que seu terreno, mesmo que diminuído, é um dos poucos que *'sobrou'*. Ou seja, Santa Cruz é a única santidade que não fora expropriada (conforme será pormenorizado no *retalho-capítulo terceiro*).

A celebração tem início às seis horas da manhã do sábado posterior ao dia 03 de maio, com a reza da alvorada e queima de fogos. Outrora ocorria no próprio dia 03, porém hoje em dia deve acontecer no final de semana para assegurar maior participação, já que a maioria trabalha *'pra fora'*. No almoço, uma sopa de frango é servida a todos os presentes. Às seis horas da tarde, novas rezas e uma pequena procissão, acendida a fogueira. Depois, antigamente eram leilões de frangos, frutas, verduras – enfim, de tudo que era produzido – hoje são os bingos. Entoados *'vivas a santa cruz'* durante todo o dia, outrora tinha *baila* a noite com samba de bumba e rimação, o que é lembrado saudosamente pelos mais antigos: era coreografado seguindo cânticos específicos que hoje são postos nas ladainhas desse dia: *'deus nos salve, ò santa cruz, no céu de divina luz'*.

A Cruz é enfeitada pela família que oferece o evento mas, no dia da festa, os convidados podem acrescentar adereços aos pés da cruz, em geral flores e frutas. Podem, também, trazer suas próprias cruces adornadas. As mexericas, vale dizer, só podem ser consumidas após os festejos a Santa Cruz, que também padreia plantações e criações. A Santa Cruz, no Carmo de antigamente, era momento de agradecimento às santidades pelas atividades agrícolas realizadas no ciclo anterior e de pedidos pelo ciclo que se iniciaria. Nela, inter-relacionam-se tempos e espaços, representa um dos modos pelos quais as atividades se ajustam ao ciclo litúrgico e ciclo natural e, ao mesmo tempo, são momentos de sociabilidade e de coesão social.

*Alongando um ponto*¹⁷⁴, importa destacar que tanto no passado quanto no presente, essa ocasião é marcada pela comilança e pela gratuidade, ao contrário das demais festas, onde há comilança mas não gratuidade. Na Santa Cruz de outrora era a distribuição dos excedentes da colheita aos humanos, como forma de gratidão às santidades, como um momento de exceção e de ruptura que diverge do resto do ano, quando os excessos são controlados como meio de subsistência. Na Santa Cruz de hoje, a maior parte do que é servido é comprado, no entanto segue o vínculo da doação como agradecimento através dos irmãos humanos que comerão.

Como um potlatch (Mauss, 2003), a festa de Santa Cruz é um ritual simbólico, cultural e histórico, também remete ao dar, ofertar bens e distribuí-los. É possível compreender também tais doações como sacrifícios por parte do doador, considerando que o que se destina à comilança de todos seria para subsistência da sua própria família. O ritual do potlatch propriamente dito envolvia

¹⁷⁴ Alongar um ponto, no trico, é “enrolar o fio varias vezes em volta da agulha direita antes de introduzi-la no ponto que vai ser tricotado. Na carreira seguinte, o comprimento duplo ou triplo do fio enrolado alongará o ponto na mesma proporção” ((Manual Mon tricot, 1991, p.04).

várias tribos (tal como aqui vemos envolvidas várias famílias do Carmo), que acumulavam bens em dada estação do ano para distribuir na época seguinte, enquanto sinais de prestígios: quanto maior o dispêndio, maior o reconhecimento social do doador. No potlatch ou na Santa Cruz, segue tudo se misturando “emaranhado inextricável de ritos, benefícios jurídicos e econômicos, estabelecimento de posições” (Mauss, 2003, p.212).

Com a alteração dos modos de viver e o confinamento territorial, a festa de Santa Cruz, da mesma forma que a de Nossa Senhora das Brotas, afastaram-se da função agrária, mas isso não as fez perder vitalidade; ao contrário, ganharam a conotação da fartura e prosperidade aplicada a qualquer tipo de trabalho, adaptando as atividades agrícolas às atuais atividades laborais. E além de Nossa Senhora das Brotas e de Santa Cruz, outras santidades são convocadas pontualmente para colaborar com as plantações, criações e com as noções de prosperidade e, nessa adaptação nos dias de hoje, também santidades são convocadas para pedidos de emprego. Alguns desses *chamados* geram promessas que, quando atendidas, geram novos festejos.

São José e São Bento são comumente *chamados* para fazer chover, enquanto Santa Clara e Santa Luzia *chamadas* para fazer parar de chover. Em caso de pragas, o invocado preferencial é São Sebastião e, especificamente, se o problema for com animais peçonhentos, demanda-se a São Bento. Hoje em dia, Santo Expedito tem assumido a importante função de ser chamado às atividades do mercado de trabalho, junto de Santa Rita de Cássia e São Judas Tadeu.

Ainda sobre a participação das santidades no cotidiano, noutros tempos, famílias se uniam também em dias determinados que dedicavam a alguma santidade, *chamada* para acompanhar na limpeza do terreno e/ou o plantio, como que sacralizando-o. Quando narram tais eventos, frequentemente o fazem em correlação a outro fenômeno. Destacam as *turmas* se uniam em torno daquele que *‘precisava de uma mão’*, em mutirões para plantar, colher, limpar, para qualquer serviço necessário, unindo – outra vez – o calendário agrícola, o religioso e a sociabilidade e ritualizando o próprio trabalho. São referidos também como *ajutórios*, e marcado o fato de que embora as reuniões estivessem relacionadas a atividade-fim, o fim não era estritamente esse, era a atividade-meio que mais importava: união, partilha e festa.

Era trabalho e diversão, lembrados os momentos de competição entre as *turmas* que se formavam: as frentes de trabalho, que disputavam entre si diante *a ligeireza de cada uma*. *O pós mutirão*, a festa que congregava todos que dele participaram, era fornecida pelo *dono do serviço*. Os mutirões para construção das casas também são notáveis na memória e, embora se reconheça que as

casas de hoje são melhores, se lamenta que os jovens não viveram os momentos de *barreada* das casas de pau a pique:

“as casas eram tudo de pau a pique e barrear casa era festa. Amassar barro, tudo no mutirão. Dai o dono da casa tinha que festar, dar uma pinguinha, uma comida, tinha até baile”.

Puxo outro ponto e observo ainda que, embora fosse opcional participar dos mutirões o ideal era fazê-lo para garantir que os outros também ajudem quando precisar. Pois o *avesso* de um serviço aparentemente voluntário como esse tem caráter obrigatório justamente pela força moral que carrega em si, esta que pode ser definida como um sinônimo de *generosidade*. Essa *troca de trabalho por trabalho* tem o sentido daquilo que entendem como *companheirismo*, conformando um *ciclo de companheiros* que se forma com base na confiança, o que nos leva a gestão e ao uso dos recursos a uma estrutura de reciprocidades que são coletivas e compartilhadas:

“não era obrigado a participar não mas era bom, tinha festa (risos) e é como se diz, uma mão lava a outra e a gente nunca sabe quando é que a gente dá a mão ou precisa de outra mão né?”.

Pelos ajutórios e mutirões perpassam rituais e sistemas de costumes tradicionais que asseguram um sistema de obrigações mútuas manifestado por regras morais, de honra e de redistribuição de bens ou serviços, com o condão de obrigar os participantes desses eventos. Já ensinou Mauss (2003, p.223) que “recusar doar, deixar de convidar, como recusar aceitar equivalem a declarar uma guerra, é recusar a aliança e a comunhão” que, no caso do Carmo, ocorria entre as famílias, suas roças e moradias.

Como numa *amostra de trico*, essas práticas do povo do Carmo permitem-nos *medir* elementos para pensar a família, o trabalho e a divisão do trabalho, as formas de ajuda mútua, as atividades *a meia, a terça ou a quarta*, as crenças, as regras, seja a de comer mexerica somente depois de louvar a santa cruz ou as tantas estratégias para impedir as travessuras do saci na roça. Todo esse fluxo de outrora a envolver roças, famílias e moradas conformavam um espaço-tempo com diversas funções para muito além da primeira de produzir alimentos.

Enquanto espaço social, de comunhão, proporcionava sustento e, como uma extensão, relações com as santidades e com as demais famílias, em cerimônias coletivas então portadoras de gratuidade aparente, com obrigatoriedade subsumida: outro *dom* (Mauss, 2003), o dom da *demão* conforme também se diz sobre o mutirão na forma de serviços trocados entre pessoas, não necessariamente em grupos. Pós mutirão, outro dom, o dos festejos, são sempre memorados em sua

alegria e fartura. Brandão (2007) classifica como as “festas de trabalho”, “trabalho-com-ritual” cuja marca é o “clima de trocas de afetos, saberes, sentidos, serviços e sociabilidade”.

Uma ação produtiva, mas entretecida de um clima socioafetivo que faz interagirem as duas dimensões do duro labor cotidiano. Uma relação de ‘coisas através de pessoas’ regida em outros momentos por princípios produtivos de eficácia, e dirigida ao estrito cumprimento de tarefas, torna-se uma relação entre ‘pessoas através de coisas’. Torna-se um cenário de atos práticos entretecidos com gestos simbólicos, em que as regras do trabalho produtivo mesclam-se com as de uma convivência gratuita e generosa. Situações nas quais atos utilitários de produção de bens misturam-se com gestos afetivos de criação de afetos e sentidos, através não tanto do que se produz – colchas de algodão rústico – mas através do como se cria o que se produz: uma relação de trocas de que resulta também uma colcha de algodão (Brandão, 2007, p.48).

Lembradas as roças como *muitas* e como *vistasas*, ainda existem em toda sua produtividade na memória dos mais velhos, na relação com o calendário agrícola, na dependência da vontade das santidades para se ter ou não uma boa colheita. Esse tempo é lembrado como o *tempo da fartura*, quando *não faltava nada*. ‘*A gente não tinha dinheiro mas tinha de tudo*’. Produziam para si e também vendiam *para fora*, trocavam produtos internamente, faziam empréstimos, favores, doações: “*naquele tempo se plantava e se colhia de um tudo, era feijão, arroz, cana-de-açúcar, a gente fazia açúcar, e tinha muito milho, e batata-doce*”, conta dona Ermelinda, “*só veio a fome quando veio o dinheiro*”. E Seu Donato: “*aquele tempo era tempo de fartura. A gente tinha tudo, tudo de comer, e não era pouco não, a gente trocava, dava se tinha alguém passando necessidade, da turma nossa ninguém passava necessidade*”.

São circunstâncias que envolvem mais do que relações econômicas, remetem a padrões culturais. Assim, num caráter sistêmico, social e coletivo, pelas atividades produtivas e santidades a ela relacionadas, consolidavam relações entre os grupos familiares nas roças; roças que eram familiares, *roça de família* e, por extensão, eram *roças de santo*. Conta dona Malvina: “*a gente lavava roupa no ribeirão, ia a mulherada toda, mas a gente ia pra roça também. Não separava homem e mulher na hora de ir pra roça, porque a roça era da família e a família inteira trabalhava*”. Nesse universo intrincavam, uma vez mais, tempo, espaço, famílias, relações sociais e religiosidade.

Embora sem as roças, ainda na década de 1990 no Carmo tinha ‘*muito mutirão para barrear as casas*’. Com auxílio do projeto “*construção em mutirão*” da Mariópolis/Movimento dos Fokolares, todas as casas de pau a pique foram gradativamente sendo substituídas por casas de alvenaria, também construídas pelo sistema de mutirão. Com o passar do tempo, vieram as cercas e os muros entre as casas, que cerceavam também os mutirões, até que eles deixaram de existir: não há mais casas a barrear, nem plantações a fazer, a colher, a partilhar.

Restam, porém, as atividades religiosas, nas quais a prática do mutirão pode permanecer e a ajuda mútua segue, entre pessoas/famílias e destas com as santidades na organização dos festejos e rezas. Pois os *ajutórios* não são somente formas de cooperação entre os humanos, é uma relação de solidariedade e de sociabilidade na qual as santidades estão também envolvidas, onde a relação social vale mais do que a prestação material. A coisa partilhada não é o fundamento, mas é o ato de partilhar: “na estrutura de compartilhamento, o fazer em conjunto, cria um sentimento de coletivo, de grupo”, onde estão intrincados laços simbólicos e sociais, o que diferenciada de trocas simples, configura-se como uma transação econômica mas não utilitarista, os *ajutórios* configuram “uma produção de valores sociais e simbólicos” (Sabourin, 2011, p. 37 e 39).

E nessa *prega* pensemos como a troca-devolução é esperada mas não apenas por aquele que foi ajudado, dado que se torna uma obrigação para com o santo. Hoje, mesmo sem os grandes mutirões para plantar, colher ou barrear, as relações de reciprocidade estão mantidas e seguem, ainda, perpassadas pelas santidades e se concretizam, sobretudo, nas celebrações religiosas. Ainda que não existam mais dispositivos de gestão partilhada dos recursos naturais, as relações de compartilhamento estabelecidas no contexto da religiosidade contribuem para produzir sentimentos de confiança, solidariedade e respeito.

Os valores de outrora, as forças morais do companheirismo e da generosidade, seguem em *grafting*¹⁷⁵ nas relações de devoção/obrigação que permitem, ainda que em condições precárias, a permanência nas terras no Carmo de hoje. Atualmente, a maior parte dos moradores da vila trabalha ‘*pra fora*’, não há como trabalhar ‘*pra dentro*’ numa área de 16 hectares que já tem mais de mil moradas. Mesmo assim os calendários agrícola e religioso seguem vinculados, numa ligação operante num cotidiano que não mais se planta.

A lógica permanece: a garantia de um novo ciclo de abundância, de fartura, que *nada nos falte*, que não haja privação, o que é assegurado pelas celebrações de agradecimentos e pedidos de proteção. As temporalidades das celebrações religiosas ainda carregam a sazonalidade de atividades agrárias, conforme nos mostraram Nossa Senhora das Brotas e Santa Cruz, e desencadeiam sociabilidades, motivadas para garantia de proteção divina e movidas pelo companheirismo e pela solidariedade no *miolinho das terras da santa*.

175 Grafting é um método de unir dois pedaços de trico com uma carreira de pontos refeitos usando uma agulha de tapeçaria e formando uma costura invisível (Manual Mon tricot, 1991, p.13).

2.2.4. Ora viva São Gonçalo: cantos, danças e condutas

As danças, segundo a bibliografia relacionada ao catolicismo popular, são elementos quase que obrigatórios de tão frequentes. Mello e Souza (2002, p.132) observa que “a combinação de ritos religiosos e danças ditas profanas é o padrão da maioria das festas religiosas populares brasileiras” e Amaral (1998, p. 72) conclui que “a presença de danças profanas nas festas religiosas surge como resquício da catequese jesuítica”. No Carmo, porém, as danças no contexto de festas religiosas hoje em dia ocorrem apenas uma ocasião: nas festas de São Gonçalo ou, nos termos locais, “*no São Gonçalo*”. São como um momento de suspensão das atividades. *Um dia fora do tempo é esse tal de São Gonçalo*, que *varam madrugada*, é o “povo em festa, em dança, em reza” (Brandão, 1981, p.10).

Os *São Gonçalos* podem ocorrer em qualquer época do ano, exceto durante a quaresma porque “*tem dança, e na quaresma não pode dançar*”; acontecem nos quintais, chamados de “*terreiros*”: ‘*onde vai a ser a festança?*’, ‘*no terreiro de fulano*’. Podem ser de dois tipos: “*de promessa*” ou “*de família*”. No primeiro caso é em virtude de graça alcançada, no segundo caso é a família que firma esse compromisso com a santidade, ao longo de gerações, e assim a festa acontece em memória aos antepassados, que fizeram a promessa inicial e que, na maior parte das vezes, não é lembrada. O conteúdo da graça inicial obtida não é relevante, e sim a obtenção da graça.

Em todas as ocasiões é o *dono da festa* que oferece café, lanches e canja durante a madrugada e, em geral, conta com auxílios financeiros e manuais da comunidade para proporcionar o banquete. No café da manhã aparecem alguns que não estiveram nas danças da madrugada, sobretudo os mais idosos, a festa termina na hora do almoço, quando mais canja é servida aos presentes ou, quando as condições financeiras são mais favoráveis, um churrasco embala a tarde do domingo.

A devoção a São Gonçalo e as festas em sua homenagem ocorrem em diversas partes do país e sua origem remete à Portugal no século XV, embora tenha sido proibida pela Igreja Católica no século XVIII (Queiroz, 1968; Brandão, 1989). Assumindo formas distintas em suas diversas manifestações, se trata basicamente de uma dança coreográfica intercalada de momentos de oração e de sapateados, acompanhada pelo som de violas, violões e pandeiros.

Os variados tipos de dança de São Gonçalo ilustram a diversidade que nos estamos referindo. (...) enquanto no norte da Bahia é realizada por duas fileiras de dançadeiras que dançam cantando diante do altar, cada fileira tendo a testa dois músicos, enquanto no interior do Estado de São Paulo uma fileira de mulheres dança de par com uma fileira de homens, no estado do Goiás somente danças homens em duas fileiras. A coreografia é um pouco diferente também, as evoluções das fileiras dançantes não são as mesmas nas mais diversas regiões (Queiroz, 1968, p.109).

Não pretendo prolongar-me nas diversas etnografias sobre esta festa, passemos a forma como se apresenta no Carmo, após uma referência à teorização.

O Ciclo de São Gonçalo talvez tenha sido o mais carregado de situações essencialmente religiosas. Em nenhuma outra situação participei de tantos momentos de rezas e de danças votivas. Quase todas as danças onde estive, na cidade ou em áreas camponesas no alto de serras, eram para o cumprimento de promessas feitas por «alma», por promesseiros falecidos que deixaram para descendentes ou parentes colaterais a obrigação de tornar «cumpre» a dívida com o santo (Brandão, 1981, p.10).

No Carmo, seja *de promessa* ou *de família*, a festa de São Gonçalo se inicia com a reza de um terço a meia-noite e, em seguida, um bailado até o meio-dia, quando finda com a reza de outro terço. Vem o almoço, momento de confraternizar, principalmente com aqueles mais idosos que não passaram a noite na baila. Hoje em dia, devido as jornadas de trabalho, as festas ocorrem aos finais de semana, mas noutros tempos eram em qualquer dia da semana.

É montado um altar para a imagem de São Gonçalo que o compartilha, na abertura e no encerramento da festa, com o *santo da casa* de quem oferece a festa. Os *santos da casa* ainda nos darão muitos *pontos a coser* no próximo *capítulo-retalho*, por ora *pontuemos* que cada família tem um santo e esse *santo da família* é também o *santo da casa*. Quando iniciam as danças, o *santo da casa* (que nos casos etnografados eram Nossa Senhora Aparecida e São Sebastião) é retirado e só retorna para *fechar os trabalhos*, porque somente São Gonçalo pode presidir as danças e as músicas. Do contrário, seria um desrespeito. E então, na presença de São Gonçalo rezam o terço, uma oração ao santo homenageado entremeada com pai nosso e ave-maria, credo e santa rainha.

Os violeiros já estão se preparando na frente do altar, junto deles aqueles responsáveis pelos pandeiros – que são chamados de adufos pelos mais velhos. O bailado é conduzido por um grupo específico e prestigiado: os violeiros de São Gonçalo (figura 108). Grupo de notoriedade, convidado a tocar em festas por toda a região. Esse ofício é passado de pai para filho, sem poder precisar quantas gerações o praticam no Carmo (figura 109).



Figura 108: violeiros de São Gonçalo, campo, 2010
Figura 109: crianças participando da dança de São Gonçalo, campo, 2010

Cantam 40 versos recitados a cada volta e nunca são repetidos. O primeiro verso denota que meia noite é a hora de Deus e por isso devem começar em ponto: “*na hora de deus começo, pai, filho e espírito santo, ora viva ora viva São Gonçalo*”. Seu Alceu me explica que é somente a partir da meia noite que o Santo pode ‘*descer [do céu], e aproveitar sua festança*’. O verso seguinte lembra da importância do benzimento: “*vamos se benzer primeiro pra livrar de zombarias, ora viva ora viva são Gonçalo*”.

E seguem, louvando a Santa Cruz, “*são Gonçalo me ensinou o Pai Nosso e a Ave-Maria*”, vem o canto aos anjos, canto do Pai Nosso e Ave-Maria, canto do creio, canto de Nossa Senhora do Carmo, “*nossa senhora do Carmo tem o seu jardim de flores, ora viva ora viva São Gonçalo*”, intercaladas com menções ao pai nosso, ave-maria e em louvor ao *Santo da Casa*. Seguem sempre em versos, acompanhados por palmas e batidas de pé no chão, vão e vem histórias de santos, passagens da bíblia, com o rogo a “*Deus nosso sinhô*” e “*ora viva, ora viva São Gonçalo*” (figura 110 e 111).



Figura 110: momento das palmas, festa de São Gonçalo, 2010
Figura 111: momento de tocar, festa de São Gonçalo, 2010

A coreografia tem uma sequência própria. Formam duas filas, a esquerda é a fila das mulheres, e à direita ficam os homens, que dançam entre si (figura 112). Os músicos ficam a frente das filas, pelo menos um violeiro e um adufeiro, os que dançam sempre o fazem de frente ao altar: nunca podem dar as costas ao altar porque “*tem que manter a vigilância*” (figura 113). As danças são divididas por ‘*voltas ao terreiro*’ e quem dança não poderá sair da baila antes que encerrada a

'volta', ou terá dores nas pernas nos dias seguintes. Confesso que apenas acompanhei as festanças sem nunca ter entrado na dança, sabendo dos meus limitados dotes dançantes não conseguiria completar uma 'volta' e, certamente, minhas pernas iam doer nos próximos dias.



Figura 112: duas filas da dança sendo formadas, festa de São Gonçalo, 2010



Figura 113: músicos que ficam a frente da fila, não podem dar as costas ao altar, São Gonçalo, campo, 2010

Ao todo são *três voltas ao terreiro*, marcadas por idas e vindas em direção ao altar, cada uma seguindo um trajeto distinto. Cada volta tem duração de três a quatro horas. O violeiro mestre orienta a dança, dá a linha do coreografado em versos. Nos intervalos entre uma volta e outra, cafezinho, bolacha e bolo de fubá à disposição, também uma pinguinha. Ao final, vem a mizura e, em determinadas condições, depois dela tem o caruru. Aqui importa *pôr em relevo* a única – e relevante – distinção do ritual quando a festa é de promessa ou é festa de família, ou melhor, quando o promesseiro está vivo ou não. Deixo que Dona Cida (*in memoriam*) nos explique:

“esse São Gonçalo de setembro que foi agora foi de promessa então foi mais longo, teve a mizura e o caruru, mas agora em outubro vai ter outra, que é de família, é de morto, então não pode ter”.

A *mizura do final* é dançada por somente dois pares, em geral são da família que oferece a festa, com entradas e saídas pela esquerda e pela direita, em movimentos de saudação a São Gonçalo. A palavra *mizura* é algo inerente à natureza ou visagens, “também pode ser entendido como uma aparição, sons de outros seres não identificáveis, mas basicamente, pode ter várias formas, nomes e intenções” (Gomes, 2018, p.15), ou ainda como um *acordo* realizado entre um humano e um ser encantado que seria “dono do lugar” (Leite, 2014). Brandão (1979, p.224) analisou, em Itapira/SP, o que chamou de “santas mezuraz”, definindo como “reverências diante do altar que os devotos devem fazer, dois a dois, dançando e sapateando até que todos tenham cumprido o gesto”.

Nas Festas de São Gonçalo quando o *promesseiro* é vivo, após a *mizura* vem a dança do *caruru* ou do *cururu*, quando voltam todos os dançarinos e podem participar também aqueles que não bailaram no decorrer da madrugada. Não acompanhei nenhuma festa cujo promesseiro estivesse vivo, de modo que não pude etnografar esse evento específico. Segundo os interlocutores, no momento do *caruru*, lenços coloridos são sacudidos por quem dança e também por quem assiste, como em sinal de despedida. Também podem ser fitas coloridas que as mulheres passam ao redor da cintura e os homens ao redor do pescoço.

Os relatos desse evento – *caruru* ou *cururu* – diferem do que observei na bibliografia. Bastide (1971, p.170) viu como justas literárias de origem jesuítica, “a fim de disseminar mais facilmente o ensinamento da religião às massas índias ou mestiças”, rimas com temas bíblicos que “fez do cantor um pregador leigo (...) sempre começa por uma saudação aos santos e a Jesus”. A descrição do autor mais se assemelha à festa de São Gonçalo tal como realizada no Carmo, não ao momento do *caruru*.

Brandão (1989, p.20) encontrou a dança do *cururu* para São João e nos festejos aos santos negros, “que sua forma completa envolvem sempre ternos, bandas ou guardas de congos, moçambiques, catupés ou vilões, sujeitos guerreiros de dança e cortejo”. Indica o *cururu* como sendo a última das três voltas, quando violeiros mudam os ritmos, com versos dirigidos especificamente a São Gonçalo, “*bom dia meu São Gonçalo, como vai? Como passou?*”, sendo uma volta mais demorada e solene. Segundo o autor, esse evento ocorre quando o promesseiro está morto, ao contrário do Carmo e, ao final do *cururu* “repetem orações de graças e de pedidos de misericórdia e descanso eterno para o morto, em memória e para a salvação de quem se rezou, comeu, festou, cantou e dançou uma noite inteira”.

O *cururu* do Carmo mais se parece com um evento regional mato-grossense, também de origem africana e descrita como “uma dança arrodada, formada por cantadores e tocadores de frente para o altar. Tocam e cantam em versos, num movimento de entrelaçar as pernas e revoltar os corpos batendo os pés, giram ritmadamente da esquerda para a direita” (Ferreira, 2016, p.09-10) que também ocorre em festas para santo: “pode ser Santo Antônio, São Pedro, Senhor Divino, São Benedito, qualquer um. É o santo da devoção do dono da casa que comemora sua data todos os anos” (Ramos & Drumond, 1978, p.12 *apud* Ferreira, 2016, p.11).

De acordo com Queiroz (1958), os pedidos a São Gonçalo se referem à cura de doenças ou pedidos de casamentos, para Cascudo (1999) São Gonçalo é chamado para corrigir comportamentos desregrados, enquanto para Vendramini (1976) São Gonçalo veio fazer uma entrega ao mundo dos homens e, quando chegou, encontrou uma festa, ofereceu-se para tocar sua viola, o que ocorreu até

o meio dia. Embora divergentes as famas de São Gonçalo, uma delas sempre é posta: a de festeiro e de milagreiro, a “habilidade do santo em realizar milagres (...) hoje é um grande generalista do milagre, capaz de resolver todos os tipos de problema a que os devotos recorram” (Carvalho e Silva, 2018, p.31).

No Carmo, a história de São Gonçalo é relatada pelo músico, membro da Banda Santa Teresinha, nascido cego, o que nunca lhe impediu de exercer sua paixão por tocar violão. Seu Alceu conta que o santo começou a tocar sozinho para atrair moças que iam a um baile promovido pelo “outro”, “velho”, “dito cujo”, referindo-se ao “coisa ruim”, o diabo, cujo nome não poderia ser dito naquele momento: na festa de São Gonçalo. Segundo seu Alceu, no primeiro dia, São Gonçalo tocou e atraiu apenas uma moça, mas nos dias seguintes vieram também as outras que, portanto, foram salvas das tentações do baile que é, segundo seu Alceu, “*muito diferente da dança*”, porque “*no baile do bicho ruim a pessoa se atira sem medidas*”, enquanto que na dança do Santo “*deve se portar com todo o respeito*”. Ou seja, mesmo que bailando, isso é feito segundo regras da obediência e da gentileza.

Vemos que os São Gonçalo, embora festas, são reuniões votivas e isso acarreta a conduta e os gestos, sempre no sentido de cumprir uma obrigação, que é o voto. É preciso pedir licença para entrar e para sair da dança, as palmas e as batidas dos pé são para “*alegrar São Gonçalo*”, sem nunca dar-lhe as costas, é uma dança de devoção e, uma vez alegre, São Gonçalo retribui. Temos aqui, por cantos e sapateados, mais elementos para pensar o “impacto dos sistemas religiosos sobre sistemas sociais (e sobre sistemas de personalidade)”, ritos que “ensinam” sobre padrões sociais, “tipos de disposições e motivações que caracterizam um homem”, tendo a religião como sistema cultural (Geertz, 2011, p.89).

E assim são os finais de semana que recebem São Gonçalo e seus tocadores, levando o povo a bailar *noite afora e adentro*, numa percepção temporal distinta, não ordinária. São tempos de exceção dos padrões convencionais, ainda que sigam as normas socialmente válidas, todos tem conhecimento de códigos de condutas, mas é possível extravasar, ainda que dentro delas. São ‘*dias fora do tempo*’, mas sempre lembrando o que diz um dos versos cantados: “*você que dance com muito respeito pra promessa ficar de aceito*”.

2.2.2. “a gente é gente de festa”: celebrações religiosas e temporalidades sociais

As Normas Universais do Ano Litúrgico, estabelecidas no contexto reformatório da Igreja Católica na década de 1960, as quais já pontuamos no *quilt* anterior, regulamentam também as celebrações do Calendário Romano Geral. Preveem as “solenidades, festas e memórias”, todas são celebrações, mas se distinguem por graus de relevância que o próprio documento lhes atribui: solenidades são os dias mais importantes e a celebração delas se inicia na véspera (as duas maiores solenidade – natal e páscoa – tem celebrações que se prolongam por oito dias seguidos); as festas são celebradas ao longo do dia; as memórias são celebradas junto aos eventos da Igreja que já ocorreriam normalmente naquele mesmo dia.

Nessa regulamentação, “o calendário e as celebrações que nele devem ser inscritas” dividem-se em quatro: a. As festas da Virgem e dos Santos; b. Os domingos e Festas do Senhor; c. A quaresma; d. As festas dos Santos. Na ocasião do Concílio do Vaticano II foi diminuído o número de solenidades obrigatórias, ou melhor, reduzido o rol do que chama de “santos de importância universal”, aqueles cuja celebração é compulsória. Em 1969, alterações foram novamente postas, limitando ainda mais os dias de comemoração e de festividades à Virgem e aos Santos. Com a palavra vossa santidade o Papa Paulo VI, segundo a carta apostólica na qual aprova as novas normas do ano litúrgico:

Os nomes de alguns Santos foram retirados do Calendário Geral e permitiu-se que a memória de outros fosse celebrada facultativamente e se lhes prestasse o devido culto somente nas regiões em que viveram. (...) Muitas destas festas sejam deixadas à celebração de cada Igreja local, nação ou família religiosa, estendendo-se somente à Igreja universal as festas que comemoram Santos de importância verdadeiramente universal.

As celebrações contidas no calendário romano geral, segundo Araújo (2007), podem ser postas em dois grupos: as festas do senhor (aquelas que remetem aos acontecimentos da vida de Cristo, datas fixas e móveis) e os dias comemorativos aos santos (em geral são fixas). Nesse arranjo, as celebrações em devoção a Nossa Senhora, de acordo com o autor, estão ora dentre as festas do senhor, ora dentre dias de santos, mas não chegam a configurar como um terceiro grupo. Souza (2013, p.37-38) indica como as principais ocasiões festivas o ciclo do natal, semana santa e festas juninas, tendo no natal o “centro do calendário católico formando um polo antitético com a semana santa”. Já Pessoa (2007) considera cinco ciclos festivos no catolicismo brasileiro: as festas dos santos-reis, carnavalescas, juninas, de trabalho e de afrodescendência.

No Carmo, embora possa existir algum grau de coincidência com essas classificações, tais formas de organização não se mostram profícuas por não contemplarem muitas das especificidades.

Façamos nelas alguns *pontos de entremeio*. No Carmo, é inegável a crença no poder de Deus e presentes as celebrações a Jesus, mas o tempo revivido ciclicamente reafirma é a autoridade de Nossa Senhora do Carmo. O ano litúrgico é operacionalizado doutro modo: também em dois grandes ciclos, não Natal e na Páscoa como centrais e antitéticos, mas nas celebrações de Nossa Senhora do Carmo e Nossa Senhora da Conceição como primordiais e complementares, conforme *talhamos* anteriormente: *a epifania e o advento*.

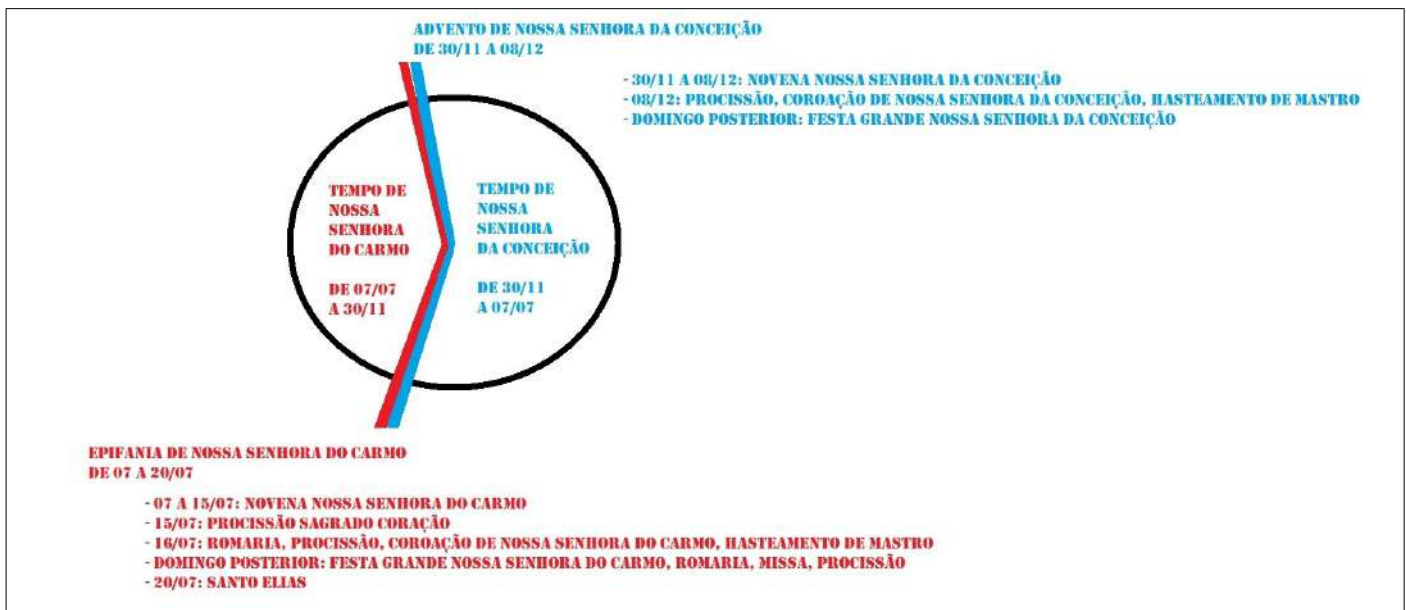


Figura 114: calendário religioso do Carmo, com seus dois grandes tempos, elaboração da autora.

Segundo a classificação litúrgica, as festas à Virgem, no calendário romano geral, são apenas 12 obrigatórias: Nossa Senhora de Lourdes, em 11/02; Nossa Senhora da Visitação, em 31/05; Imaculado Coração da Virgem Maria, no sábado após o 2º domingo de Pentecostes; Nossa Senhora do Carmo, em 16/07; Assunção de Nossa Senhora, em 15/08; Nossa Senhora Rainha em 22/08; Natividade de Nossa Senhora, em 08/09; Nossa Senhora das Dores, em 15/09; Nossa Senhora do Rosário, em 07/10; Nossa Senhora Aparecida, em 12/10; Nossa Senhora da Conceição, em 08/12; Nossa Senhora de Guadalupe, em 12/12. Essas celebrações se distribuem, no calendário litúrgico, pelos dois ciclos – natal e páscoa – e pelos dois acíclicos.

Já no Carmo, conforme *pespontamos*, os dois grandes ciclos são regidos por Nossa Senhora do Carmo e Nossa Senhora da Conceição, dentro deles os tempos que novamente são guiados pela mãe de Jesus: Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Graças, representam *pontos de caseado* nas festanças ao longo do ano e em nosso *calendário religioso bordado em círculo*. Das 12

festividades obrigatórias à Virgem na liturgia, temos no Carmo a celebração a quatro delas (Tabela 02).

CALENDÁRIO LITÚRGICO IGREJA	CALENDÁRIO CARMO
Nossa Senhora de Lourdes, em 11/02;	Não é celebrada, porém celebra-se Nossa Senhora das Brotas, em 02/02
Nossa Senhora da Visitação, em 31/05;	Não é celebrada, porém todo o mês de maio é dedicada à celebração de Nossa Senhora das Graças
Imaculado Coração da Virgem Maria, no sábado após o 2º domingo de Pentecostes;	Não é celebrada
Nossa Senhora do Carmo, em 16/07;	É celebrada
Assunção de Nossa Senhora, em 15/08;	Não é celebrada, não acontecem atividades religiosas no mês de agosto
Nossa Senhora Rainha em 22/08;	Não é celebrada, não acontecem atividades religiosas no mês de agosto
Natividade de Nossa Senhora, em 08/09;	Não é celebrada, porém em setembro celebra-se Nossa Senhora das Brotas
Nossa Senhora das Dores, em 15/09;	Não é celebrada, porém em setembro celebra-se Nossa Senhora das Brotas
Nossa Senhora do Rosário, em 07/10;	É celebrada
Nossa Senhora Aparecida, em 12/10;	É celebrada
Nossa Senhora da Conceição, em 08/12;	É celebrada
Nossa Senhora de Guadalupe, em 12/12.	Não é celebrada

Tabela 02: comparativo de celebrações a virgem maria segundo o calendário litúrgico oficial da igreja e o calendário da vila do Carmo, elaboração da autora

Se, nas normas universais do ano litúrgico, há quatro “tempos fortes” – quaresma, páscoa, advento e natal – no Carmo são também quatro tempos privilegiados, mas regrados pela Virgem. Temos, portanto, como categoria mais significativa as celebrações em louvor às Nossas Senhoras, esse é um grupo celebracional relevante, majoritário, inclusive regulando os demais (figura 115).



Figura 115: calendário religioso do Carmo, elaboração da autora.

Noutros termos, outra vez seguindo o modelo dos círculos concêntricos, dentro dos dois grandes ciclos temos os tempos pontuais: em maio Nossa Senhora das Graças e em outubro Nossa Senhora do Rosário. Formam-se, portanto, os quatro vértices da vida temporal e social (figura 116), com as quatro santas *'de peso'*: Nossa Senhora do Carmo, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Graças e Nossa Senhora do Rosário, as mesmas que ocupam o interior da capela (figuras 117, 118, 119).

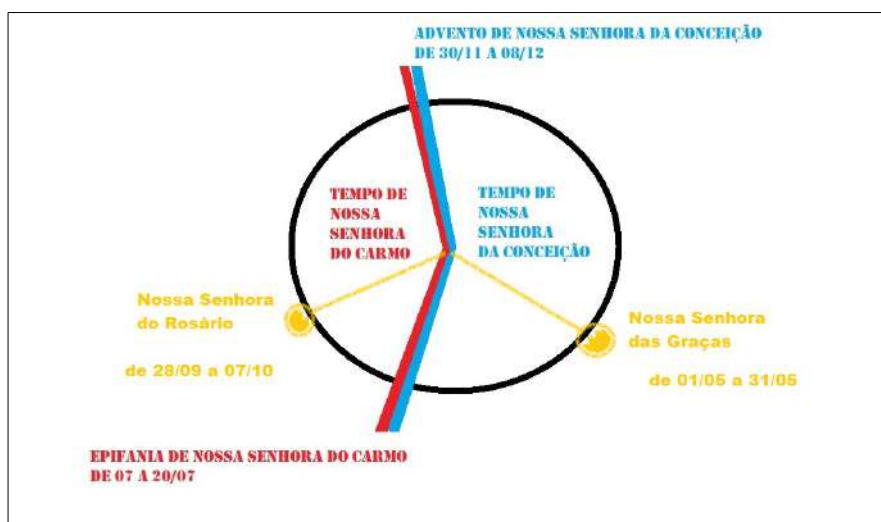


Figura 116: calendário religioso do Carmo, com destaque aos quatro marcadores, elaboração da autora.



Figura 117, a esquerda, Nossa Senhora das Graças, campo.

Figura 118, ao meio, Nossa Senhora do Rosário, campo.

Figura 119, a direita, Nossa Senhora da Conceição, campo.

No interior desses ciclos e tempos maiores, outros circuitos vão ocorrendo no cotidiano do povo do Carmo. Destacam-se, especialmente, as cerimônias religiosas e seus rituais que, tal como ensinou Balandier (1982, p.29), “correspondem aos temas dominantes da narrativa e exprimem, em conjunto, um modo de representar o mundo e a sociedade, sua ordem e seus agentes”. As festas podem, de fato, representar “tempos de utopia, fantasia e liberdade”, podem ser lidas como “quebras na rotina” (Del Priore, 1994, p.09) ou como “meio de transgressão essencial”, como “rupturas da ordem cotidiana” (Balandier, 1982, p.75). Mas aqui destaco a importância de que as vejamos também pelo viés da contiguidade, que percorrem tempos paralelos aos ciclos rotineiros.

No Carmo, as celebrações são: São Benedito e São Sebastião em janeiro; Nossa Senhora das Brotas em fevereiro; São Bento em março; Santo Expedito em abril; Santa Cruz e Nossa Senhora das Graças em maio; Santo Antônio, São João e São Pedro em junho; Sagrado Coração, Nossa Senhora do Carmo e Santo Elias em julho; Nossa Senhora das Brotas e Cosme e Damião em setembro; Santa Terezinha, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida em outubro; Todos os Santos e Almas em novembro; Nossa Senhora da Conceição e o Menino Jesus, em dezembro. Além da festa de São Gonçalo que pode acontecer em qualquer época, exceto na quaresma, como já *abotoamos*.

A seguir, sistematizo as celebrações supracitadas colocando-as em referência ao calendário litúrgico da Igreja Católica. Conforme se verá, algumas das atividades que acontecem no Carmo não fazem parte do calendário romano e outras, ainda que façam parte, são comemoradas em datas distintas. Segundo as normas universais do ano litúrgico, ‘dia próprio de celebrações’, parágrafo 56:

A Igreja tem o costume de celebrar os Santos no dia de sua morte (dia natalício); este costume seja oportunamente conservado, nas celebrações próprias a serem inscritas no calendário particular. Contudo, ainda que as celebrações próprias tenham especial importância para cada Igreja particular ou família religiosa, convém que se conserve o mais possível a unidade na celebração das solenidades, festas e memórias obrigatórias que figuram no calendário geral.

A universalidade das normas, vemos outra vez, não se aplica na comunidade do Carmo.

CALENDÁRIO CARMO		CALENDÁRIO LITÚRGICO DA IGREJA
São Benedito	JANEIRO	* comemorado em 05 de outubro pela liturgia
São Sebastião		São Sebastião
Nossa Senhora das Brotas	FEVEREIRO	Não faz parte do calendário litúrgico romano
São Bento	MARÇO	* comemorado dia 11 de julho na liturgia oficial
Santo Expedito	ABRIL	Não faz parte do calendário litúrgico romano
Santa Cruz	MAIO	* comemorada com festa em 14 de setembro
Nossa Senhora das Graças		No calendário litúrgico Não faz parte do calendário litúrgico romano
Santo Antônio	JUNHO	Santo Antônio
São João		São João
São Pedro		São Pedro
Sagrado Coração de Jesus	JULHO	* comemorado na sexta-feira após o 2º domingo
Nossa Senhora do Carmo		Depois de Pentecostes (geralmente em junho)
Santo Elias		Nossa Senhora do Carmo Não faz parte do calendário litúrgico romano
Nossa Senhora das Brotas	SETEMBRO	Não faz parte do calendário litúrgico romano
Cosme e Damião		Cosme e Damião
Santa Teresinha	OUTUBRO	Santa Teresinha
Nossa Senhora do Rosário		Nossa Senhora do Rosário
Nossa Senhora Aparecida		Nossa Senhora Aparecida
Todos os Santos	NOVEMBRO	Todos os Santos
Almas [finados]		Almas [finados]
Nossa Senhora da Conceição	DEZEMBRO	Nossa Senhora da Conceição
Menino Jesus		Menino Jesus

Tabela 03: comparação de celebrações do calendário litúrgico oficial e do calendário do Carmo, elaboração da autora.

Acima *ponteei* em tabela, representação que é também fundamental à reflexão e à análise; e, igualmente, essencial à *costura*, sobretudo na indústria de confecção, que deve seguir as tabelas de medidas e proceder a gradação conforme os tamanhos das peças na etapa da *modelagem*¹⁷⁶. Mas nosso *coser* segue em círculo, “el circulo es el símbolo del tiempo, puesto que el tiempo diurno, el tiempo nocturno y las fases de la lua son círculos por encima del mundo, y el tiempo del año es un circulo alrededor del borde del mundo” (Chevalier, 1986, p.302), *circulemos* portanto o calendário de celebrações do Carmo (figura 120). Em ato contínuo, apliquemos *pences* em algumas das ocasiões mais ilustres desse calendário circular festivo.

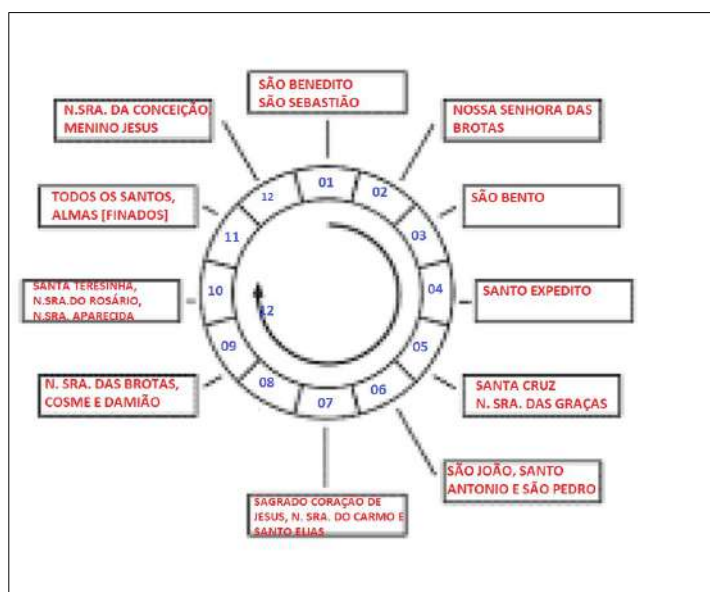


Figura 120: calendário de festas no Carmo, elaboração da autora.

Agora passemos às *penças*. Vamos *empeçar* pelo mês de maio. Em terços na capela, a comunidade se une diariamente ao entardecer e em louvor a Nossa Senhora das Graças. Vale lembrar que nesse mês já estão transcorrendo as atividades de preparação para a grande Epifania de Nossa Senhora do Carmo, que ocorrerá em julho.

Maio Mariano não é uma exclusividade do Carmo, embora nele ganhe *traços* peculiares. O mês de Maria é associado, por parte da bibliografia, com o período da primavera no hemisfério norte, tempo de celebração da natureza por ritos precedentes ao catolicismo, também dedicados às deusas da fecundidade e da vegetação. Por isso, parte dos esforços católicos foram direcionados a

¹⁷⁶ A etapa da modelagem é uma das fases da construção da roupa na indústria da confecção e precede a etapa do corte: “modelagem: os moldes são desenvolvidos a partir do desenho do estilista, obedecendo as medidas da tabela adotada” (Governo do Estado do Ceará, 2010, p.04).

torná-las cristãs, fazendo delas exibições para legitimar o poder institucional da Igreja (Cabral, 2017; Cordeiro, 2017).

Maio, na Europa, por exemplo, simboliza uma época de renovação; renovação da vegetação, renovação da vida, e os ritos populares celebram o que renasce: as festas celebradas neste período representam a natureza que renasce (Souza, 2013, p.09).

Também não a toa, maio é tido como o mês das noivas e o mês das mães. Segundo Borges (2011, p.09-10), em referência a Giorgio (1991) a escolha do mês de maio e sua vinculação pela igreja a Virgem Maria também se relaciona à conservação da virgindade da mulher diante “as tentações da primavera”, “período em que os amores adolescentes a floravam e assim esses amores precisavam ser contidos”, maio de maria é, portanto, o “culto que consolida a autossuficiência narcisista feminina ligando-a a idade púbere”. Sendo assim, o dogma da virgem associado teria sido também uma política da Igreja implementada a partir de 1850, justamente no contexto da romanização, com um “discurso católico [que] enfatizava a preservação da pureza, da virgindade da mulher, da maternidade como princípios norteadores da vida feminina” (Sampaio, 2009, p.39).

Esse culto a uma representação idealizada do ser mulher como Maria sobressaiu-se no Concílio do Vaticano II, já mencionado anteriormente onde se deu a definição do calendário litúrgico renovado e quando a figura de Maria oficialmente passou a ser associada ao mês de maio em publicações eclesiais: “*exortação apostólica ‘signum magnum’ de sua santidade papa Paulo VI, consagrada ao culto da Virgem Maria, mãe da Igreja e modelo de todas as virtudes*”¹⁷⁷, para “reforçar a preparação das mulheres para serem mães e esposas submissas, tendo como modelo a Virgem Maria” (Sampaio, 2009, p.39). Deixemos o tema em *ponto a espera*, a questão da matrifocalidade e da importância de Nossa Senhora nela retornará no *retalho-capítulo segundo*.

A Igreja instituiu para o mês de maio o culto a Imaculada Conceição. Precisamente, segundo o calendário romano geral trata-se do evento da Visitação de Nossa Senhora, estipulado em 31 de maio, que deve ocorrer em todo o mundo como uma festa; e no sábado após o 2º domingo depois de Pentecostes deve ser realizada a solenidade do Imaculado Coração da Virgem Maria. No entanto, no Carmo, a Nossa Senhora louvada é a das Graças junto, por óbvio, de Nossa Senhora do Carmo. Diariamente, as rezas se direcionam a todas as Nossas Senhoras, com uma série de Aves Maria e Salve Rainha, assim se segue por 31 dias e, ao final, é a Nossa Senhora das Graças que é coroada.

Cerimônias de coroação de Nossa Senhora, no Carmo, ocorrem apenas duas vezes no ano: nessa ocasião e no dia 16 de julho, na *epifania*, quando é coroada a *santa-mãe* – conforme já

177 Disponível em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html acesso em 18/05/2021.

talhado em *talhos* anteriores. Fazemos *ponto de aumento* aqui sobre a cerimônia da coroação, “práticas de piedade popular mariana” que teriam se iniciado na Europa no século XII, “habitualmente realizadas no último dia de cada mês de maio, mas há lugares onde o ritual é vivenciado em outras ocasiões” (Cabral, 2017, p.174).

A bibliografia indica que tais práticas, gradativamente, tem deixado de existir por não serem parte da liturgia, são apenas uma cerimonia devocional. Mas, se hoje são poucas as cerimônias de coroação, por séculos a iconografia de muitas Nossa Senhora's apresentou a coroa permanentemente sobre sua cabeça (Maggioni, 1998; Coutinho, 2006). Segundo Cabral (2007), o título de rainha é atribuído à Nossa Senhora pelo menos desde o século IV mas, segundo Souza (2002), foi no século XII que tal atributo foi oficialmente conferido pela Igreja à mãe de Jesus, em um contexto específico de legitimação do império cristão.

Maria como “rainha do céu e rainha da glória” foi apresentada no Livro do Rosário de Nossa Senhora, em discurso proclamado pelo Frei Nicolau Dias em 1573, “expressão de tradicionalismo advindo do período medieval, legitimador de seu discurso e da devoção do Rosário por meio da figura monárquica” (Cordeiro, 2007, p.122). Nessa época, o foco era Nossa Senhora do Rosário que, atualmente, não é mais representada com coroa, apenas com o véu. No Carmo, contudo, Nossa Senhora do Rosário mantêm sua coroa ao longo de todo o ano (figura 121).



Figura 121: Nossa Senhora do Rosário, coroada, em procissão. 2012.

A coroa representaria o reconhecimento da realeza de Nossa Senhora e, no Carmo, quando indagados sobre ‘rainha de que?’, a resposta vem como ‘rainha do céu’, ‘rainha da terra’, rainha

nossa/'*nossa rainha*', '*rainha-mãe*/'*mãe rainha*', '*rainha do Carmo*', '*rainha de Deus*'. E em maio, ainda que a coroada seja Nossa Senhora das Graças, a grande rainha é a Nossa Senhora do Carmo. E em 31 de maio, junto a coroação de Nossa Senhora das Graças, ocorre também a chuva de pétalas de rosa – o que acontece apenas nas quatro ocasiões dos grandes tempos: nesta, de Nossa Senhora das Graças, em julho a Nossa Senhora do Carmo, em outubro a Nossa Senhora do Rosário e em dezembro a Nossa Senhora da Conceição.

Nas celebrações a Nossa Senhora do Rosário e a Nossa Senhora da Conceição a figura da coroa também está presente, mas não há coroação da imagem, as coroas são trocadas de mãos pelos festeiros daquele ano com os festeiros do próximo ano, como a transferência da obrigação. Vale também dizer que nessas ocasiões somente mulheres podem fazer a troca de coroas, casadas ou solteiras. Nessa circunstância que pude, em 2012, ser festeira de Nossa Senhora e participar da troca de coroas.



Figura 122: eu festeira e troca de coroas, no andor a imagem de Nossa Senhora do Rosário, 2012

Figura 123: eu festeira e troca de coroas de Nossa Senhora do Rosário, 2012

Se o mês de maio é o mês das noivas e dos casamentos, junho é o mês das festas dos três santos da família: Santo Antônio (dia 13) é o protetor dos namorados (dia 12); São João (dia 24) é protetor dos casados; e São Pedro (29) é protetor dos viúvos. (...) As festas juninas demarcam um bem definido ciclo das colheitas, em que os santos celebrados expressam claramente o modo pelo qual a Igreja se apropriou da festa popular (Souza, 2009, p.107-108).

Finda maio, mês atribulado, e vem junho, igualmente corrido, com o louvor ao trio Santo Antônio, São João e São Pedro – entre a correria da preparação da epifania de Nossa Senhora do Carmo que logo chega em julho, atividades vão a todo vapor. No calendário romano geral da Igreja essas três santidades estão também presentes, mas não como festejos: Santo Antônio recebe suas

honras como ‘memória’, São João e São Pedro em ‘solenidades’. No Carmo, os três santos juninos são saudados, também cada um a sua maneira.

Santo Antônio é homenageado *em sua casa*, na capela próxima à vila do Carmo, no bairro do Aguassá, município de São Roque/SP. Nessa oportunidade, são realizadas festa e procissão por moradores dessa localidade mas que são vinculados por parentesco com o povo do Carmo, a maior parte, inclusive, que já morou no Carmo e da lá saiu em decorrência das pressões pela terra que ainda trataremos nessa *colcha-tese*. Trata-se também de uma área que foi parte da antiga fazenda de Nossa Senhora do Carmo – a que deu origem a vila – pelos relatos ali sempre houvera a capela a Santo Antônio e eventos em 13 de junho, como continuam ocorrendo hoje em dia.

Em 24 de junho, São João agrega a comunidade e as duas capelas presentes na vila do Carmo em sua festança, que é um evento ímpar: procissão da meia-noite, conexão entre a capela oficial de Nossa Senhora do Carmo e a capela pagã de Nossa Senhora Aparecida, batismo do santo e fogueira. Esse fato será *costurado em retalho próprio*, dada sua importância. São Pedro, no fim do mês do junho – às vésperas da *epifania* – recebe seus louvores em cerimônia de terço cantado na capela de Nossa Senhora do Carmo. No entanto, antes das expropriações territoriais, era festado com samba de bumba em *sua casa/capela*, pela *sua família* – família que tem São Pedro como *santo de casa* – a família de nhá Narcisa Rosa de Camargo e nhô Euclides do Carmo. Ainda falaremos muito dessa família no *segundo retalho-capítulo*.

Cada santo o seu louvor, mas perpassa a todos os louvados no mês de junho a festança com comilança: milho, pipoca, doces, vinho quente, quentão, paçoca, curau, canjica, bolo de milho e outras tantas coisas gostosas. Noutros tempos *de antigamente* junho era também tempo de oficializar uniões matrimoniais, especialmente na noite de São João. Hoje em dia as atividades na escola também preenchem os finais de semana deste mês: quadrilhas, brincadeiras no ginásio para a criançada, venda de comidas típicas. O lamento dos mais velhos é que hoje em dia não há mais a gratuidade que marcava essas ocasiões noutros tempos.

Sigamos pelo calendário festivo atual do *povo da santa*. Chega o mês de julho e seu alvoreço epifânico, que já *pontuamos nesse retalho-capítulo*. E vem o mês de agosto, quando não acontecem atividades religiosas na vila, apenas a romaria/excursão ao Santuário de Aparecida do Norte/SP, que ainda *vincaremos*. Começa setembro e novamente a agitação festiva: Nossa Senhora das Brotas que chega trazendo a chuva (*tricotamos* esse assunto logo atrás) e Cosme e Damião, para a alegria da criançada. Sobre essa *festança* marcada pela distribuição de doces, alguns *ponteios*.

No Carmo, *festar a Cosme e a Damião* não é uma data única. Em geral, celebrada a partir do último sábado do mês de setembro e todo sábado até o dia 12 de outubro, o dia das crianças. Esse período é especialmente adequado para ‘levar criança pra benzer’ e para ‘quebrar quebranto de criancinha’, e também para benzimentos em geral sob a invocação dos santos gêmeos que, a despeito de serem adultos no catolicismo oficial, são louvados como crianças, conforme associação com aos Ibejis, das religiões de matriz afro-brasileira (Montes, 2011).

Outubro, novo trio: Santa Terezinha, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora Aparecida – firma-se o tempo do rosário com novenas simultâneas, em ambas as capelas da vila. Em adendo, além dos louvores a Nossa Senhora Aparecida na vila do Carmo, os devotos comparecem em outras duas novenas também dedicadas a ela: uma na Serrinha do Carmo, na capela de Santa Cruz, outra no Aguassai na capela de Santo Antônio; estas localidades, conforme teceremos no retalho capítulo terceiros, e suas atividades religiosas, são também parte das terras e do povo da santa.

Esses meses merecem um *ponto fino*. Teóricos indicam como “ciclo do rosário” o período entre agosto e outubro, que incluiria os santos pretos, São Benedito e Santa Efigênia (Martins, 1991): “período de grande quantidade de celebrações religiosas, sendo o mês de agosto uma época particularmente representativa do hibridismo cultural produzido pela fusão histórica de elementos culturais de origem europeia, africana e indígena” (Souza, 2009, p.108). No Carmo, contudo, agosto é mês de resguardo e não tem atividades religiosas, Santa Efigênia não é uma santa louvada localmente e São Benedito tem extrema importância, sempre louvado em primeiro lugar e, por isso, nos dias 01, 02 e 03 de janeiro. Em outubro, portanto, Nossa Senhora do Rosário é o destaque: tem festa, bingo, leilão, coroa e procissão.

Virou novembro, é tempo de honrar todos os santos e todas as almas (estas que já vinham recebendo novena desde o final do mês de outubro). Dezembro chega e traz novo ciclo: o tempo de Nossa Senhora da Conceição, com festejos, rezas e mastro e, no fim do mês, celebra-se o nascimento de Jesus. E então janeiro: ano novo que começa louvando aquele que primeiro deve ser sempre louvado, São Benedito (que, com as práticas de inícios e de legados, também *pespontado* atrás). Nossa Senhora das Brotas passa janeiro caminhando pelas casas, coincide com os festejos a São Sebastião no final do mês e então vai embora para sua casa no começo de fevereiro. E o ano segue, passa pela quaresma, páscoa, São Bento e Santo Expedito, até Santa Cruz e a prosperidade que traz em 03 de maio, também abrindo o mês de Nossa Senhora das Graças, do qual já *costuramos*. E assim, mais um ciclo até a *epifania* de julho e o *grande tempo* que inaugura.

Vivendo coletivamente, única e repetidamente, num tempo que é cíclico mas que não é previsível, sempre retomado e revivido, mas de modo exclusivo em cada repetição. Nesse

compasso significativa parcela da comunidade se arranja, momentos de reacender memórias e histórias, considerando que os eventos têm uma razão de existir e tal razão é rememorada a cada realização. O passado é lembrado, honrado no presente, valorizadas as gerações de outrora nas pessoas de hoje, a participação intergeracional, integrando famílias e reforçando redes de significados. “uma duração evanescente e uma sequência de eternidades periodicamente recuperáveis durante as festas que constituem o calendário sagrado” (Eliade, 1992, p.54-55).

Nesses episódios de comunhão humanos/humanos e humanos/santidades são reestabelecidos os fundamentos da organização, a posição de cada um no grupo e do próprio grupo no mundo. As festas e celebrações religiosas marcam o tempo abarcando também aqueles que não são católicos que ali se fazem presentes, seja para socializar com amigos, levar as crianças para brincar no pula-pula ou vender refrigerantes e espetinhos e fazer um dinheirinho a mais. Semelhante ao que Amaral (1998, p.101-102) viu nos salões da Oktoberfest em Santa Catarina: “reúnem-se, sob o mesmo teto, inúmeras famílias que foram por sua vez, uma momentânea e monumental família, configurando um princípio de união e confraternização”

Temos então no Carmo a marcação do tempo pelas festividades destacadas – as *oficiais* e as *pagãs* – e outras que podem eventualmente ocorrer em virtude de algum acontecimento pontual. O calendário segue tendo nas santidades e em suas datas de louvor os mecanismos culturais de demarcação de unidades temporais. Isso não significa que seja uma repetição desses ciclos com os mesmos elementos, muito pelo contrário, dado que é a própria dinâmica social que dá a *liga* aos ciclos e a morfologia aos acontecidos. Mais um *quilt a costurar*, não tomando as festas aqui como “tempos de exceção (...) nos quais eram ressaltados os aspectos opostos à vida diária comum” (Zaluar, 1983, p.72), mas justamente como *enovelando* e envolvendo os acontecimentos ordinários da vida social.

Dialética entre temporal e espiritual, entre religioso e secular (Sanchis, 1986), são intervalos de tempos mobilizadores num ou noutro sentido, aparentemente espontâneos mas social e culturalmente prescritos, com as andanças dos santos nas quais andam também humanos, movimentam relações sociais, fixando tempos naturais e calendários agrícolas, configurando crenças, ritos e modos de viver e de estar no mundo. Conforme uma *barbatana*¹⁷⁸, a dimensão religiosa não abarca apenas os momentos festivos, mas *entrepõe-se* na rotina dos que vivem nas *terras da santa*, perfazendo um “mecanismo cultural para demarcar as unidades temporais” (Geertz, 2011, p.170).

178 Barbatana é uma haste, removível ou não, para dar sustentação a costuras de tecidos duplos.

Conforme vamos *costurando*, vemos além dos dois grandes tempos, *de Nossa Senhora do Carmo* e *de Nossa Senhora da Conceição*, que definem a temporalidade da vida de modo mais intenso, outros subtempos que estruturam as relações humanas e marcam o ano: tempos festivos ou não, tempos de agradecer, pedir, louvar, saudar, se recolher. São momentos de/para/com as santidades e ocasiões de revigoração de laços, organizando o mundo, o hoje e o passado, o território atual e de outrora, famílias e famílias e estas com as santidades, estruturando as relações temporais, espaciais e de parentesco e afinidade.

Para pensar outros momentos religiosos não necessariamente festivos, tomemos um Santo Rosário, naquele objeto comumente chamado de terço: ele é dividido em quatro partes iguais, marcadas por contas maiores, entre as quais estão dez contas menores e um ponto central a partir do qual desce uma cruz. O Rosário é compreendido como um “evangelho compendiado”, configurando “uma prece de orientação profundamente cristológica”, embora traga em seu emblema a Virgem Maria. As quatro partes correspondem aos mistérios, respectivamente: gozosos, dolosos, gloriosos, luminosos, cada qual representando uma etapa da vida de Jesus; o §971 do Catecismo da Igreja Católica considera que:

A santíssima virgem é legitimamente honrada com um culto especial pela Igreja (...) este culto encontra sua expressão nas festas litúrgicas dedicadas à Mãe de Deus e na oração mariana, Santo Rosário, o resumo de todo o Evangelho¹⁷⁹.

Então, tendo como certa a assertiva supracitada, o Santo Rosário como culto especial à Santíssima Virgem, adequemos outra vez a nossa *costura* e coloquemos *o ponto de ouro em relevo* na *santa-mãe* Nossa Senhora do Carmo. Considerando a corrente do rosário e suas contas, temos Nossa Senhora do Carmo, marcando o tempo maior. Outras Nossas Senhoras e demais santidades cooperam na administração dos ciclos, que são sub-administrados pelos devotos na execução das atividades e celebrações religiosas.

Esses tempos, subtempos e intervalos são também fragmentados, se sustentam em momentos de rezas, terços, novenas, ladainhas e rosários que, tal como as atividades festivas, conectam grupos, maiores ou menores, de mesma família ou não, ordenam os tempos dentre *o povo da santa* que se reúne, religiosamente e simbolicamente, se agrega na dimensão coletiva do ritual (Mauss, 2003). Em *ponto zigue-zague*, firmemos nosso rosário nesses fragmentos que são, como o restante do calendário religioso, concêntricos e reveladores da *contextura* cultural do *povo da santa* (Figura 124).

179 <https://catecismo-az.tripod.com/conteudo/a-z/p/r.html#ROSARIO> (Catecismo da Igreja Católica). Acesso em 18/08/2021.



Figura 124: santo rosário adaptado às atividades no Carmo, elaboração da autora.

Pontuemos pelas grandes contas do rosário, a começar pelas ladainhas, elemento marcante em diversas das rezas, do latim *litania* e do grego *lite*, segundo a liturgia católica é uma forma de oração em súplica, assim consideradas somente quando rezadas em grupo, com petições responsivas: “forma de oração dialogada em que os fiéis se ocupam das respostas uma vez que o sacerdote recita uma frase e os fiéis recitam a seguinte e assim por diante¹⁸⁰”, uma sequência de invocações, louvores e solicitações de graças com a marca do elemento repetitivo, com enunciados interpretados enquanto práticas semióticas do domínio discursivo religioso (Costa, 2008).

concebemos a ladainha, nesse sentido, como um gênero, uma organização relativamente estável, uma ação prática ritual do domínio religioso católico, caracterizada por um conteúdo temático, estilo e composicionalidade. (...) temos, assim, enunciados organizados em uma série de duas sequências injuntivas e invocativas, ligadas por uma formulação imperativa (Silva, 2012, p.04-05).

Segundo o Cerimonial dos Bispos (2001), as ladainhas são atos litúrgicos, podem compor celebrações batismais, iniciação cristã de adultos, ritos de ordenação diaconal, de presbíteros e bispos, cantadas nas vigílias pascais, em celebrações da santa unção dentro da missa, na consagração de monjas, na própria liturgia da palavra, dentre outras ocasiões. E o §1177 do Catecismo da Igreja Católica considera que¹⁸¹:

Os hinos e as ladainhas da Oração das Horas inserem a oração dos salmos no tempo da Igreja, exprimindo o simbolismo do momento do dia, do tempo litúrgico ou da festa celebrada. Além disso, a leitura da Palavra de Deus a cada hora (com os responsos ou os tropários que vêm

180 Disponível em dicio.com.br/ladainha/ acesso em 18/08/2021.

181 <https://catecismo-az.tripod.com/conteudo/a-z/j/l.html#ladainhas>

depois dela) e, em certas horas, as leituras dos Padres da Igreja e dos mestres espirituais revelam mais profundamente o sentido do mistério celebrado, ajudam na compreensão dos salmos e preparam para a oração silenciosa. A lectio divina, em que a Palavra de Deus é lida e meditada para tornar-se oração, está assim enraizada na celebração litúrgica.

No Carmo, as ladainhas se restringem a determinadas e especiais ocasiões. A mais importante, conforme já *pontuado*, é a que embala a novena de Nossa Senhora do Carmo, na *epifania* do mês de julho. Além delas, temos ladainhas em celebrações dedicadas a Nossa Senhora em geral, ou seja, a qualquer uma das Nossa Senhora's. São feitas pelo puxador da reza, seguidas por respostas dos que participam, com o responsório repetitivo. Existem diversas ladainhas que invocam principalmente a Nossa Senhora, de forma genérica a Virgem Maria e, em geral, seguem na invocação na ordem a seguir: Maria Santíssima (duas vezes), Senhor Deus (duas vezes), Jesus Cristo (duas vezes), Deus Pai (uma vez), Deus Filho (uma vez), Deus Espírito Santo (uma vez), Santíssima Trindade (uma vez). Até aqui sempre acompanhado do *'tende piedade de nós'*. Na próxima volta, acompanha o *"rogai por nós"*.

Na sequência, vem as referências à Nossa Senhora do Carmo, de sortidas formas: Mãe, Virgem, Santa Maria, Senhora do Carmo, Estrela, Flor, Formosa, Esperança, Rainha, Protetora. Aqui sempre acompanhado do *'rogai por nós que recorreremos a vós'*. Chamou a atenção que todas as ladainhas e orações dedicadas às santidades que não a padroeira, ainda que sendo as demais Nossas Senhoras, ao final é sempre marcada a posição de autoridade de Nossa Senhora do Carmo. O mesmo ocorre em todos os terços, novenas, rosários. Mesmo depois da tríade de *Ave-Marias*, que encerra os atos, há uma oração de agradecimento à *santa-mãe*: *"Nossa Senhora do Carmo, ó Mãe querida"* para fechar os trabalhos.

Observei também que essas rezas, em geral, não constam nas liturgias oficiais, são um saber tradicional e oral, não constam nos *livrinhos da igreja*, eles mesmo reparam, pois é a forma de se rezar que foi passada de geração a geração, desde os antigos que sequer sabiam ler e escrever. Esse repertório rico segue sendo transmitido verbalmente, em cada uma das ocasiões que a comunidade se reúne para rezar. E mais uma vez sob o aspecto da voluntariedade, mas contendo duas obrigações que, se descumpridas, acarretarão em sanções: se ouvir, deve aprender; se souber, deve ensinar. É o que prescreve a própria ladainha a Nossa Senhora do Carmo: *"Quem ouvir e não aprender, quem souber e não ensinar, no dia do joiço [juízo] grande castigo terá"*.

Passando às outras contas de nosso rosário, vamos às novenas. Temos nove novenas com data fixa e com caráter de obrigatoriedade ao longo do ano: São Sebastião e Nossa Senhora das Brotas (janeiro), Santo Expedito (abril), Nossa Senhora do Carmo (julho), Nossa Senhora do

Rosário (setembro-outubro), Nossa Senhora Aparecida (outubro), Almas (outubro-novembro), Nossa Senhora da Conceição (novembro-dezembro), Menino Jesus (dezembro) (figura 125). Essas ocasiões não são datas únicas, são reuniões que perduram por nove dias consecutivos e que, geralmente, findam com uma confraternização. São, portanto, nove dias para rezar, se encontrar, louvar, cantar, entre comes e bebes e papos trocados.

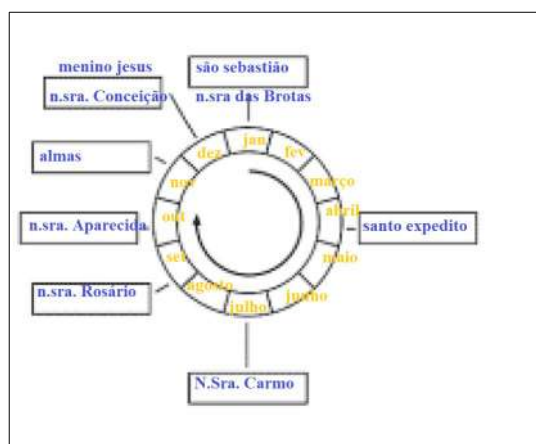


Figura 125: calendário de novenas no Carmo, elaboração da autora.

Algumas delas são realizadas na capela *oficial* de Nossa Senhora do Carmo, é o caso da novena em louvor à *padroeira-mãe*, à Nossa Senhora do Rosário, à Nossa Senhora da Conceição e ao Menino Jesus. A novena de Nossa Senhora Aparecida e às Almas é realizada na capela *pagã de Nossa Senhora Aparecida* e as novenas à São Sebastião e a Santo Expedito são também *pagãs*, mas realizadas na casa das famílias que tradicionalmente o fazem *em obrigação* que lhes foi passada por seus antepassados. Certas novenas, inclusive, coincidem: Nossa Senhora do Rosário (entre 28 de setembro e 07 de outubro) e Nossa Senhora Aparecida (entre 03 e 12 de outubro) e cada uma é feita numa capela, de modo que os fiéis terminam uma e já se dirigem à outra.

Além dessas, diversas outras novenas ocorrem, prática comum para obtenção de graças: fazer uma novena para determinado santo para conseguir determinada coisa, o que varia de acordo com o caráter do pedido e a *'especialidade'* de cada santo, buscando sempre o mais adequado a tal finalidade. Essas novenas são *chamadas* por pessoas ou por famílias mas acabam por congregar um grupo maior, em torno das orações em benefício do que foi pedido e daquele que pediu: assim fica mais forte e é mais provável que o santo atenda.

“é assim mesmo, tem que unir naquele que pediu. Quando todo mundo une a reza naquela intenção fica melhor, né. Fica mais forte, é melhor pra pessoa ter o que pediu, mais importante é juntar nas novenas quando é caso de doença”.

E descem mais *contas* nesse nosso rosário, as rezas de terço e do próprio rosário. Também ocorrem ao longo de todo o ano e são obrigatórios os terços: São Bento em março, São Pedro em junho, Santa Terezinha em outubro, Santa Bárbara em dezembro. Os terços à São Bento e à São Pedro ocorrem na capela *pagã* de Nossa Senhora Aparecida e os terços em louvor à Santa Terezinha e à Santa Bárbara acontecem na capela *oficial* de Nossa Senhora do Carmo. A reza do rosário acontece, pelo menos, uma vez por mês – no último sábado do mês, quando não coincide com outra atividade, na capela de Nossa Senhora do Carmo.

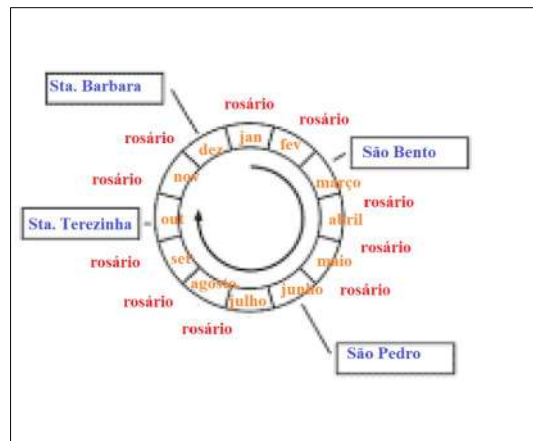


Figura 126: calendário de terços e rosários na vila do Carmo, elaboração da autora.

Não obstante, terços e rosários ocorrem sempre que necessário, geralmente em casos de doença. E, igualmente, agregam mais pessoas do que a própria família ou indivíduo que faz o voto inicial, são ocasiões coletivas, embora individualmente cada um faça o seu voto, a devoção ocorre *'perfeitamente'* quando estão todos juntos, unidos numa corrente, rezando numa só voz – ou em duas vozes, de homens e de mulheres, quando intercalam *pai nosso* e *ave-maria*.

Além disso, diariamente, de forma coletiva ou individual, às seis horas da tarde deve ser um momento de reza, ainda que breve, onde quer que a pessoa esteja. Antigamente, era lembrada com o tilintar dos sinos da capela. Nessa prece, o devoto deve honrar e agradecer pelo dia vivido, os pedidos em geral são por proteção de si e dos parentes. Frequentemente, é lido ou recitado o salmo 91 da Bíblia, *“o mais poderoso”* segundo Dona Tereza. Sendo assim, as seis horas da tarde temos a menor *fração-prece* desse rosário de tempo santo, *é hora de Nossa Senhora*: “a prece é um fragmento de uma religião” (Mauss, 1979, p.177), é um dos fenômenos centrais da vida religiosa e permite, segundo o autor, unir os ritos e as crenças, operando como um “ponto de convergência” dos fenômenos religiosos.

Ela [a prece] é plena de sentido como um mito, rica em ideias e em imagens como uma narração religiosa. É cheia de força e eficácia como um rito e é tão poderosamente criadora como uma cerimônia. (...) assim, um ritual de orações é um todo onde são dados elementos míticos e rituais necessários para compreendê-lo. (...) a análise da oração é, pois, uma análise de fenômenos religiosos (Mauss, 1979, p. 233).

As orações, como ritos religiosos, importam em atos que implicam esforços físicos e morais direcionados a produção de determinados efeitos, mesmo quando não há gestos, há “atitude da alma”. As palavras da prece têm uma eficácia *sui generis*: é o que “incita o deus a agir em tal ou tal direção”, pois as rezas “antes de tudo [são] um meio de agir sobre seres sagrados” (Mauss, 1979, p. 269 e 273). Nesse sentido, é possível compreender o responsório sempre enunciado por três vezes ao final de toda e qualquer celebração: “*Nossa Senhora do Carmo, rogai por nós que recorremos a vós*”. Invocando-a sem intermediações e sinalizando sua soberania, circunscrevendo o *tempo maior* que é sempre *dela* e entrosando nele a vida cotidiana, como que nas pequenas contas de um rosário. E cantam noutra oração:

Virgem do céu sagrado, mãe de nosso redentor.
Entre as mulheres e entre as palmas, traz alegria pra minha alma,
E geme cheio de dor, vinde para o meu lábio, palavra de amor.
Senhora do Carmo, ó mãe querida, eu te confio a minha vida.

Vemos então que não somente os festejos, mas todos os momentos de rezas são episódios para encontros, para *‘firmar o bem e afastar o mal’*, onde cada um e todos são parte de um mesmo corpo, uma mesma *irmandade*: todos *filhos de Nossa Senhora do Carmo*. Brandão (1985) observou fenômeno análogo, definindo-o como um “perder-se por inteiro no presente vivenciado”. É a impressão que se tem na comunidade do Carmo, vendo a vida cotidiana sacralizada, ao mesmo tempo em que a vida religiosa é secularizada, na mescla das rezas e procissões com os leilões, festanças e comilanças; é a diversão na devoção, a devoção na diversão, o pai nosso e a ave-maria cantados em coro e em animação. Ademais, nenhuma celebração, seja ela qual for, se esgota na sua ocorrência (Menezes, 1996), são essenciais – como na *costura* – os preparatórios, os bastidores, os acabamentos, as relações sociais que acontecem nesses *enredos*. Temos, portanto, o calendário religioso demarcando os tempos, seja por festas maiores ou rezas menores, daqueles que participam das atividades religiosas e também dos que não o fazem diretamente, mas que estão também *enovelados* nesses acontecimentos que são, sobretudo, sociais.

3. “EM TORNO DA FÉ”: O PAPEL DA RELIGIOSIDADE NO ORDENAMENTO DO TEMPO SOCIAL

Dando o *fecho ao retalho capítulo primeiro, pregoamos na colcha-tese* o calendário religioso vivido pelo povo do Carmo, residente ou não na vila do Carmo. Tomemos esse anuário como uma *roda*, onde temos um *ciclo maior* e dentro dele *dois grandes tempos*. Nesse semblante giratório, *desfiei* outros subtempos, os tomei em *talhos* e *refiei*. *Circulando por novelos* do tempo, com o círculo que “es tambien el símbolo del tiempo, la rueda que gira. El círculo (...) para englobar el tiempo e medirlo mejor” (Chevalier, 1986, p.302), *pontuamos* que o tempo maior se desenrola por Nossa Senhora do Carmo: ela é o centro e, ao mesmo tempo, a borda. Mas não age sozinha, em seu auxílio vem Nossa Senhora da Conceição e, juntas, configuram os dois *grandes tempos*, que dão conta do ano cívico.

Dentro deles, subtempos amparados por outras santidades, tendo ainda mais frações, abalizadas por outros santos, por nossas senhoras, fragmentos de tempo circunscritos às promessas e aos milagres, num círculo infinito e sacro “que se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular, reversível, espécie de eterno presente mítico” (Eliade, 1992, p. 64). Assim temos uma temporalidade na/da vila do Carmo regida pela religiosidade, marcos cronológicos consagrados sinalizam o passar dos dias, pelas atividades religiosas o tempo é construído e reconstruído, de modo compartilhado pelos *filhos de Nossa Senhora do Carmo*, que por aí balizam ações sociais.

As festividades religiosas são momentos centrais, transcendem o caráter religioso, estruturando relações sociais e territoriais e guiando a comunidade: esforços dedicados para organização, relações econômicas, de amizade, parentesco, compadrio, ensejando encontros, diversões, tensões, socializações. As festas vêm, como que nas contas maiores do rosário, nutrindo a união com a participação de significativa parcela da comunidade e de parentes que moram fora. São eventos que demandam, necessariamente, o envolvimento da coletividade para ocorrer: tal relação com o sagrado necessita do grupo, ela é mediada pelos rituais que são, por sua vez, dependentes da coletividade para respectiva execução: “não é na solidão que se constrói a fé” (Geertz, 2001, p.164).

São momentos fundamentais à manutenção do grupo pelo tempo e pelo espaço, fornecendo elementos de identidade, perpassados na/pela memória a cada geração. São elementos norteadores, fenômenos relacionais constituintes da vida social que permitem lançar luzes sobre as formas de organização, de transmissão de saberes e ensinamentos, reunindo a comunidade num determinado intuito compartilhado e contínuo. É, nos termos de Gennep (2011, p.52) um “rito de aliança com um

deus ou com um grupo de divindades” e, enquanto essa aliança se firma com Nossa Senhora do Carmo e com as demais santidades, outras se firmam entre as pessoas.

O povo do Carmo, da vila ou de fora, passa a maior parte do ano celebrando, organizando as celebrações, rezando em louvor, em agradecimento, em rogatória. Num tempo que é cíclico, unindo todos e cada um, numa intenção diante a qual são copartícipes, guiando os feitos e firmando as visões de mundo, atuando como elemento agregador dos indivíduos entre si e de seus cotidianos para assegurar a ocorrência dos eventos e ‘*agradar*’ os santos. Nas atividades religiosas as engrenagens da vida social se unem, tudo se funde para fazer a realidade de eventos, com normativas impostas pela reiteração, como um sistema de costumes, leis e virtudes a serem seguidas, compartilhadas e que são transmitidas pelas gerações.

Destaquemos a obrigação que incide nas gerações atuais em seguir e manter as atividades religiosas tal como seus antigos faziam: trocando entre si e com os santos, pagando velhas promessas e fazendo novas, trocam as amabilidades e os atos em prestações e contraprestações obrigatórias, embora tenham a aparência da voluntariedade. O que, novamente, nos leva à teorização de Mauss (2003) quanto às dádivas e, especialmente, à constatação de que as trocas não são feitas por indivíduos, mas sim pelas coletividades. Todos os esforços da realização das atividades religiosas e na manutenção do calendário religioso se inserem em relações de troca típicas dos sistemas de prestações totais.

A vida acabar por seguir a toada do calendário sagrado, em atividades que são reatualizações periódicas dos milagres, das graças, das promessas e das obrigações: sistema de prestações totais com a obrigação de retribuir pois, no presente ou no passado, foi aceita “parcela de sua natureza e substância” (Mauss, 2003, p.238). Nessas ações religiosas e sociais, vemos sentidos dados ao tempo cotidiano, ao ritmo da vida, permitindo que o grupo se una e se afirme de tempos em tempos. Enquanto uma atividade ainda é lembrada e comentada, outra já vai sendo planejada e nela projetando as próximas expectativas.

Acontecimentos que influem na vida coletiva, esses momentos festivos e religiosos põem em relação humanos com humanos, humanos com santos, santos com santos. A intensa mobilização que se faz por pessoas, coisas, orações, aproxima e renova, integra e recoloca, em seu lugar contemporâneo, a memória coletiva do grupo, constituindo “um quadro onde [o grupo] encerra e localiza suas lembranças” (Halbwachs, 1990, p. 160) e a partir do qual nos é possível inferir acerca do ‘poder’ desses símbolos (Turner, 2015).

No Carmo, tomando a religiosidade como um meio de representação, ela se traduz em dimensões temporais e espaciais, além de esculpir o *locus* de relações sociais e de redes de sociabilidade. Conforma um tempo sagrado e um espaço sagrado que ocorrem mutuamente, mas que não são fixos, são fluidos e por essas categorias é possível compreender a comunidade em seus aspectos mais gerais, são os meios pelos quais o grupo se afirma e se reafirma, amiúde, como um grupo social, manifesta sua identidade, simboliza e produz símbolos e significados.

Festas e cerimônias, portanto, definem tempos sagrados e, igualmente, espaços sagrados; revelando um sistema religioso que, nos termos de Geertz (2011), se compõe por um conjunto de símbolos ordenados entre si por seus adeptos, numa ordem conhecida e compartilhada dentre eles. Arrimos cosmológicos que, para Durkheim (2003), estreitam vínculos entre humanos e desses com seu Deus, onde os cultos operam no sentido conectar indivíduos e sociedade da qual são parte. O que lembra Riobaldo, no Grande Sertão Veredas, se perguntando “como não ter Deus?”.

Com deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vaivém, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois, no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dor (Guimarães Rosa, 1994, p.76-77).

Como não ter Nossa Senhora do Carmo? Como viver sem as atividades religiosas? Temos aí um *carretel* pelo qual se *enovela*, se move e se motiva a existência. Quem é *gente do Carmo* não tem como viver sem aquela religiosidade, as festas e atividades por todo o tempo e espaço, físico e simbólico, da capela, das ruas, do pátio, nas casas, todo ano, durante o ano todo, marcando a passagem do tempo com momentos de vivências especiais em dias de celebração. É difícil conceber a vila do Carmo sem as atividades religiosas, elas estão como que *entranhadas* no *tecido* social.

E, *em junção*¹⁸², esses elementos portadores de significados não operam apenas no cotidiano dos católicos. Todos da vila, até mesmo os *crentes*, estão inseridos nesse circuito e em seus símbolos que funcionam, como nos ensinou Geertz (2011, p.66-67), sintetizando o *ethos* e a visão de mundo do *povo da santa*. *Ethos*, quanto ao caráter e a qualidade de vida, estilos e disposições morais; visão de mundo como o “quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem”. *Ethos* e visão de mundo, outrossim, conduzidos na/pela religiosidade compartilhada pelos católicos e pelos evangélicos da Vila do Carmo.

182 Em junção é uma expressão do trico que se refere a “quando se começa um novelo porque o anterior já está terminado, é preciso reunir os dois fios interrompidos. (Manual Mon tricot, 1300 pontos de tricô, editora abril, 3a. Edição, 1991, p.16).

Ademais, é o respeito mútuo que marca as relações entre católicos e não católicos no Carmo, não há episódios de intolerância. Os *crentes* participam das atividades religiosas católicas a título de lazer, consomem na barraca da igreja e até mesmo montam as suas. Nos momentos de procissão não realizam suas cerimônias. Segundo dona Aquilina (*in memoriam*) que no fim da vida se converteu ao pentecostalismo: “*todo mundo é junto do mesmo Cristo*”. Da parte dos católicos, também há explicações: “*eles [os crentes] acreditam no filho Dela, e Ela sabe disso, então Ela não se importa*”, e a mais ouvida é aquela que se dá segundo a mesma lógica que os vincula à santa e a santa à terra: “*a terra é da santa né, se ela deixa [as igrejas neopentecostais] quem somos nós pra dizer outra coisa?*”.

A religiosidade, portanto, nos permite *firmar pontos firmes no tecido social* e pensar o ordenamento de sentidos da existência cotidiana, de indivíduos e do grupo, suportes da construção e da manutenção da comunidade. Numa ordem cósmica e com um viés mítico que emerge em cada um dos eventos religiosos, sentidos e fundamentos de relações e de comportamentos se *trançam*, cosmologias e cosmovisões *pespontam*, se dá o *passe e repasse* de valores primordiais, pelo tempo e por gerações. Mais do que festejos religiosos, para além do vínculo com determinado santo, são canais de expressão da identidade, prestígio, honra, solidariedade e sociabilidade. São momentos de união e de dedicação de significativa parcela do tempo de cada um para assegurar a dinâmica coletiva dos eventos, e nessa dinâmica se assegura coesão social e ocupação territorial.

São como movimentos migratórios delimitados pelos tempos sagrados, o que marca as relações entre as pessoas, numa temporalidade que tem seus *moldes* no louvor e nas práticas religiosas. Um *novelo* no qual se enreda a vida e as conexões entre humanos, santos, fenômenos da natureza, recursos humanos, simbólicos, econômicos em atos coletivos e coletivizados, cujo potencial mobilizador é fixado pelas santidades e, *ponto em extensão*, solidifica a coesão da comunidade na partilha daquela origem, memória, história e tradição. Nesses eventos, as identidades, pertencas e sentidos são fortalecidos, não são efêmeros ou transitórios pois, juntos, formam um *contínuo*, uma incessante e coerente *rede* de obrigações, reciprocidades, sublinhando a força do processo de construção identitário e do pertencimento.

Na relação de tantos elementos afetivos, cognitivos e volitivos vimos, portanto, expressões culturais que se dão num campo gravitacional da fé, cujo centro é Nossa Senhora do Carmo, ao redor do qual orbitam santidades, indivíduos, famílias, identidades e interagem vínculos de caráter eminentemente coletivo e majoritariamente festivo, cujas bases vão ao sagrado. *Ponto sobre ponto*: enquanto praticam a fé, reforçam as identidades, expressando o controle do território e sua distintividade enquanto grupo étnico. *Em borda*: seus sistemas simbólicos.

Rituais compreendidos como *'trabalhar para o santo'/'trabalhar para a santa'*, o que opera a partir dos encontros, reuniões, comissões, que os agregam, nas relações de troca entre os devotos e as santidades que acarretam as trocas entre os devotos. São relações horizontais entre os irmãos, verticais com o divino, configurando uma lógica organizativa que vincula todos, humanos e santos. Relacionam-se entre si, e conforme doam-se ao santo, doam-se aos demais, num regime de trocas que se rege pela moral, no qual estão contidos diversos temas, regras, ideias e mecanismos espirituais: em *ponto de gancho* o que Mauss (2003) definira como fenômenos sociais totais.

Com a *borda* pelos sistemas simbólicos temos junto a *sobra* e devemos considerar a *margem da costura*¹⁸³, como *aviamento* a religiosidade operando nos mais diversos âmbitos da vida vivida, se interpondo como um sistema de organização social. Como *tricotamos*, conjuntos contínuos simbólicos de ocasiões, processos, instituições, comportamentos sociais que, enquanto sistema simbólico, têm a característica da construção imaginativa que só se faz quando exerce papel na vida dos indivíduos e do próprio grupo. Tendo que a compreensão dessa “produção imaginativa (...) não será possível se nos limitarmos a olhar por trás das interpretações intermediárias que nos relacionam com aquela imaginação”, que “é preciso olhar através delas” (Geertz, 2014, p.50), *puxei os fios* pela *Epifania de Nossa Senhora do Carmo* que se afigura como uma *teia* complexa.

Temos então um ‘colar’ sagrado, cujas contas carregam a diversas celebrações religiosas, distendidas de tempos em tempos na reatualização periódica de seus pertencimentos, suas obrigações, milagres, promessas. Isso dá sentido ao cotidiano, movimento à coletividade, ação à fé, sacralização aos espaços. Não são meras comemorações ou simples louvores, são reatualizações de uma forma única de viver e de estar no mundo, nas quais relações sociais, de parentesco, de afinidade, compadrio, amizade, hierarquias, obrigações, reciprocidades, tudo se assegura como em contas do rosário, compondo o próprio rosário da identidade *de filhos de uma reza só*.

São eventos nunca unívocos, sempre multivocais, portadores de “moléculas do ritual”, “uma molécula semântica com muitos componentes” (Turner, 2005, p.149). Momentos de união e encontro, dentre *os filhos da santa 'de dentro' e 'de fora'*, *enredando* a identidade vinculada a Nossa Senhora do Carmo, a sensação do pertencer a mesma origem, envolvendo santidades e relações de parentesco. A fé em Nossa Senhora do Carmo vincula passado, presente e futuro, é reforçada e constantemente atualizada nos ritos periódicos que fundamentam um modo de vida e de

183 A borda é “a beirada direita e esquerda de um pano, cujo primeiro de ultimo fio da urdidura (vertical) são rematados e fixados pela volta do fio da trama (horizontal)”, *sobra* é a borda lateral dos tecidos e, em geral, tem um centímetro de largura e é diferente do restante do material por ser mais apertado, ou com pequenos pontos; já a *margem da costura* é o comprimento adicionado para permitir costuras juntas e variadas entre meio centímetro e um centímetros e meio (Manual Mon tricot, 1300 pontos de tricô, editora abril, 3a. Edição, 1991, p.19).

comportamento baseado em tradições e memórias, obrigações religiosas que anualmente se repetem, sem que nunca sejam iguais.

São momentos nos quais a comunidade do Carmo se firma e se legitima, no tempo e no espaço, nas interações vai se (re)colocando como grupo distinto para fora, se (re)afirma como uma *irmandade* para dentro. Não é exagero dizer que a reprodução cultural e social do povo do Carmo têm aí seus alicerces, nesse sistema que organiza e encadeia humanos e não humanos, símbolos e bens, trocas materiais e simbólicas, num conjunto de elementos interligados que reforçam laços e enrijecem elos que, além de religiosos, são também sociais. *Em torno da fé, nas terras da santa*, ao redor da capela de Nossa Senhora do Carmo, a religiosidade vai sendo vivida, mesclando-se à própria identidade.

Situações repetidas e, simultaneamente, únicas e raras, que devem ser consideradas no conjunto a ordenar espaço, tempo e intervalos da/na vida social, constituintes e mantenedoras do sentimento de pertencimento ao grupo e ao território, mantidas pelas crenças e mitos compartilhados. São os “sistemas culturais”, nos termos de Geertz (2011, p.15), “discursos sociais” que existem em fluxo, cabendo-nos traçar suas curvas para que possamos inspecioná-los. Aqui *tracei as curvas* pelas festas e celebrações religiosas, dado que são basilares à vida social, econômica e cultural do povo do Carmo, suplantando suas razões religiosas e alumando estruturas de significação.

Por Nossa Senhora do Carmo – e pelas demais santidades – se cria e sustenta vida, o cosmos, informa o conjunto de sentidos, comportamento e pensamentos, pela religiosidade e por suas práticas perpassam cotidianos e valores, geracionalmente transmitidos, não imutáveis. *Em overloque*, estamos diante de conjuntos de significados e de sentidos, padrões e valores que são vividos e compartilhados, onde estão *chuleadas redes* com conteúdos e semânticas que dão *moldes* às relações sociais e ao que é socialmente vivenciado e aquinhoado pelo grupo. Aquelas teias de significados que o homem mesmo tece (Geertz, 2011), aqui o *povo da santa tece* as suas *teias em torno da fé*. Pelo eixo *riscado* a partir da *santa-mãe* temos *costurado* aqui o *background dessa colcha-tese*, no qual o *retalho-tempo* ganhou conotações sacras, da mesma forma que as relações familiares e sociais (veremos no *capítulo retalho segundo*) e espaciais e territoriais (a *coser* no *retalho-capítulo terceiro*) serão também elevadas ao plano do sagrado. Nesse *fluxo*, *enredar-se-á* igualmente a identidade quilombola (*a ser traçada no capítulo-retalho quarto*). O *molde-base*: Nossa Senhora do Carmo, seus *fios*, constelados pela religiosidade, é possível *tear* a comunidade.

1. ENTRE DÁDIVAS E DÍVIDAS SE FEZ O *POVO DA SANTA*: ESTRUTURA SIMBÓLICA DA/NA ORIGEM DA COMUNIDADE

Para *alinhavarmo-nos* pela análise da religiosidade enquanto construtiva e basilar à organização social, de parentesco e afinidade na/da Comunidade do Carmo voltemos *nossas costuras* ao mito de origem: uma santa foi encontrada por um casal de escravizados e se apresentou como sendo Nossa Senhora do Carmo. Dessa confluência, essa santa lhes concedeu a liberdade e, em seguida, as terras. A partir daí há um *emaranhado* de *redes* de relações que partem todas de um *ponto fixo*¹⁸⁴: da ascendência à Nossa Senhora do Carmo, com suas dádivas e suas dívidas.

Pespontemos por essa meada: a aparição da imagem da santa que não apenas se fez santa, mas se fez mãe. A partir daí o mundo do grupo é construído, tendo em Nossa Senhora do Carmo a genealogia, o discurso, um modo de ser e de viver. A santa denota mais do que uma manifestação de fé, ela acaba por ser a manifestação da própria história, a expressão e a validação da origem. Porém isso não se deu gratuitamente, ao contrário: foram firmados compromissos com a própria Nossa Senhora do Carmo. Um contrato imemorial que segue nas relações simbólicas e sociais de hoje, desse *contrato-milagre* a partir do qual “*se fez o povo da santa nas terras da santa*”.

As noções de *terra da Santa* (que serão trabalhadas no *capítulo-retalho* terceiro) e de descendência da Santa, *os filhos da santa* (foco do presente *retalho-capítulo*) são elementos fundantes e agregados. Nessa dinâmica, *vincamos* presente, passado e futuro, e por aí podemos *coser uma corda* vinculando convívio e tradição, num *cordel* que manifesta existências e nos permite explicar sistemas de ações e relações sociais que encadeiam o grupo, seus membros e seus símbolos (Turner, 1974).

Sigamos *cingindo* por mitos e suas representações, apontando para seu significado político que ficará *bem bordado* no *capítulo-retalho* quarto, sobre a identidade quilombola, mas já o *refilo* considerando, com Balandier (1982, p.27), que “numerosas histórias o apresentam [o mito] em relação a um portador de poder que pode ser um rei” ou, aqui, a própria Nossa Senhora do Carmo, *drapeando* por dons e contra dons, prestações e contraprestações que envolvem indivíduos, o grupo e as santidades. Em *novo vinco*, estamos diante do que Mauss (2003) dissertou sobre fenômenos de trocas e de contratos, aqui regidas por uma moral e economia bastante específicas: a religiosidade.

184 Na classificação de tipos de pontos de costura, o ponto fixo é dividido em 14 tipos “uma costura resistente, duradoura (...) é um ponto difícil de desmanchar e é mais resistente ao uso” (Mariano & Rodrigues, 2009, p.09-12).

A aura sagrada que se configura na Vila do Carmo, que une seus devotos no presente e que lhes garantiu a manutenção ao longo do tempo, não é fortuita. É uma dádiva que marca a origem, não apenas da territorialidade (conforme *cerziremos* no próximo *retalho-capítulo*), mas significa também o princípio da comunidade: Nossa Senhora do Carmo que é a ascendência de um grupo negro que hoje vive num espaço diminuto, mas que ainda congrega *seus filhos*, que recebe romarias de seus devotos que não mais vivem naquelas *terras da santa*, que reitera a sacralidade daquele lugar escolhido por *Ela, pela própria santa-mãe*.

Os mitos de origem do povo do Carmo e da vila do Carmo se fundem em Nossa Senhora do Carmo, especificamente naquela imagem *'distinta'* que ocupa o centro do altar, que foi encontrada por um casal de escravizados e a eles se apresentou como sendo Nossa Senhora do Carmo. Esse momento significou a liberdade do povo, com a condição de que fosse erigida uma capela e que *Ela* fosse devotada como *mãe*, sob os cuidados dos escravizados, ainda inominados, mas agora libertos. Com isso, *ponto reto* no fato de que *Ela* é o mito de origem, *Ela* é a própria origem.

A imagem de Nossa Senhora do Carmo se apresentou de duas maneiras ao casal de escravizados do passado: numa narrativa, ela aparece em cima de uma pedra, com um baú ao lado; noutra foi encontrada enterrada, no interior do mesmo baú. Em cima ou embaixo da terra, o baú e o casal escravizado estão sempre presentes na órbita da manifestação da santa. O primeiro milagre da santa: a aparição da imagem, concedendo liberdade aos escravizados e reivindicando a maternidade do grupo.

Será no *fiar* desse *capítulo-retalho* que muitos dos nomes de interlocutores aparecerão, além daqueles que já *coloriram* o *retalho-capítulo primeiro*. Em alguns dos *pespontos*, farei breve menção à linhagem familiar e/ou a algum número identificador (os ids) que situa a pessoa na base de dados de parentesco e/ou ao gráfico genealógico. Por exemplo, diante a *aparicação da santa* trago a voz de **Dona Ermelinda do Carmo [id:1360]** (*a rezadeira*), que é neta do escravizado **Galdino do Carmo [id:01]** e de **Augusta do Carmo [id:02]** – o casal *de peso* na história da comunidade:

“ela [a santa] foi achada dentro de um baú. Pelos escravos que estavam por ali mesmo capinando. (...) ah ela é muito pesada; mas não sei de que [material] ela é feita; não é barro; também não é de madeira. É um milagre né”.

E agora passo a palavra ao filho do ex-escravizado **Galdino do Carmo [id:01]** e de **Augusta do Carmo [id:02]**, Seu **Euclides do Carmo [id:401]**, nascido em 14/08/1911, foi o último dessa geração que pude entrevistar pois ele fizera a passagem ainda em 2008, quando eu iniciava o trabalho de campo:

“a comunidade nossa começou assim, eu vou te contar, um casal de escravos trabalhavam aqui e acharam uma santa, era Nossa Senhora do Carmo, bem ali onde é a praça hoje e logo fizeram uma capela pra ela, bem ali onde é a capela mesmo, mas era de barro. Daí colocou a santa lá dentro. (...) A capela era de barro, a santa a gente não sabe do que é feita, ela é muito pesada, mas na hora da procissão a gente carrega ela e ela está levinha, bem levinha”.

E conta ainda **Dona Aquilina [id:685]** (*in memoriam*), neta do casal escravizado **Jeremias Tavares do Carmo [id:46]** e **Benedita Isabel do Carmo [id:28]**.

“Nossa Senhora do Carmo não foi trazida por ninguém, de nenhum lugar, ela foi achada em cima de uma pedra, aqui no bairro do Carmo mesmo, perto de onde é a capela. Um dia encontraram a santa em cima de uma pedrinha. A gente nem sabe do que é feita a imagem: não é de barro, não é de madeira. A primeira capela era de madeira, onde ficava guardado o baú de zinco que foi achado junto com ela pelos escravos”.

E a origem é *fiada* também por **Dona Tereza [id:1363]**, neta do escravizado **Galdino do Carmo [id:01]** e de **Augusta do Carmo [id:02]**

“A Santa foi achada pelos escravos que estavam capinando a roça, por aqui mesmo, perto da capela. Mas não tinha capela ainda não, era só mato. Ai que fizeram a capela pra ela. Ela estava num baú, enterrada, e quando acharam ela as coisas melhoram. Parece que eles ficaram livres. Ela que libertou eles. Era o que todo mundo contava. Depois teve história da dívida dela que eles tiveram que pagar. Mas foi ela que libertou eles, duas vezes”.

A manifestação da Nossa Senhora do Carmo é um evento tido como miraculoso e ele não se restringe a esse momento. Seu aparecimento foi notícia na região e então tentaram levá-la embora daquele local. As versões são análogas: padres jesuítas chegaram e viram a santa, tão bela e diferente de todas que já tinham visto, *“uma santa branca e bonita que nem essa não pode ficar no meio dos pretos”*, teriam dito. E levaram a santa embora. No dia seguinte, contudo, a capela amanheceu aberta e Nossa Senhora do Carmo dentro dela. Esse episódio se repetiu por três vezes, até que concordaram com a *vontade da santa de lá ficar* e deixaram todos em paz. Nas narrativas também são mencionados fazendeiros e/ou padres de São Roque que levaram-na, mas *ela* sempre retornava, mostrando sua insistência naquele local. Sempre que levada, por quem quer que fosse, *ela* voltava e, na última tentativa, tornou-se tão pesada que ninguém mais conseguia movê-la. Novamente, nas palavras de **Dona Ermelinda [1360]**:

“O pessoal de São Roque dizia que uma Santa branca não podia ficar no meio dos pretos. Vieram buscar e levaram. A Santa voltou sozinha da primeira vez. Tornaram a vir buscar porque pensaram que o pessoal daqui tinha roubado; levaram; mas era ela que tornava a voltar sozinha; daí ficou na comunidade”.

Picotamos dessa fala as diversas as demonstrações da *vontade da santa* (termo nativo) de ali ficar, com aquele *povo preto* (também termo nativo). Numa das ocasiões que voltava ao Carmo foi vista por *fulano* [não se sabe precisar o nome dessa pessoa, embora essa história seja de conhecimento geral], que na noite encontrou com uma “*mulher branca, bonita e brilhando em um cavalo também branco, de tanta luz não podia ver seu rosto, só a capa comprida e marrom dela*”. Era Nossa Senhora do Carmo que, de uma vez por todas, expressava sua intenção em ficar na vila entre os pretos.

Um fato de ordem divina e transcendente que permite-nos fazer *ponto pique* e agregar o caráter sagrado àquela localidade e àquelas pessoas: são *as terras da santa e os filhos da santa*. Temos aqui, portanto, um *molde* feito de um milagre, de uma cosmogonia, o que Eliade (1992, p.12) menciona, em correlação e em referência à teorização de Otto (2014), o *ganz andere* que é, igualmente, manifestação do sagrado que “não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere* o homem tem sentimento de sua profunda nulidade (...) incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*”. Noutros termos, é o mistério e o inexplicável, “algo ao qual a linguagem humana não tem como designar com as categorias linguísticas com as quais operamos, a voz embarga e o intelecto torna-se pequeno diante a tal *majestas*” (Nogueira, 2012, p.16).

Do excerto *pontilhado*, temos o termo *majestas* que, também por Otto (2014), foi usado para designar o sagrado junto a *numinoso, tremendum, mysterium fascinans*: “a *majestas* da imensidade celeste, o *tremendum* da tempestade”. São experiências *numinosas*: “estado de vivência que o ser possui acerca de questões sobrenaturais, geralmente sagradas, transcendentais ou de divindade, comportando-se e sendo influenciado por essas questões”¹⁸⁵; do latim *umen, -inis*, anuência com a cabeça, poder divino +*oso*”, relativo a *nume* ou a divindade¹⁸⁶.

E algumas *texturas* são prediletas às manifestações do sagrado, justamente por representar a *majestas*, “uma superioridade esmagadora de poder”, por ser o *mysterium fascinans* “em que se expande a perfeita plenitude do ser” (Eliade, 1992, p. 61). Tais zonas privilegiadas às eclosões são o céu, as montanhas, os fenômenos meteorológicos, a água, as árvores, a lua, o sol, as pedras (Chevalier, 1986). Nossa Senhora do Carmo aqui optou pela terra (em cima ou embaixo) e, dessa opção, se fez alicerce o sentimento de pertença de seus *filhos, devotos e herdeiros; a pedra angular* que já *tricotamos no retalho-capítulo primeiro*.

Essa cosmogonia, em sincronia a epifania de 16 de julho e a sua hierofania a ser *costurada* no *retalho-capítulo terceiro*, fundem o ponto do visível e do invisível marcador da criação, da

185 <https://www.dicio.com.br/numinoso/> acesso em 26/08/2021

186 <https://dicionario.priberam.org/numinoso> acesso em 25/08/2021

própria revelação do divino como *molde* do início. Essa ideia de revelação associada à gênese, inclusive, é muito presente na bíblia e, segundo o dicionário de Teologia:

a onipresença e a centralidade da revelação como manifestação por Deus de verdades às quais as pessoas não poderiam chegar sem iniciativa e capacitação divinas. (...) A revelação é tão universal quanto a criação, concretiza-se por meio do falar e agir de Deus e envolve tanto o miraculoso, como sonhos, visões e profecias, quanto o mundano (Alexander & Rosner, 2009, p.10).

Do excerto supersoldado ao nosso caso é plausível ‘trocar’ Deus por Nossa Senhora do Carmo, com sua centralidade e onipotência, onipresença e onisciência e, também nesse sentido, é comum na vila escutar que Nossa Senhora do Carmo é a *alma da comunidade*. Então, *firmemos um fio com alma*¹⁸⁷: a aparição da *santa-mãe* é um fenômeno da cosmogonia (que sustenta o fenômeno epifânico e hierofânico) e que é também mito, rito, culto, doutrina, tradição, história, origem, formas de conduta, de viver e de se relacionar com os outros, de ser e de estar no mundo.

Agora *pontilhemos esse fio com alma* com a própria ideia de alma. Segundo o Catecismo da Igreja Católica¹⁸⁸: o termo alma designa “a vida humana ou a pessoa humana inteira (...) alma significa o principio espiritual do homem” (§363); é o batismo que “imprime na alma um sinal espiritual indelével” (§1280) – *rebordaremos* sobre batizados ainda aqui nesse *quilt*. Noção de alma que é ainda profundamente ligada a noção de oração – “oração é a elevação da alma a Deus” (§2559) – e a definição de oração, por sua vez, “é um impulso do coração”.

Aqui em nossa *colcha-tese* já *transpassamos* a oração enquanto a menor fração da temporalidade cotidiana do *povo da santa*, no *capítulo-retalho anterior*. Daqui *refilo* a prece com Mauss (1979, p.117), “efusão de uma alma, o grito de um sentimento. É um fragmento de uma religião (...) é o produto do esforço acumulado dos homens e das gerações”; e volto ao §382 do Catecismo que prevê: “o homem é *‘corpore et anima unus’*”, ou seja, é uno de corpo e alma. Nessa acepção, *pregoou a pala*¹⁸⁹ do *povo da santa* que à santa se une, *ela* que é *mãe* e eles que, como *filhos*, tem com *Ela* um vínculo umbilical, primordial e originário.

Destarte, posicionar a *alma da comunidade* em Nossa Senhora do Carmo é um sinal e um elemento simbólico, de ordem cósmica e na dimensão social, que firma o início de tudo a partir de uma dádiva, esta que coloca uma contradádiva (Mauss, 2003): a liberdade dos escravizados pela construção da capela e a obrigação de louvar a santa como mãe. *Dobremo-nos* por esse dom e seu

187 Fio com Alma, *core yarn* ou linha com alma: “aviamento representado por um fio construído a partir de um núcleo de determinada fibra têxtil e recoberto/revestido com o mesmo ou outro tipo de fibra”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021. As linhas com alma ou fios com alma “combinam o bom desempenho de costura de fios fiados com a excelente resistência à tração e durabilidade dos fios de filamentos sintético” (Leme, 2008, p.25).

188 https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html acesso em 25/05/2021

189 Pala é um recorte na peça para camuflar penses ou formar acabamentos (Leme, 2008).

respectivo contra-dom, tomando-os como um modelo de interpretação para pensarmos alguns dos elementos condutores de significados, sentidos e suas representações. Por eles, firma-se uma aliança não entre indivíduos, mas destes com uma santa; um pacto que comuta liberdade (dos escravizados) por posse (pela capela, à santa) e louvor (como mãe, a santa).

Nessa economia do dom é pactuada a origem de tudo e de todos, a dádiva inicial desencadeia como dívida um ritual de troca de bençãos, promessas e milagres; operante até hoje e, mais que isso, estruturador do grupo e mantenedor da comunidade naquela territorialidade, e da própria territorialidade. É a história sendo ordenada culturalmente, a cultura reordenada historicamente nas ações do grupo, o que analisou Sahlins (2003, p.07) como “esquemas de significação das coisas”. O que também nos aproxima das “estruturas significantes” de Geertz (2011, p.21), que nos dá meios para *debruar* pelos símbolos, a partir dos quais se dá significado à experiência permitindo, em *ponto adicional*, desvelar *novelos* das ações dos sujeitos que, englobadas nessa força, geram sociabilidade, solidariedade e reciprocidade.

Temos momentos “de um vasto sistema de prestações e contraprestações que, em verdade, parece englobar a totalidade da vida econômica e civil”, como vê Mauss (2003, p.223) diante os trombianteses. Vejamos aqui, dentre o *povo da santa*, sistemas que permitem a reunião e a concretização de diversas instituições. Noutros termos, Nossa Senhora do Carmo pode ser *fiada* no *tear* dos fenômenos sociais totais, na medida em que:

Exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas, morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas – estas supondo formas particulares de produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e distribuição; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (Mauss, 2003, p. 187).

Outrossim, estamos diante de sistemas de dádivas contratuais, os “sistemas de oferendas contratuais” de uma “economia e moral de dádivas” que, ao criar contratos, criam também sociabilidades entre as coletividades: vinculam pessoas morais num “contrato que é bem mais geral e bem mais permanente” (Mauss, 2003, p.191-194 e 203). Aqui *arremato* um importante *ponto cruzado*¹⁹⁰: no Carmo o contrato é firmado entre a coletividade e a santidade, intermediada pela imagem da santa e que segue para além dela, avante ao *viés* da troca de coisas e/ou mercadorias. Ou seja, vemos um *contrato-milagre sui generis*, no qual a dádiva é a graça alcançada pautada na libertação como conceito, e numa liberdade que não se faz por comutação de bens concretos.

190 Ponto cruzado no tricô é utilizado para um efeito mais firme e/ou para efeitos decorativos (Manual Mon tricot, 1300 pontos de tricô, editora abril, 3a. Edição, 1991). Na indústria da confecção têxtil, a linha deve ser bobinada em cruzado para que tenha estabilidade (Gomes et al, 2005).

Melhor *acolchoando*¹⁹¹: não se trata aqui da noção de liberdade de Mauss (2003, p. 294), posta em oposição a obrigação que rege o sistema das prestações totais: “nessa mesma atmosfera em que dádiva, obrigação e liberdade se misturam”. Todavia, estamos ainda no *molde* da moral contratual maussiana e continuemos a *modelá-la* diante os nossos *retalhos do povo do Carmo*: a santa concede liberdade aos escravizados, a coisa concedida é a própria liberdade – do corpo e da alma, se considerarmos o dogma católico do *corpore et anima unus* – e esse acordo desse ser compreendido na *contextura* da escravização, às acepções de sujeição e submissão.

Temos aqui um *contrato-milagre* originário e seus principais elementos, quais sejam: a outorgante é a própria Nossa Senhora do Carmo e os outorgados são aqueles escravizados que a encontraram e, por extensão, todos os que viviam no Carmo a época e, indo ainda mais longe – ou mais ao presente – extensível a todos os moradores do Carmo atual, descendentes daqueles que comutaram o pacto original. A outorga é a própria liberdade; do latim *libertas*: “nível de independência absoluto e legal de um indivíduo, de uma cultura, povo ou nação”; “estado ou particularidade de quem é livre”; “estado da pessoa que não está presa”¹⁹². Ou seja, a santa deferiu-lhes uma ‘condição’ nesse contrato: a de ser livre e, *em ponto corrido*, temos dessa compreensão da escravização e liberdade como status jurídicos, onde temos de trazer a alforria como instrumento.

Alforria é termo de origem árabe e equivale a ‘libertar’, ato relativamente comum na península Arábica antes mesmo do Islã, que, implantado no século VII, acabou reformulando e fomentando formas de libertação de escravos. Antes, porém, no extenso mundo romano, as libertações de escravos já ocorriam regularmente. Eram as ‘manumissões’, palavra que na época moderna foi pouco empregada no cotidiano, ficando mais restrita a textos forenses. A categoria mais evocada desde o século XV, sobretudo na península Ibérica, foi mesmo ‘alforria’ (Paiva, 2018, p.93).

Resultantes das tradições jurídicas romanas e dos complexos mecanismos de legitimação do sistema escravagista, as alforrias no contexto do sistema escravocrata brasileiro foram uma “especificidade” que se dava de variados modos em virtude de uma “bastardia jurídica no que se refere à condição legal das populações escravas” (Gomes & Schwarcz, 2018, p.27). As formas mais comuns eram pela compra direta por parte do escravizado ou pela concessão senhorial e, para além dessas, outras maneiras gratuitas, negociadas, prometidas ou legadas em testamento (Paiva, 2018). Aqui em nosso *molde-base*, foi uma santa que os alforriou.

Outra especificidade do contexto escravocrata brasileiro é que não havia legislação específica sobre a alforria até 1871, a despeito de ser prática vigente durante o período imperial, com reconhecimento pelo direito costumeiro, o que Carneiro da Cunha (1986) chama de “silêncios

191 Acolchoado é “tecido disposto em camada contendo enchimento em forma de manta, que pode ser de fibra natural ou sintético, fixado por costuras, formando padra-o decorativo regular ou irregular”.

192 <https://www.dicio.com.br/liberdade/>

da lei” e “engano histórico” na crença em um suposto papel do Estado no direito à alforria do escravizado que pagasse seu valor, pois alforrias aconteciam a revelia do Estado – a exceção da intervenção estatal era em caso de guerra e, ainda assim, os proprietários dos escravizados arregimentados para a guerra do Paraguai foram indenizados.

Vale pontuar que, ainda que possíveis, as alforrias não eram plenas nem absolutas, pois poderiam ser revogadas em caso de “ingratidão dos libertos para com seus antigos proprietários (...) pois a reescravização e a escravização ilegal eram práticas recorrentes até o fim do período escravista” (Mattos & Grinberg, 2018, p.174). Assim ficava, segundo Carneiro da Cunha (1986), assegurada a subordinação e dependência pessoal do ‘ex-escravizado’ diante seu ‘ex-proprietário’, tendo que os laços da escravização não se rompiam nas cartas de alforria, estas que, em verdade, desempenharam “papel poderoso na constituição da parcela dependente da população”, passando da escravização à servidão.

Falar do regime escravagista e de possibilidades de alforrias é tratar de negócios e de contratos, considerando que a escravização, como empreendimento comercial, por séculos sustentou o Brasil, inúmeras outras colônias, metrópoles e fez (e ainda faz) milhares de vítimas em todo o mundo. Embora a escravização não tenha sido estabelecida por uma legislação, sua legalização e codificação passou por leis, contratos e direitos – inclusive delimitando as formas legítimas e ilegítimas de escravizar outrem, até onde ia o direito do proprietário de escravizado sob o escravizado de sua propriedade.

Esse é o *ponto cruzado*: a escravização, como status jurídico, equivale pessoas a coisas, ambos que, como propriedade, estão sujeitos ao mesmo *corpus* de direito e, grosso modo, eram regulamentados pelas Ordenações Filipinas até a independência do Brasil e algumas seguiram em vigor até a abolição formal da escravatura (Mattos & Grinberg, 2018). Escravizados eram privados de direitos e liberdades, com impedimentos a posse de propriedades e bens, postos como incapazes diante de obrigações; os proprietários de escravizados, conforme o termo diz, tinham o direito de ter outrem como sua propriedade. Todo o cenário dado sob a roupagem do mercado econômico e relações comerciais que, por sua vez, proporcionavam legalidade ao sistema escravocrata.

O *ponto de sobreposição*¹⁹³ desse mecanismo era dado pela própria Igreja Católica que, antes do tráfico internacional de escravizados a partir do continente africano, já legitimava a escravização dos mouros e, em decorrência desse entendimento, julgava legítima a submissão de qualquer povo não cristão. Era posto pela bula papal *Roma nus Pontifex* de 1455 a lógica de

193 O ponto de sobreposição é dado antes de ser iniciado o processo de estendida do tecido, de modo a proporcionar um corte com maior precisão (Gomes et al, 2005, p.15).

escravizar para ‘salvar do paganismo’, tornar escravizado para ‘salvação’, daí as noções de cativo justo e guerra justa (Mattos & Grinberg, 2018). No Brasil colônia, portanto, a igreja católica fazia parte da engrenagem da empresa colonial montada pela metrópole, tendo como parte de sua missão cristianizar indígenas e negros (Silva, 1994).

Ponto corrente na fazenda de Nossa Senhora do Carmo em São Roque/SP, temos que lá os escravizados assim o eram até o momento do encontro com a Santa, sendo ela própria que lhes concedeu alforria. Tratamos aqui de um *status* jurídico, portanto: escravizados que deixam de sê-lo, passando a outro *status* jurídico, o de livre, através da intervenção de *vossa santidade*, Nossa Senhora do Carmo. *Rebordemos* nessa logicidade. Escravizados que eram propriedades e, por isso, objetos de inventários, testamentos, autos cíveis e, sobretudo, contratos de compra e venda. *Circuitemos* por esses contratos e, em seguida, *torneemos ao povo da santa*, escravizados pela própria Ordem do Carmo e libertados pela própria Nossa Senhora do Carmo.

A teoria geral dos contratos regulamenta a segurança dos negócios, dos ‘acordos de vontades’ que são, grosso modo, regidos pelo sistema econômico. No que diz respeito a contrato de compra e venda, por exemplo, alguns princípios e requisitos são básicos: a coisa negociada deve ser lícita, determinável e possível, devem existir no mínimo duas pessoas – a outorgante e a outorgada – e o bem outorgado, ou seja, a coisa que é comprada e vendida. Isso é o que prevê a teoria contemporânea mas cuja lógica se fazia já nas negociações de compra e venda de escravizados: a outorga se dava, por óbvio, pela pessoa escravizada e as partes eram os dois proprietários de escravizados – o que vendia e o que comprava – com base num determinado valor pecuniário, assegurando direitos e deveres tanto ao que compra quanto ao que vende. Igualmente se aplicava aos contratos de alforria que, no limite, nada mais eram do que negociar como bem a liberdade, por determinado valor e sob determinadas condições.

Negociando, hoje ou no passado, estamos no âmbito dos contratos, das trocas com preços, cifras e montantes. Aqui em nossos *retalhos* os *fios* estão um pouco mais *enovelados*. No Carmo eram escravizados até que encontraram a santa, a santa que os libertou. Nesse *carretel* temos, sumariamente, Nossa Senhora do Carmo como outorgante (Ela que outorga e que concede a liberdade); os escravizados como outorgados (eles que são os que recebem a outorga); a outorga é a própria liberdade. Mas, considerando que todo negócio é oneroso, não temos gratuidade nesse primeiro *contrato-milagre* da liberdade: pela dádiva da liberdade, a obrigação do louvor e respeito à santa como mãe, firmando ali os *filhos da santa*, e a construção de uma capela a ela, firmando ali as *terras da santa*.

Em *ponto extra*, esse contrato não finda com a troca, ele deve continuar sendo executado por uma das partes: pelos devotos. Um contrato atípico, bilateral, oneroso, que coloca às partes (santa e devotos) em dádivas e dívidas, com direitos e deveres recíprocos; porém, da parte da santa, é instantâneo, se consuma em um ato (capela e louvor pela liberdade), e da parte dos escravizados é um trato sucessivo, que deve ser realizado por todo o sempre, envolvendo não apenas aqueles celebrantes do contrato mas todos os seus descendentes, firmando uma convenção coletiva ao longo do tempo e das gerações, estruturada pela religiosidade.

A dádiva primeira, sintetizada no momento que os escravizados capinavam, encontraram a santa e essa santa os libertou, é o elemento motivico da criação da comunidade naquele determinado espaço; esse milagre inicial é o fato propulsor da história do grupo enquanto tal, dando início a um sistema de trocas entre pessoas e santidades que vai além da esfera da religiosidade, pois é todo o campo social. Aqui situamos a cosmogonia da comunidade, na epifania de Nossa Senhora do Carmo, que valida também a posse daquela territorialidade.

Uma consagração, no sentido etimológico, “ação ou efeito de consagrar, de tornar sagrado, celebração de consagração de ofertas; ato de dedicar-se a deus; sacramento; cerimonia desse sacramento; o que se consagra, se oferece a um deus, a santos ou outras divindades”¹⁹⁴. Eis que consagra-se um povo e um solo sagrado, através de uma dádiva – uma intervenção do âmbito do divino na vida humana – que é única, extraordinária e irrepetível, mas devemos considerar que o momento da aparição da santa é o elemento que não se repete, sem prejuízo de ser continuado ritualmente, a cada ano nas festividades de julho em louvor a *padroeira santa-mãe*, durante a *epifania de Nossa Senhora do Carmo*, analisada no *capítulo-retalho primeiro*.

Esse local onde a santa se apresentou, demandou sua capela e nela optou por ficar é o centro do território sagrado e o único que restou, a atual Vila do Carmo, o *miolinho das terras da santa*, uma pequenina porção do que foi uma grande fazenda de propriedade da Ordem do Carmo, a fazenda de Nossa Senhora do Carmo em Sorocamirim, em referência ao rio que corta a área. Pouco sabíamos dessa fazenda – suas dimensões, sua estrutura – até o fim dos trabalhos periciais quando nos *aportaram* documentos valiosos. A construção desse território particular e sagrado será *bordada* no *retalho-capítulo terceiro*, mas aqui sigamos pela mesma *meada* que orientou os trabalhos do laudo: *prolongando-nos* nessa dádiva de Nossa Senhora do Carmo dando-lhe outro *ponto de relevo* que marca os *bordados* das origens: a dívida de Nossa Senhora do Carmo.

194 Disponível em <https://www.dicio.com.br/consagracao/> acesso em 25/11/2021.

As andanças de Nossa Senhora do Carmo não se limitam aos episódios de sua insistência em permanecer na vila do Carmo. Quando levada, “*tornava a voltar*” até que sua vontade foi respeitada e lá ficou. Tempos depois, descobriu-se que a Santa teria uma dívida, numa localidade chamada Bananal, e seus *filhos-devotos* que viviam na fazenda em São Roque deveriam ir até lá e quitá-la, com o trabalho em uma fazenda de café do Barão do Bananal (em algumas versões é mencionado como Conde do Bananal). O termo nativo é “*a dívida da santa*” – em alguns relatos surge como “*a dívida da coroa da santa*” – e com a palavra, novamente, **seu Euclides [401]**:

“os brancos de são roque ficaram sabendo da santa e vieram buscar ela, falaram que ela devia ficar com eles porque ela era branca. Todo mundo chorou e eles levaram ela. Levaram a santa embora três vezes, três vezes e adivinha. Todas três vezes ela voltava pra casa, pra cá. Dai eles desistiram. Mas dai tempo depois apareceu uma conta da santa no Bananal, era 18 mil réis. Era a dívida da santa essa. E os escravos foram pra lá, levaram a santa, viajaram seis meses para chegar lá em Bananal, trabalharam seis anos para pagar a dívida da santa, depois mais seis meses pra voltar pra cá, mas pagaram tudinho e daí essas terras ficaram de uma vez pra santa e pra eles”.

O *povo da santa* então foi a esse lugar de nome Bananal – em algumas narrativas é “*a ilha do Bananal*” ou “*dos Bananais*” – foram acompanhados da imagem de Nossa Senhora do Carmo (a mesma *santa-mãe* que se manifestou tempos antes lhes concedendo a liberdade), e lá pagaram *a sua dívida*. É bastante vivo esse acontecimento na memória: narram que seus antepassados foram em *cargueiros* e a Santa *‘foi em um cargueiro sozinha, só pra ela’*. Esses *cargueiros* eram burros e mulas, a forma de transporte comum à época, sobretudo na região de São Roque, por onde seguia principal rota tropeira do século XIX.

Conta **Dona Maria Teta [id:1559]**, fazendo referência aos bisavós **Jeremias Tavares do Carmo [id:46]** e **Benedita Isabel do Carmo [id:28]**: “*a santa teve essa ida pros Bananais né. Meu bisavô foi pra lá, ele trabalhou lá pra coroa da santa. Minha avó nasceu no caminho de volta, quando a bisavó vinha grávida na mula*”. Fica sempre lembrado que lá do Carmo seguiram em *cargueiros*, a pé e em caravana, “*como em procissão*” – mais uma vez destacando o elemento caro da religiosidade.

Ninguém, no entanto, sabia dizer onde era esse Bananal. Se fosse o município – que desconfiávamos ser, Deborah Stucchi e eu nos trabalhos do laudo – localiza-se na região do Vale do Paraíba paulista, divisa com o estado do Rio de Janeiro. São, no mínimo, 390 quilômetros que ligam (hoje) os municípios de São Roque e Bananal; trajeto a pé que, segundo o Google Maps, seria feito por 81 horas de deslocamento sem paradas.

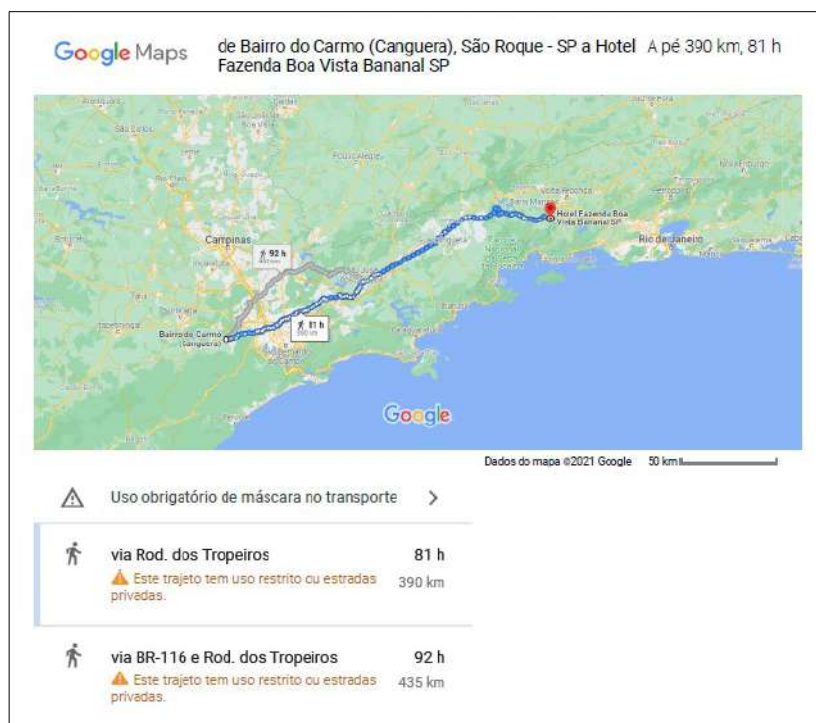


Figura 127: rota a pé entre a Vila do Carmo e o município de Bananal-SP, fonte: google maps.

Quanto ao tempo de permanência no Bananal há variações que sempre oscilam em seis ou dezoito (anos ou meses), assim como o valor da dívida. Consideremos a versão mais frequente, segundo a qual teriam permanecido 18 anos fora do Carmo, seis meses para ir mais seis meses para retornar e pago ao Barão o valor de 18 mil réis. Nos explica **seu Euclides [401]**, mais uma vez firmando a *‘vontade da Santa’*, ou melhor, a *‘necessidade da Santa’* de ir ao Bananal:

“A santa teve que ir pro Bananal, pra pagar uma conta de 18 mil réis. Os escravos se juntaram nos cargueiros pra viajar, velhos e crianças. A santa foi num cargueiro sozinha. Eles andaram seis meses, trabalharam para pagar a conta da santa mais 18 anos. Depois de pagar a conta, os escravos voltaram aqui pra cá pro Carmo. Demoraram mais seis meses pra viajar de volta, com a santa”.

Os horrores da escravidão que se tem na memória são referentes a esse período na fazenda do Barão no Bananal, e não na região da vila do Carmo em São Roque, embora escravizados já fossem anteriormente. *Ponto a espera, costuraremos* a autonomia relativa que viviam em São Roque/SP até o momento que tiveram de ir ao Bananal/SP, mas *pontuemos* agora que a realidade da escravização nos cafezais era distinta e mais dura do que vivenciavam os escravizados das ordens religiosas em geral.

A questão é que no Bananal/SP depararam-se com o modelo escravista das grandes monoculturas, absolutamente diferente dos modelos autogovernados anteriormente experienciados. Para exemplificar essa mudança sofrida e a realidade que encontraram, trago Queiroz (1990, p. 29)

e o caso da Fazenda Três Barras, também naquela região que é deveras montanhosa, “os escravos precisavam ser amarrados aos arbustos para não rolarem o morro íngreme enquanto trabalhavam”. Conforme narrou **dona Catarina [926]**, neta do casal escravizado **Vitorino José dos Santos [387]** e **Genoveva Pires de Oliveira/Guarino [386]**:

“no Bananal tinha tronco onde colocavam os escravos. Aqui nunca teve tronco, mas lá tinha. Eles iam pro tronco se o senhor visse eles rezando pra santa, ele proibiu, sabe. Então eles rezavam escondidos, se juntavam toda noite e rezavam baixinho e escondidinho”.

Sem embargo, no Bananal, a Nossa Senhora do Carmo operou mais dádivas-milagres, o que representou, em algumas versões, a quitação da dívida e a permissão do retorno; noutras versões a permissão de rezar diariamente à santa. O milagre também toma duas formas primordiais: numa variante, a Santa salvou o filho do barão de um afogamento, noutra *Ela* conteve um incêndio no cafezal. Fogo ou água, milagre – a majestas, o ganz andere – ela intercedeu por seus filhos

“o filho do Barão tava afogado já, e dai ele [o barão] pediu pra Santa [Nossa Senhora do Carmo], pediu pros escravos rezarem pra Santa, e o menino salvou. Dai que o senhor mandou eles voltarem pra cá que não tinha mais dívida”. Dona Catarina.

“tinha muito fogo no cafezal, queimando tudo, e o filho do barão estava pelo meio do cafezal, e o barão disse assim ‘se vocês tem tanta fé nessa santa aí, reza pra ela salvar meu filho’, e o fogo apagou”. Dona Teresa.

“lá no Bananal o filho do senhor ia se afogando, aí o senhor mandou rezar pra santa. Reza aí pra essa santa de vocês, quero ver se ela é poderosa, falavam pra eles. Porque lá no bananal não podia rezar pra Nossa Senhora do Carmo, eles escondiam ela. Mas então daí que Nossa Senhora do Carmo salvou o menino. Dai eles puderam rezar junto todo dia, mas ficaram lá até pagar a dívida, porque dívida é dívida né, tem que pagar”. Seu Euclides.

Conforme *plissei* antes, pelos idos da conclusão do laudo pericial antropológico, documentos que tinham sido solicitados meses antes nos aportaram. Um deles trouxe uma grande surpresa e muitas informações que, para devida análise, levaram inclusive à dilação do prazo da entrega (fazendo com que, coincidência ou não, o laudo passasse às mãos da comunidade durante os festejos da *epifania* de julho de 2009 – foi a *vontade da santa*). Era um processo datado de 1866, no qual continha um contrato firmado em 21 de maio de 1866 entre a Ordem do Carmo e um proprietário de uma fazenda no município do Bananal-SP, com o título de Barão. Nesse documento, escravizados da fazenda de São Roque-SP eram arrendados para prestar serviços por 20 anos em terras de cafezal, numa fazenda chamada Bela Vista.

Outra vez um contrato, agora nos termos da tradição ocidental, na concepção individualista e patrimonial. A outorga era representada pelos escravizados da fazenda de São Roque, a outorgante a Ordem do Carmo, o outorgado era o Barão. O Barão de Bela Vista era José Aguiar de Toledo, com título recebido em 1854. Em 1877 passou a ser Visconde, desde então aparece nas referências como Visconde de Aguiar Toledo. Nasceu no Bananal em 1823, foi chefe do partido conservador, tenente-coronel da Guarda Nacional, deputado geral na Assembleia Geral do Império. Detentor de diversas fazendas no vale do Paraíba Paulista e Carioca, foi uma dos quatro maiores ‘barões do café’ da região¹⁹⁵. Dentre suas propriedades estava a Fazenda Bela Vista, para onde foram arrendados os escravizados do Carmo, que produzia café e criava gado. Curiosamente, em 1878, o Barão/Visconde foi um dos signatários do Manifesto dos Fazendeiros do Bananal solicitando ao Governo Imperial a fixação de uma data para a abolição definitiva da escravização no Brasil (Porto, 1994; Moura, 2013).

Para uma compreensão mais prudente desse *arrendamento-dívida*, é preciso que recuemos no tempo e ponderemos a Ordem do Carmo, dado que “catolicismo e escravidão, religiosidade e trabalho são pontas que devem ser unidas na construção de uma história” (Molina, 2006, p. 14). *Circunscrevemos* à chegada dos carmelitas no Brasil a partir da década de 1580. Em pouco tempo, tornou-se detentora de vastas áreas e de bens, chegando a ser uma das ordens religiosas mais ricas do país (Benedetti, 1990; Molina, 2006; Campos, 2011). A título de comparação, em 1856 a soma do patrimônio carmelita é declarada no valor de 190.700\$000, enquanto o patrimônio beneditino era 108.000\$000, o que permite ver o vigor patrimonial da ordem carmelita, isso já em tempos de crise administrativa e deficit orçamentário (Molina, 2006; Stucchi & Ferreira, 2009).

É *realçada*, quanto a Ordem do Carmo, a “absoluta rapidez na instalação de seus conventos e hospícios”, tendo no estado de São Paulo conventos em Santos (em 1589), na capital (em 1594), em Mogi das Cruzes (em 1629) e em Itu (em 1719), e inúmeros outros nos demais estados (Campos, 2011, p. 58). Pelo crescimento na América, seus ordenados deixam a Província Carmelitana de Portugal e em 1640 dividiram-se em duas províncias em solo brasileiro: a do Maranhão, com três conventos, e a do Brasil, com nove conventos. Não dando conta de tamanho crescimento, a Província Carmelitana do Brasil se divide em mais duas em 1685: do Rio de Janeiro, que englobava seis conventos (Rio de Janeiro, de Angra dos Reis, Vitória, Mogi das Cruzes, Santos e São Paulo) e da Bahia, com sete conventos (de Olinda, Recife, Paraíba, São Cristóvão, Goiânia, Bahia, Rio Real). No início do século XVIII, novamente dividida em Província da Bahia e Pernambuco, Vice Província do Maranhão e Província Carmelita Fluminense (PCF) (Molina, 2006).

195 Segundo o “Almanak Administrativo, Mercantil e Industrial da Corte e Província do Rio de Janeiro”, disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=313394x&pagfis=32055> acesso em 12/06/2021.

Por ora *pontilho em volta* do que será pormenorizado no *retalho-capítulo terceiro*: a fazenda de Nossa Senhora do Carmo em São Roque/SP, que deu origem a atual vila do Carmo, era um dentre tantos bens que a Ordem do Carmo possuía, junto aos escravizados que lá viviam, localidade próxima aos conventos de Itu/SP e da capital paulista, os quais abastecia com a produção, sendo subordinada à PCF, no Rio de Janeiro. Nessa fazenda, como ocorria em diversas propriedades da Ordem, não havia convento nem religiosos, a administração era feita por feitores estes que, frequentemente, eram os próprios escravizados. Isso porque o patrimônio carmelita era vasto, para além do que o quadro de religiosos poderia administrar.

A ordem do Carmo, no início do século XVIII, era composta por 371 religiosos distribuídos em todo o território nacional, administrando 15 conventos, inúmeros hospícios e missões amazônicas. Chegou a ter mais de 500 religiosos, e o crescimento dos quadros da corporação aumentava o patrimônio, pois cada novo frade acrescentava doações e dotes ao ingressar. Dado seu prestígio pelas missas e cerimônias matrimoniais suntuosas, recebia donativos das classes mais abastadas (Benedetti, 1990; Molina, 2006).

Ambos casos – a entrada de um novo frade e a doação em testamento – originaram a fazenda do Carmo de São Roque-SP, em 1727 (Stucchi & Ferreira, 2009). Tomando-a como *pano de fundo*, situemos e *recortemos* o olhar diante a PCF, que era composta por 180 religiosos em 1720, por 200 em 1740 e por 279 em 1763, estando a maior parte no Rio de Janeiro, os demais divididos entre os conventos de Santos/SP, Mogi das Cruzes/SP, Itu/SP, Angra dos Reis/RJ e Vitória/ES. Estes religiosos tinham como patrimônio, em 1783, pelos menos 100 imóveis urbanos, 28 fazendas, 735 escravizados e 300 indígenas (Benedetti, 1990, p.49). Amplo patrimônio com quadros incompatíveis de administração.

Não obstante, a Ordem do Carmo ao longo do século XVIII se envolveu em toda sorte de escândalos, o que a colocou sob ingerência direta de Roma, numa Intervenção Apostólica que perdurou entre 1785 e 1800. A consequência foi a redução dos quadros de religiosos, mas ficou mantido o vasto pecúlio a ser administrado. No início do século XIX, são 49 religiosos carmelitas, e apenas 19 religiosos em 1840 (Benedetti, 1990, p.20). A despeito disso, em 1858, a ordem possuía 1476 escravizados, dos quais 46% no estado de São Paulo (Molina, 2006). Em suma – e de modo ainda mais latente – um enorme capital e posses e um escasso quadro administrativo.

Não foi possível precisar quando os escravizados foram levados àquela área em São Roque/SP, ou se já estavam no momento das doações à Ordem do Carmo que formaram a fazenda na década de 1720. Contudo, é sabido que lá a ausência de administradores religiosos levou a administração pelos próprios escravizados, isso ainda no século XVIII. Em 1795, o administrador

da propriedade era **Ermenegildo [740]**, um *‘preto com 55 anos de idade’*, e sua mulher, **Margarida [741]**, preta com 38 anos, registrados seus filhos: **Joaquim [742]**, 16 anos, **Romuardo [743]**, oito anos e **Felizarda [744]** com dez anos (Stucchi & Ferreira, 2009). São o que a bibliografia chama de ‘escravos feitores’.

Aqui *pontuemos em meia* essa figura do escravizado que atuava como feitor, uma categoria emblemática e ambígua no mundo da escravidão, ora definidos como aqueles escravizados que recebiam como pagamento parte da produção (Magnani, 1985), ora os ‘traidores’ e ‘desleais’ que se alinhavam aos interesses senhoriais (Mattos, 1998, p.132), ora operando como instrumentos no controle dos escravizados (Slenes, 1999), mas também assegurando relativa autonomia aos seus pares, tal o caso dos escravizados do Carmo em São Roque-SP e, como *pontuaremos em cheio* no *retalho-capítulo terceiro*, as autoridades já os criminalizavam como insurgentes e tipificavam ali a formação de um quilombo (Stucchi & Ferreira, 2009).

Os escravizados que eram também feitores e aqueles das ordens religiosas viviam uma realidade distinta daquela dos cativos das grandes fazendas (Costa, 2017; Willeke, 1976). Rugendas (1967, p.240-241) registrou que os escravizados de religiosos eram “melhor tratados”, tinham “trabalhos mais suaves, alimentação mais abundante, são catequizados”, que possuíam além dos domingos e dias santos, também os sábados, quando poderiam trabalhar por conta e arrecadar meios de comprar a alforria, podiam ter roças e comercializar o que não era utilizado pelos frades, às crianças nascidas em seu plantel eram ensinados ofícios. Molina (2006) analisou a política escravagista da Ordem do Carmo e detalhou as peculiaridades dos seus escravizados, reconstituindo a singularidades do cotidiano (circulavam entre as cidades e propriedades, administravam bens, tinham especializações profissionais), o que lhes permitia diferenciadas estratégias de resistência (rebeliões em conventos, sequestros e assassinatos de padres, consolidação de rotas de fuga).

Além, portanto, dessas peculiaridades, consideremos a carência de padres e a responsabilidade que atribuíam aos escravizados, permitindo a consolidação de modos de conduta particulares dentre os escravizados, o que também abrange modos peculiares de religiosidade. Era o que ocorria dentre aqueles que viviam na Fazenda do Carmo de São Roque-SP que “produziam, circulavam, negociavam e conviviam entre o mundo dos brancos, o que permitia a manutenção de redes de sociabilidade com outros cativos e também com pessoas livres”, o que proporcionou “a constituição de alianças externas, favorecendo a comunicação, as trocas de informação, formas de ação solidária e comércio de excedentes produzidos” (Stucchi & Ferreira, 2009, p.149).

A partir de 1850, sem embargo, o Governo Imperial iniciou uma política antimonástica, legislando no sentido de diminuir o espaço político e institucional da Igreja Católica, impondo

regulamentações às prestações de contas, aos dados patrimoniais e a proibição do ingresso de novos frades em ordens religiosas, o que comprometia o fluxo de bens e abalava ainda mais a administração. Foi criada a figura do Visitador Apostólico, um funcionário do Império destinado à fiscalização das ordens e seus caixas e, em seguida, foi determinada a conversão progressiva dos bens rurais e dos escravizados das Ordens Religiosas em Apólices do Tesouro Nacional. O controle imperial aumentava conforme ganhava força o debate abolicionista (Wernet, 1997; Molina, 2006).

Os quadros administrativos, que já eram deficientes, foram ainda mais esvaziados e cada vez era mais baixa circulação de capital: “o rico patrimônio colonial que o Carmelo constituiu ficou deteriorado e extremamente degradado” (Campos, 2011, p.58). A alternativa encontrada pelos carmelitas foi o arrendamento de seus imóveis e até de seus conventos mas, sobretudo, dos escravizados, cujos valores foram ampliados após a proibição do tráfico negreiro, também em 1850 pela lei Eusébio de Queiroz, coincidindo com a expansão da economia cafeeira no Vale do Paraíba Paulista e Carioca, onde se localiza o Bananal (Molina, 2006; Stucchi & Ferreira, 2009).

Aqui *firmo o nó da dívida da santa*. Os arrendamentos de escravizados ocorriam de duas formas: individualmente, por curtos períodos para trabalhos domésticos e/ou pontuais; ou em ‘lotes/fogos’, grupos grandes para trabalhos em fazendas, na maioria das vezes localizadas em regiões distantes e, em geral, por longos períodos (Molina, 2006). Foi então nesse contexto, à semelhança do que ocorrera em outras propriedades da Ordem, que os escravizados da Fazenda de São Roque foram arrendados por vinte anos ao Barão do Bananal-SP (Stucchi & Ferreira, 2009).

Fazendo *ponto-atrás*, ponderemos que na fazenda do Carmo de São Roque-SP os escravizados construíram por mais de um século um espaço de liberdade e de cumplicidade, ao longo de gerações, o que foi rompido com o arrendamento firmado entre a Ordem e o Barão, com o desterro para uma localidade distante e a submissão a um regime disciplinar mais violento e atroz (Stucchi & Ferreira, 2009). Ainda assim, aqueles *devotos* de Nossa Senhora do Carmo foram ao Bananal-SP, não como escravizados e sim como *filhos* que deveriam saldar a dívida da *mãe*, atender ao *seu* chamado. Um novo contrato era firmado. Mais dádivas e mais dívidas, vinculando escravizados, a santa, a ordem, o barão, a liberdade, as terras e a devoção.

Aquela região, localizada no Vale do Paraíba Paulista, foi a primeira importante faixa da lavoura cafeeira e concentrava o maior número de escravizados nessa época: “calcula-se que ali viviam nos últimos anos da escravidão mais de 2/3 do total [de escravos] do Brasil” (Queiroz, 1990, p. 25). Motta Sobrinho (1978) indicou que o maior número de escravos de São Paulo na época da abolição da escravatura estava justamente no Município de Bananal que, em 1884, tinha oficialmente declarados 6928 escravizados. A título de comparação, neste mesmo ano eram apenas

340 escravizados em São Roque. Isso significa que os escravizados de Nossa Senhora do Carmo de São Roque estabeleceram contato com outros escravizados e também com homens livres que já trabalhavam nas fazendas de café nas décadas finais do século XIX. É o que os dados de batismo e casamento igualmente corroboram, conforme *teceremos* adiante nesse *retalho-capítulo*.

Antes de seguirmos com a análise do pagamento da *dívida da santa* é importante ponderar outros dois casos também de arrendamentos de escravizados da Ordem do Carmo e realizados nos mesmos termos do contrato que vinculou aqueles que viviam na fazenda de São Roque-SP. Isso para melhor *cortar* aqui nossos *talhos* a partir de semelhante *molde*, vejamos outras dívidas que Nossa Senhora do Carmo adquiriu noutros lugares. Nestas outras duas fazendas carmelitas, também os escravizados administravam e viviam certo grau de autonomia “decorrente do fato de os frades estarem distantes e ocupados em rebater os ataques constantes do governo sobre seus patrimônios” (Molina, 2006, p.71).

Entre estas unidades de absenteístas, deve-se destacar aqui a Fazenda do Capão Alto de Nossa Senhora do Carmo, a maior escravaria de Castro (...). Esta grande propriedade pertencia aos padres carmelitas que eram absenteístas residentes em São Paulo e que, além do Capão Alto, possuíam outras unidades onde abrigavam centenas de cabeças de gado. Nestes grandes currais, todo o trabalho era executado por escravos (...) A história desta fazenda revela que a maior parte de sua existência foi administrada por capatazes cativos (Melo, 2004, p.123).

Um dos arrendamentos foi em 1860, envolveu a Fazenda Carmelita de Guaecá e os escravizados que nela viviam, em Santos/SP na época, hoje município de São Sebastião/SP. Fazenda formada em 1808 e voltada à produção de cana e cachaça, atualmente parte dela é ponto turístico e sítio arqueológico tombado em nível municipal (Merlo, 2005; Bernal, 2008).

Por ali eram terras pertencentes a ordem do Carmo que fora senhora da Fazenda Guaecá. A ordem do Carmo ali instalou grande fazenda, foi famosa em seu tempo, tinha engenhos, escravaria e gado. A Fazenda Guaecá, em 1811, arrolava 81 escravos e numerosos agregados alforriados. A próspera fazenda, os carmelitas mantinham engenhos de cana, alambiques de aguardente, olarias para produção de tijolos e telhas. Em 1864 ocorreu ali uma revolta de escravos (Ferreira, 1969).

O outro caso de arrendamento foi em 1864 na Fazenda Carmelita de Capão Alto, atual município de Castro/PR. Foi formada em 1751, onde viviam pelo menos 200 escravizados que administraram mais de 16.000 hectares de terras, milhares de cabeças de gado e a toda a produção, sem a presença de frades entre 1770 e 1864; foi tombada como patrimônio cultural pelo Estado do Paraná (Rosas, 1972; Molina, 2006; Gomes, 2018).

Em 1770 os Carmelitas retiraram-se do Paraná deixando por conta dos escravos a fazenda Capão Alto, tendo como administrador o escravo de alcunha Innocência Não Foge. Gozando de total liberdade os negros viviam em uma república independente, um quilombo, nas ricas terras dos Carmelitas (Freire & Mezzomo, 2009, p.04).

Os escravizados que lá viviam chegaram a constituir uma “comunidade independente”, composta também por agregados livres, camponeses empobrecidos e indígenas, tocavam a fazenda seguindo ordens da santa que, periodicamente, trocava aquele que exercia o comando com o referendo de todos os demais: uma “vivência libertária em comunidade até o momento da revolta de 1864” (Gomes, 2018, p.185).

Dizia-se em Castro que os escravos no Capão Alto tinham criado uma comunidade independente, (...) Contavam que os cativos faziam trocas de alimentos, seja no centro de Castro, seja com os tropeiros que por ali passavam. Dizia-se ainda que viviam ali quase em estado de liberdade, sem a presença senhorial e eram muito devotos de Nossa Senhora do Carmo a quem chamavam de Sinhara (Oliveira, 2014, p.04).

Em suma, a ausência dos padres-proprietários permitiu que nas fazendas carmelitas do Capão Alto/PR, do Guaecá/SP e de Sorocamirim/SP – pela qual *tecemos* – os escravizados pudessem se organizar “a sua maneira”, estabelecendo famílias e normas de convivência (Mello, 2004). Porém, o enalço do Império Brasileiro iniciado em 1850 também afetou essas formas de viver e os cativos dessas localidades, pelos contratos de arrendamento tal como ocorrera na fazenda do Carmo de São Roque-SP em 1866 e antes disso na Fazenda de Guaecá/SP, em 1860, e na Fazenda Capão Alto/PR, arrendados em 1864.

Ambos os episódios pretéritos foram marcados por rebeliões de resistência por parte dos escravizados, grandes levantes com recurso à *vontade da Santa*. No caso da Fazenda de Guaecá/SP, reivindicaram Nossa Senhora do Carmo e só iriam se *Ela* lhes pedisse para ir, na Fazenda do Capão Alto/PR Nossa Senhora do Carmo já tinha se oposto ao arrendamento: os escravizados se negaram a deixar a fazenda pois não era *a vontade dela* que saíssem (Benedetti, 1990). O deslinde, em ambos os casos, foi trágico.

A rebelião dos escravizados em Capão Alto/PR levou três anos para ser contida, a fazenda foi cercada, onze escravizados indicados como líderes foram mortos, muitos detidos em Curitiba e os demais foram arrendados e ainda mais divididos: parte para construção da ferrovia que liga as cidades de Jundiaí e Campinas/SP; parte à Casa Comercial Gavião Ribeiro, em Campinas/SP, que os apartou em mais outras três fazendas, Santa Maria, Morro Alto e Invernada (Oliveira, 2013; Gomes, 2018). Há referências também que os escravizados que fugiram nessa ocasião estão na

origem das comunidades quilombolas da Serra do Apon, de Mamãs e de Limitão, todas elas naquela região (Pena, 1999; Gomes, 2018).

No momento do arrendamento, viviam pelo menos 241 cativos na fazenda do Paraná, sendo que todos com menos de 45 anos foram arrendados em lotes também em contrato de 20 anos, como o que vinculou o *povo da santa* de São Roque-SP. Dessa sucessão de acontecimentos, retemos um *ponto de orlar*¹⁹⁶ no fato de que nessas três fazendas carmelitas – de São Roque-SP, de Santos-SP e de Capão Alto-PR – os escravizados viviam sem a presença dos padres, gozavam de independência e liberdade relativas, sem as características mais marcantes do sistema escravagista, até o momento que foram objetos de contratos de arrendamentos, todos a partir de 1860.

De acordo com os Cadernos do Patrimônio (1982, p. 26): “*Pelo contrato de arrendamento os negros deveriam ser levados para São Paulo*”, mas os negros já se consideravam livres e não aceitaram pacificamente voltar à escravidão (...) Percebe-se que a preocupação maior das autoridades era evitar que o exemplo dos negros de Capão Alto tornasse um germe multiplicador de insurreição que poderia se alastrar por toda a Província, numa época em que o movimento abolicionista se fazia presente e ganhava força e adeptos (Freire & Mezzomo, 2009, p.04-05).

Nessa *costura*, agora um *ponto de recobrimento*¹⁹⁷ diante o quadro de tensão que havia nas outras fazendas da Ordem do Carmo, com as resistências por parte dos escravizados no mesmo momento que os de São Roque-SP eram também arrendados. Os levantes pautados no enunciado da *vontade da santa* aconteceram antes, partir de 1860 na Fazenda de Guaecá/SP e na Fazenda do Capão Alto/PR e logrou-se anos para que fossem contidos. No caso da Fazenda do Carmo de São Roque/SP, cujo arrendamento ocorreu logo após os outros dois, em 1866, a *vontade da Santa* também foi manejada, mas de modo invertido: para legitimar o arrendamento, a *dívida da Santa*, o fundamento do desterro. Ou seja, se a *vontade da santa* foi uma forma de resistência e de enfrentamento em Guaecá/SP e no Capão Alto/PR, inversamente ela foi a matriz em nome da qual os escravizados de São Roque/SP cumpriram o arrendamento.

Por óbvio, é preciso também considerar que a associação da dívida à própria Nossa Senhora do Carmo pode ter sido uma construção simbólica e compartilhada pelos escravizados, sem quaisquer ingerências dos padres (Stucchi & Ferreira, 2009). Ainda assim, sem embargo, é verossímil presumir que se nas duas outras ocasiões anteriores a *vontade da santa* foi instrumento para que os escravizados resistissem, seria prudente que em São Roque os padres colocassem a

196 De acordo com (Gomes et al, 2005, p.56), os pontos de orlar são “tipos de pontos formados por um ou mais grupos de linhas e tem como característica geral o facto de que as laçadas de pelo menos um dos grupos de linhas passam à volta do lado do material. Os tipos de ponto mais usados nesta classe têm uma ou duas linhas da agulha e uma ou duas linhas da laçada e formam uma banda estreita ao longo do bordo do tecido, com as linhas intersectando-se no bordo, evitando que o tecido se desmanche. Todos apresentam alta elasticidade e não se desfazem facilmente”.

197 Os pontos de recobrimento “são formados com três grupos de linhas e tem como característica geral que dois dos grupos cobrem ambas as superfícies do material (Gomes et al, 2005, p.62).

Santa como uma justificativa, vinculando a imagem à ida – *a santa foi junto* – e a posse das terras daquela fazenda ao final do pagamento da dívida, de modo a evitar mais conflitos – receberam dos padres as terras da santa após o pagamento da dívida no Bananal. A ida da imagem junto ao Bananal opera também a criar certa cumplicidade entre os pagadores da dívida e a santa, diante o sofrimento vivido e compartilhado.

Por isso, acredita-se que a atribuição da dívida à própria Santa pode ter sido uma elaboração discursiva dos padres para assegurar a disciplina dos escravizados de São Roque/SP, para impeli-los a cumprir o contrato sem resistências e evitar novas rebeliões (Stucchi & Ferreira, 2009). Lembremos também que no ano de 1864 viviam apenas dois frades no convento de São Paulo e mais 13 noutros conventos subordinados à PCF, ou seja, apenas 15 religiosos respondendo por todo o patrimônio (Molina, 2006); e tendo de conter duas insurreições de escravizados de grandes proporções em Santos/SP e em Castro/PR. Não seria adequada nova rebelião e Nossa Senhora do Carmo pode ter sido instrumentalizada como ferramenta para legitimação do *status quo* e pode também, sem eliminar a assertiva anterior, ter servido a concepções mais dinâmicas e com funções simbólicas postas e agenciadas pelo próprio grupo escravizado perante a situação do arrendamento, do desterro, de toda a situação envolvida. *Fechando fios*, a veracidade não importa, foquemos na *dívida de Nossa Senhora do Carmo*.

Destaco, *em ponto de arremate*, que o contrato de arrendamento de 1866 era desconhecido da comunidade até o momento que o encontramos, isso já no final dos trabalhos periciais, em 2009. Porém sempre foi esse o modo pelo qual a comunidade se referia a sua origem: a ida ao Bananal pagar uma *dívida de Nossa Senhora do Carmo* e após a quitação desta, obtiveram as terras, em cujo *miolinho* hoje vivem. Ou seja, independentemente de um contrato formal de arrendamento, constava na memória como mito de origem um contrato, uma dádiva e uma dívida: *a dívida da santa*, paga pelos seus *filhos*, que representou a aquisição daquelas terras a título de recompensa pelos sacrifícios oferecidos à Nossa Senhora do Carmo, tornando-os seus legítimos *herdeiros*. Conta **dona Mariinha [845]** que:

“a santa foi junto, junto com a turma, contava meu avô que ela foi dentro do baú de madeira, e as crianças em cestinho. (...) a santa que tinha as terras, daí depois de pagar a dívida da coroa da santa eles ganharam as terras da santa”.

Trago a existência desse contrato aqui por dois motivos. O primeiro é pontual e ópera contestando o que o primeiro estudo sobre o Carmo (e único até a elaboração do nosso laudo) colocou. Este foi elaborado em 2001, encomendado pela Fundação Cultural Palmares no momento da abertura do procedimento de reconhecimento como remanescente de quilombo, nos termos da

legislação à época vigente. Nele, a *dívida da santa* não foi ‘levada a sério’, foi interpretada como: “devido a natureza religiosa do escravo presume-se que essa dívida da santa pode mesmo não ter passado de um pretexto para convencer escravos e libertos a irem trabalhar em alguma fazenda da região chamada Bananal” (Barboza, 2001, p. 30).

O segundo intento que me faz *coser* pelos autos do arrendamento de 1866 é que nele existem dados que nos permitem *pontuar em cadeia*¹⁹⁸ um retrato da Fazenda do Carmo de São Roque/SP nessa circunstância. Pondera-se, no entanto, a existência de um discurso escravista e senhorial mas que, ainda assim, admite a extração doutras vozes e informações. As narrativas neles constantes permitem desvelar relações sociais e são uma fonte preciosa na *tessitura* de pesquisas como essa, que envolvem pessoas escravizadas, porque “perseguir a trajetória de escravos geralmente não é tarefa fácil. Os mesmos possuíam prenomes muito comuns e não tinham nomes de família que permitisse acompanhá-los” (Guimarães, 2006, p. 109).

No contrato de arrendamento firmado entre a Ordem e Barão temos uma lista nominal de escravizados, com a respectiva idade, cor da pele, estado civil e valor; que proporciona informações *a tecer* com a análise das relações de parentesco e de afinidade, entre humanos e, novamente, entre humanos e santidades. Esses autos de avaliação eram uma das formas de garantir a fiscalização imperial no patrimônio das ordens religiosas e, por isso, precediam os atos de arrendamento e eram bastante detalhados (Burato Nunes, 2011). Esse material foi crucial ao laudo antropológico, no contexto do reconhecimento da ancestralidade escravizada do povo do Carmo, e também basilar dessa *colcha-tese*, quando empenharmo-nos a *pespontar* as relações de parentesco, dentro em breve ainda nesse *quilt*.

Daqui *preguemos a dádiva da santa e a dívida da santa*, expressões que por si só já *realçam* a anagramia. Não apenas da santa, mas são dádivas e dívidas do grupo social, representado pelos escravizados do mito de origem, que são as partes no contrato exordial com Nossa Senhora do Carmo e que, uma vez que anuem com os termos, também atam neles sua descendência e vinculam a existência da comunidade no perene anagrama da dívida e da dádiva. *Ad infinitum, ad aeternum*, a tríade dar-receber-retribuir como na *roda a fiar*, pela reciprocidade e imperiosidade inerentes ao sistema de prestações que nos ensinou Mauss (2003) no circuito do *povo da santa*.

198 O ponto em cadeia “tem um aspecto diferente nos dois lados da costura, (...) traz grande elasticidade (Gomes et al, 2005, p.64-65).

A aparição da imagem e, em seguida, a ida e volta ao Bananal são os dois pontos na narrativa de origem: a santa e o baú, a dívida da santa e o Bananal. Em cima da pedra ou embaixo da terra, *a santa escolheu* aquele lugar, que é a atual vila do Carmo, o *miolinho das terras da santa*. Levada por padres, jesuítas ou fazendeiros, a *santa escolheu* voltar. Depois a santa adquiriu uma dívida que deveria ser paga pelos *seus filhos e*, nesse contexto, contendo o fogo ou a água, a santa operou milagres nas terras distantes do Bananal, em meio aos horrores da escravidão dos cafezais, e seu milagre libertou, mais uma vez, *seus filhos e*, em acréscimo, os *fez herdeiros*.

Em todas as versões, a Santa está na origem, do grupo e do território e representa tanto a liberdade quanto a ascendência, é o mito que “conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial, que teve lugar no começo do tempo, *ab initio*, (...) a narração de uma criação” (Eliade, 1992, p.50), e aqui é Nossa Senhora do Carmo que opera as devidas atividades fundantes e criadoras e o mito “fornece(r) um modelo lógico para resolver uma contradição” (Lévi-Strauss, 2008, p.247-248).

Um mito sempre se refere a eventos passados, “antes da criação do mundo” ou “nos primórdios”, em todo caso, “há muito tempo”. Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provem do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro (Lévi-Strauss, 2008, p.224).

Os antepassados dos moradores da atual vila do Carmo que são lembrados nominalmente são aqueles escravizados que *pagaram a dívida da santa* e que, outra vez, foram beneficiados pelos poderes de Nossa Senhora do Carmo com os milagres realizados na fazenda do Barão. Estes que foram ao Bananal/SP *pertenciam à própria santa*, o que é significativo: nos termos nativos eram *da santa*, não da Ordem, de padres ou de religiosos. Inclusive, essa santa a qual pertenciam também era a mãe, já que no momento que apareceu àquele casal de escravizados lhes concedeu a liberdade em troca de ser louvada em sua maternidade. Ou seja, foram ao Bananal-SP não como escravizados, e sim como livres, *filhos* que vão atender aos pedidos de sua *mãe*. Isso leva a ascendência dos moradores e das moradoras atuais aos pagadores e pagadoras da dívida e destes à Santa e tudo que vem depois remete a *Ela*, aos seus milagres e sua intercessão por seu povo.

Tem-se aí a origem tal como posta na memória social, o ponto de partida da existência coletiva que é marcado por dádivas e dívidas de ambos os termos: dos devotos e da própria santa. Foram duas as ocasiões que Nossa Senhora do Carmo intercedeu para proporcionar-lhes a liberdade, mas não gratuitamente. A primeira libertação, quando a santa foi encontrada, representou o compromisso de erigir uma capela e cuidar da imagem como *mãe*. A segunda libertação, já no Bananal-SP, não foi de graça, já estava sendo ‘paga’ com a mão de obra dos escravizados mas a

santa intercedeu com seus milagres. Nesse sentido, no primeiro ato do mito de origem, se tornam *filhos de Nossa Senhora do Carmo*; no segundo, *herdeiros de Nossa Senhora do Carmo*.

Puxo um ponto do realce: a santa lhes concedeu a liberdade. O que opera também nas construções sobre a abolição da escravatura em 1888: a lei áurea e o papel da Princesa Isabel. Noutros termos, opera a noção de uma liberdade doada o que leva a uma dívida de gratidão, a libertação cria uma hierarquia, segundo a qual passam os ex-escravizados à posição de devedores (Harkot-de-la-Taille & Santos, 2012, p. 03). No Carmo, porém, uma vez libertos pela santa, tornam-se seus *filhos*, o que também envolve uma relação hierárquica quanto à maternidade mas, em seguida, a dívida que surge é da própria santa e eles vão pagá-la. Nesse momento, a santa também lhes fica em dívida, embora ela tenha operado milagres no Bananal-SP, a *dívida da santa* foi paga por *seus filhos* e *ela* também ficou em dívida com eles, por isso deu-lhes a terra como herança, tornando-os *herdeiros*.

A noção de *terra da santa* (que trataremos no *retalho-capítulo terceiro*) remete ao contrato inicial e o *festar à santa* (tratado no primeiro *retalho-capítulo*) expressam e atualizam tal contrato ao longo das gerações. Tratam-se ambas de dívidas eternas da comunidade para com Nossa Senhora do Carmo, que são pagas diariamente no trato com a capela e anualmente na celebração da *epifania* do mês de julho, com especial destaque aos eventos do dia 16 de julho: a coroa posta no alto de sua cabeça, seguida pelo fincamento na terra e levantamento do mastro aos céus, marcando seu domínio no tempo e no espaço.

O motivo da realização das festas no mês da padroeira se justifica tanto por ser o dia oficial de Nossa Senhora do Carmo quanto por mais duas variantes: seria o dia 16 de julho o dia no qual o casal de escravizados encontrou a imagem; seria o dia que os que foram ao Bananal-SP pagar a dívida retornaram ao Carmo e foram recebidos com uma grande festa. Seja como for, assegurar a realização periódica da festa é pagar a graça inicial e a liberdade proporcionada pela Santa, ou seja, a dimensão dessa graça é reatualizada anualmente, o mito pelo rito.

Deixemos em *ponto a espera* os ritos, por ora convém *descoser* o mito, para que nas próximas seções possamos novamente *coser* seus elementos. Apontando as pontuais variações, é a seguinte versão contada do mito de origem do grupo e daquela territorialidade.

1. A santa se apresenta/é encontrada.
2. Por um casal de escravizados que estava capinando.
3. Essa aparição/esse encontro ocorre no local onde hoje localiza-se a capela.
4. Variações: 4a. A santa estava enterrada dentro de um baú; 4b. A santa estava em cima de uma pedra com o bau ao lado; 4c. a santa estava em cima de um toco/madeira com o bau ao lado.
5. A santa se apresentou como Nossa Senhora do Carmo.
6. A santa libertou os escravizados.
7. A liberdade se deu em troca de uma capela.
8. A condição de erigir uma capela estava também vinculada a obrigação de louvar a santa como mãe.
9. Levavam a santa embora – sempre por três vezes – e ela volta: 9a. Padres jesuítas ; 9b. Padres de são roque; 9c. doutores de são roque.
10. Até que se tornou pesada que não pode mais ser levada.

[2º ato]

11. A santa tinha uma dívida no bananal.
12. Era em uma fazenda de café: 12a. Do barão; 12b. Do conde.
13. Valor da dívida: 6, 12 ou 18 mil réis
14. Tempo de permanência: 6, 12 ou 18 anos
15. Foram e voltaram em cargueiros – a santa num cargueiro só dela.
16. No bananal a santa fez milagres: 16a. Água; 16b. Apagou o fogo.
17. Retornaram da dívida às terras da santa em São Roque.
18. Se tornam herdeiros de Nossa Senhora do Carmo.

Vemos que, em todas as variantes, tanto no primeiro quanto no segundo ato, está posta uma situação de escravização, em ambas há a libertação, em ambas libertações a santa vincula a propriedade das terras e a ascendência a ela e impõe o dever de zelar pelas terras dela e louvá-la periodicamente, o que permite reviver ambos os milagres, ambas as dádivas e ambas as dívidas. Os atores também coincidem: a santa Nossa Senhora do Carmo, um casal de escravizados no primeiro ato, padres que tentaram levar a santa. No segundo ato, permanece a santa, um grupo de escravizados, o proprietário do cafezal no Bananal, barão ou conde. O quadro a seguir sistematiza e relaciona ambos os atos, milagres e relações derivadas¹⁹⁹.

	Situação original	Milagre	Relações de troca entre os atores	Situação derivada
Primeiro ato	Santa é encontrada/aparece ao casal de escravizados	Liberdade	Construção da capela e liberdade	Livres e Filhos da santa
Segundo ato	Santa tem uma dívida no Bananal	Liberdade + terras	Pagamento da dívida e terra	Livres e Herdeiros da santa

Tabela 04: síntese do mito de origem, elaboração da autora

199 A representação no quadro foi inspirada na tese de Brandão (1985) acerca do mito de origem da Congada e da festa de Nossa Senhora do Rosário.

No Carmo, portanto, os mitos voltados a Nossa Senhora do Carmo explicam a origem do grupo, das terras, da capela e da festa de Nossa Senhora do Carmo. Pois “é o mito que revela como uma realidade veio à existência” (Eliade, 1992, p.42). E, como consequência, temos rituais são derivados de duplos milagres: 1. da aparição da santa, 2. do seu deslocamento para pagamento da dívida. O primeiro milagre é dado pela Nossa Senhora do Carmo aos escravizados; o segundo – embora haja também a participação da santa – é dado pelos *seus filhos* com o pagamento da dívida.

Nessa trama, também mudam *status*, o grupo primeiro se torna *filhos de Nossa Senhora do Carmo* e depois na *urdidura* é agregada a posição de *herdeiros de Nossa Senhora do Carmo*. Também a santa se transfigura: é santa, é mãe, é dona das terras. Essa é a narrativa segundo a qual explica-se a origem e a partir da qual são organizadas as relações – entre os indivíduos e deles com o território – envolvendo e pondo em contato elementos que são distintos, mas que agem simultaneamente, gerando e perpetuando atos e orientando ações no presente, cotidianamente e anualmente repetida pelos descendentes dos pagadores da dívida, pelos *filhos e herdeiros da santa*.

Temos, portanto, nosso “sistema de símbolos significantes” (Geertz, 2011, p.35) na forma de mito, cuja forma ritual *costuramos no retalho-capítulo primeiro*. Porém, se o mito nada mais é do que fragmento de uma narrativa maior, se seu sentido não está contido em si (Lévi-Strauss, 2011), a questão aqui é que tal narrativa simbólica contém elementos sagrados que ordenam outros, em todas as suas variações, entrosando aí o mundo, o surgimento do grupo e seu destino partilhado, dando-lhe movimento, no passado, no presente e encaminhando o futuro. Tal narrativa que está firmada na oralidade e que proporciona sentidos às experiências, individuais ou coletivas, dando-lhes a autoridade da tradicionalidade que nos fala Benjamin (2012).

E, em *ponto fino*, tudo isso nos autoriza a refletir sobre a ‘*vontade da santa*’, no Carmo e noutras fazendas carmelitas, diante seus escravizados, ou melhor, *seus filhos*. É também um *talho* do pai nosso: “*seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu*”. A *vossa vontade*, no Carmo, é a *vontade da santa*: e esse intento *dela* é sempre imprevisível, justamente por não ser um ato da vontade humana, mas um ato da ordem do divino, do plano do *majestas*, da esfera do *mysterium fascinans* (Eliade, 1992), daqueles *aviamentos* que já *bordamos* e que *rebordaremos* quando o *molde-base* for a identidade quilombola, perante a qual também operam os desígnios de Nossa Senhora do Carmo.

Do inefável e do imponderável da *vontade de Nossa Senhora do Carmo* façamos outro *quilt* e sigamos por *planear* um cadinho mais diante as dádivas e as dívidas que compõem o mito de origem do *povo da santa* e das *terras da santa*. Tendo em conta, com Halbwachs (1990), que o mito se constrói e se perpetua pela memória, que é um fenômeno social dependente da ação do grupo; e à

vista disso, vale-nos a versão compartilhada pela memória coletiva que ajusta o deslocamento do contingente de *escravizados-devotos-filhos* e seu posterior retorno como *devotos-filhos-herdeiros*, um *ponto invisível* firmado na relação *Negros/Santa/Território* e que hoje se vê também no processo de etnogênese quilombola (a ser trabalhado no *capítulo-retalho quarto*).

A *vontade da santa* – seja ela qual for – é dotada da força maior, diante a qual não se questiona nem se negocia, apenas se obedece. Seguiam a *vontade da santa* os escravizados da fazenda da Ordem do Carmo em Capão Alto/PR quando recusaram o arrendamento em 1862 – “os cativos, que consultavam Nossa Senhora do Carmo antes de tomar qualquer decisão, mandaram avisar aos comerciantes paulistas que só iriam se a Sinhara quisesse, ‘se não, não’. Aconteceu que a Sinhara não quis e os escravos se recusaram a deixar a fazenda (Oliveira, 2014, p.06) – e também seguiram a *vontade da santa* os escravizados da fazenda da Ordem do Carmo de São Roque/SP, quando foram arrendados ao Bananal em 1866.

O par dádiva-dívida está no gênero sagrado, do *numinoso*: “estado de vivência que o ser possui acerca das questões sobrenaturais, geralmente sagradas, transcendentais ou de divindade, comportando-se e sendo influenciado por essas questões”²⁰⁰; “estado de espírito absolutamente único da pessoa que se sente ou que está consciente de alguma coisa misteriosa, terrível, aterrorizadora ou sagrada. É um sentimento de dependência absoluta”²⁰¹. Na fenomenologia de Otto, segue Souza (2009, p.15), “a devoção, o recolhimento e a solenidade de uma comunidade em oração seriam as melhores traduções do sentimento do numinoso”. A relação com Nossa Senhora do Carmo é posta aqui, portanto, nessa mesma *textura* da experiência do *numen*:

Vivência que se situa além da razão humana e que exala uma superioridade esmagadora, que faz com que aquele que contempla a energia do numinoso se sinta nadificado em relação à plenitude daquilo que o autor [Otto] identifica como sagrado. O numinoso, segundo Otto, é o elemento primordial das religiões que, como todo dado originário, não é passível de definição, mas somente de análise (Souza, 2009, p.12).

É cabível a definição supra – de dependência absoluta – que nos aproxima de algo como o arrebatamento, euforia, assombro, medo, êxtase; tudo que nos permite *ponto atrás* com as noções de *epifania* de Nossa Senhora do Carmo que já *tricotamos* no *retalho-capítulo primeiro*, tanto em seu entendimento como manifestação do sagrado na linha teológica, quanto como a irrupção no cotidiano, por atos ou palavras, de acordo com a teoria literária. Num ou noutro sentido, são formadas alianças contínuas e permanentes com a santa.

200 <https://www.dicio.com.br/numinoso/> acesso em 25/07/2021.

201 <https://www.dicionarioinformal.com.br/numinoso/> acesso em 25/07/2021.

O mito se faz, portanto, como um *botão*²⁰², destinado a unir, servir como um elo; porém assim faz apenas com a presença e auxílio de uma *casa de botão*²⁰³. O mito então como o que intermedeia e conecta; a santa como a casa que permite a junção no *tecido* simbólico em sua *base de costura* ou, nos termos de Sahlin (2007), pelos esquemas de significação das coisas cuja *trama* se instaura aqui por um sistema de alianças e reciprocidades com caráter interpessoal, envolvendo obrigações coletivas e *ad eternum*. Pela *estendida* conceitual de Mauss (2003), os dons que são dotados de força moral e obrigatoriedade, sejam bens simbólicos ou não, materiais ou imateriais que *moldeiam* a vida e as relações sociais.

Considerando, como ensinou Lévi-Strauss (2008), que o mito traz explicações e que o simbólico possui significado ao que nele crê; e que o mundo, embora não funcione apenas com as crenças, dificilmente funcionaria sem elas (Geertz, 2001), temos que a dádiva e a dívida da santa são mitos organizadores e elucidativos, por eles é factível observar os substratos do ser e pertencer, cuja validade se dá no dia a dia, na vida vivida. Ainda com Lévi-Strauss (2008), lembremos que a compreensão de mitos não se dá pela linearidade mas, ao contrário, pela circularidade e repetição dos acontecimentos, já que a história é continuidade de mitos. Trata-se de entendê-lo em sua totalidade e ver que seu significado básico não está na própria sequência, mas no grupo dos acontecimentos.

Se os mitos possuem um sentido, este não pode decorrer dos elementos isolados que entram em sua composição, mas na maneira como esses elementos estão combinados. (...) o mito é formado de unidades constitutivas (...) postulamos que as verdadeiras unidades constitutivas do mito não são as relações isoladas, mas feixes de relações, e que é unicamente na forma de combinações desses feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante (Lévi-Strauss, 2008, p.226-227).

Assim temos um mecanismo social que produz o grupo e o território, vemos a “importância do mito cosmogônico como modelo exemplar para toda espécie de criação e construção” (Eliade, 1992, p.41), tudo isso pautado numa dádiva e numa dívida que podem também ser pensadas nos termos de Bourdieu (1996, p.185 e 194) como economia de oferenda, “na qual a troca se transfigura em oblação de si a uma espécie de entidade transcendente”, uma economia dos bens simbólicos que “apoia-se na crença” e por isso “a reprodução ou crise dessa economia baseiam-se na reprodução ou na crise da crença, isto é, na perpetuação ou na ruptura do acordo entre as estruturas mentais (categorias de percepção e de avaliação, sistemas de preferência) e as estruturas objetivas”.

202 Botão: “Pequena peça feita de materiais diversos, recoberta ou não de tecido, e em geral discóide, com a face achatada ou abaulada, que, fixada com linha pelos seus orifícios ou por um pé furado, serve para unir partes diferentes de uma peça de vestuário, entrando numa abertura dita casa ou alça, segundo sua forma”.

203 Casa de botão: “Parte do fecho com botão. A casa é o furo no tecido por onde passa o botão, normalmente feitas na máquina para aperfeiçoar o acabamento. Pode ser feita à mão ou usada como efeito de decoração”.

Mauss descreveu a troca de dádivas como sequência descontínua de atos generosos. Lévi-Strauss definiu-a como estrutura de reciprocidade que transcendia os atos de troca, nos quais a dádiva remete a sua retribuição. Quanto a mim, observei que o que faltava nessas duas análises era o papel determinante do intervalo temporal entre a dádiva e a retribuição (Bourdieu, 1996, p.159).

A troca e o contrato – que seriam um anagrama se não houvesse a letra ‘n’ – aqui na *dívida da santa* e na *dádiva da santa* – que são um anagrama nos termos das figuras semânticas da língua portuguesa – são, portanto, o começo de tudo, *ab origine, in illo tempore*,

O mito é pois a história do que se passou *in illo tempore*, a narração daquilo que os deuses ou seres divinos fizeram no começo do tempo. “Dizer” um mito é proclamar o que se passou *ab origine*. Uma vez “dito”, quer dizer, revelado, o mito torna-se verdade apodítica: funda a verdade absoluta. (...) O mito proclama a aparição de uma nova “situação” cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma “criação”: conta-se como qualquer coisa foi efetuada, começou a ser. É por isso que o mito é solidário da ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente (Eliade, 1992, p.50).

Aqui, *orlemos* Nossa Senhora do Carmo e os mitos a ela referidos como a base e o eixo das relações de parentesco e de afinidade. Pois mitos em geral, e Nossa Senhora do Carmo em particular, proporcionam uma leitura do mundo, não apenas do passado, mas também do presente, expressando sentidos comportamentais, morais, éticos, além de religiosos. Uma narrativa, um modo de viver, essencial à análise das relações sociais e das identidades: “é assim, desse jeito”, dizem e validam a história e a origem sagrada daquela territorialidade e daquela identidade.

Um sistema de dádivas e de dívidas pautado por contratos firmados nos tempos imemoriais, mas que estão presentes nos mais diversos planos da vida na contemporaneidade. Para adentrar tais visões de mundo do *povo da santa* por seus mitos originários, sigamos pois com *Nossa Senhora do Carmo* em seu caráter consolidador da origem, da identidade e da territorialidade, operando ainda hoje como fundamento de união e conexão do grupo em suas relações, configurando quem é *gente da terra, quem é gente da santa. Dádiva, dívida e descendência da santa* que se refletem em situações concretas, práticas no mundo presente, subsidiando o sentimento de pertencimento e de reconhecimento entre os *filhos da santa* e seu *parentesco sagrado*, a ser *emoldurado* no corte que segue.

2. O PARENTESCO SAGRADO: ATRIBUTOS RELIGIOSOS NAS/DAS RELAÇÕES SOCIOPARENTAIS

As relações familiares podem ser concebidas enquanto relações de trocas que permitem observar sistemas de comunicação; desvelam o social, para muito além de suas bases biológicas (Lévi-Strauss, 2008). Com esse *alinHAVO*, tomemos a noção de parentesco entendida como:

Conjunto de pessoas ligadas pelo sangue, o casamento (formal ou informal) a adoção ou o apadrinhamento ritual, estabelecendo entre si conexões duradouras e, muitas vezes, afetivamente intensas, bem como reconhecendo-se em função de direitos e deveres recíprocos, criados sobretudo pela presença de crianças nascidas ou criadas por elas (Fonseca, 2012, p.466).

Nesse sentido, *arremato a costura* com o que chamarei de *parentesco sagrado: um ponto de caseado* que será repartido em subitens para que seja possível *empenharmos* um certo deslocamento da família como unidade, permitindo que cheguemos ao parentesco como um todo, de modo a explicitar a relevância das alianças na constituição das famílias, *coseduras* que se dão entre humanos e santidades, entre todos eles e com Nossa Senhora do Carmo, *cerzindo* pelas diversas dinâmicas familiares, pelas *redes* abrangentes de parentes e por princípios de organização social.

Em ponto a mais, tenhamos que “os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem essa significação se integrados em sistemas” (Lévi-Strauss, 2008, p.46), que são “estruturas simbólicas nos termos das quais as pessoas são percebidas exatamente como tais (...) as terminologias do parentesco, isto é, elas definem o status de um indivíduo em termos da sua relação com um ator social específico” (Geertz, 2008, p.151).

Nesse *talho* muitos nomes aparecerão, alguns serão acompanhados de números identificadores, que referenciam à planilha de dados de parentesco, base a partir da qual foram organizados os gráficos e genealogias no âmbito dos estudos periciais. Esse mesmo material nos serve aqui à *costura*, dando-nos *escora* para reflexões que permitirão *matizar* com elementos da religiosidade e com aspectos obtidos pela etnografia. Diagramas de parentesco também serão *ponteados* nos itens que virão, quando *drapearemos* por questões ligadas à maternidade, à irmandade, casamentos, apadrinhamentos, batismos e compadrio.

Pelas relações destacadas nesse *quilt* vamos aos vínculos de consanguinidade e de afinidade, ascendentes e descendentes, em linha reta e colateral, passando por *fechos* nominais e formas de conduta, que se traduzem num modo de vida específico dentre o *povo do Carmo* e nos valores sociais que fundamentam o *ser gente da santa*, *ser filho de uma reza só*. E ao olhar para as engrenagens desses laços que são estabelecidos entre humanos/humanos e humanos/santidades podemos nos *aproximar* aos acordos materiais e/ou espirituais, configurando relações de

parentesco que requerem obrigações que estão para além dos vínculos familiares, mas remetem à própria religiosidade.

Serão abundantes as expressões *filhos da santa*, *família do santo*, *santo da família*, *santo de cabeça*, *santo de casa* e outras correlatas, aqui postas enquanto termos nativos de identificação, são dísticos de pertencimento utilizados pelo *povo da santa* em referência a Nossa Senhora do Carmo e às santidades católicas. Não posso deixar de *riscar*, em *contrapartida*, a estreita similitude entre essas formas vistas no Carmo, que chamo de *parentesco sagrado*, e terminologias das religiões de matriz afro-brasileira: *pai de santo*, *mãe de santo*, *filho de santo*, *fazer o santo*, *raspar o santo*, *saída de santo* etc, que a bibliografia chama de *parentesco de santo*.

Não explorarei o tema por não ter correlação direta com os dados empíricos, mas seria um desacerto não passar por ele. Façamos então de *ponto corrido*, usando esse porque ele é *estreito e rápido*, como o *ponto* que *puxo* da teoria e literatura afro-brasileiras. Silva (2005, p.56) ensinou como a família de santo é uma forma de organização social, “forma de organização que estruturou os terreiros onde negros e mulatos, destituído de um grupo de referência pela escravidão, se reuniam estabelecendo vínculos baseados em laços de parentesco religioso”. Noutros termos, a família de santo foi “forma de reconstruir (através do parentesco mítico) as contribuições étnicas dos negros desagregados pelas condições de subordinação social” (Silva, 2005, p.114), modo de reconstrução simbólica dos vínculos de parentesco no contexto do sistema escravocrata.

Dessas construções e reconstruções, temos o filho de santo, a pessoa iniciada, a mãe de santo e o pai de santo, “pessoa que ocupa o mais alto grau da hierarquia religiosa, que inicia os adeptos e zela pela vida espiritual dos membros de seu terreiro” (Silva, 2005, p.138) e, *aproximando mais o ponto a nossa costura*, temos os próprios santos, “[os orixás] têm família próprias e fazem parte de família humanas, caracterizando-se de maneira a absorver certos traços dessas famílias e ao mesmo tempo emprestar a elas algumas de suas características” (Flaksman, 2018, p.126).

Tomemos, a vista disso, a *família de santo* das religiões de matriz afro-brasileira como “unidade social” (Segato, 1984, p.30) e aqui também no Carmo vejamos *a família da santa* nesse mesmo enfoque. De modo próximo, os modelos de transmissão de *santos de família* dentre o *povo do Carmo* se assemelha a transmissão de entidades e de orixás entre os membros das *famílias de santo* dos terreiros. Contudo, façamos as devidas distinções: primeiro que, no Carmo, as famílias de santo não são famílias fictícias, conforme teorizado pela bibliografia das religiões de matriz afro-brasileira, pois se firmam em um parentesco baseado na consanguinidade. Aqui vale citar Flaksman (2018, p.124): “parentesco de santo entendido como a rede familiar que surge a partir da feitura do

noviço em um terreiro de candomblé, e do parentesco de sangue, a família consanguínea do iniciado”. Segundo que os *santos de cabeça* do povo do Carmo não possuem relação com determinados tipos de personalidade e comportamento de *seus filhos*, como nos estudos das religiões de matriz afro, onde “é recorrente o uso do modelo arquetipal, para o qual os orixás corresponderiam na verdade a arquétipos de personalidade humana” (Flaksman, 2018, p.135).

A *família da santa do Carmo* ou, mais precisamente, *os filhos de Nossa Senhora do Carmo* serão aqui *ponteados* enquanto *descendentes da santa*, tendo *nela* a origem comum, e nas demais santidades católicas outros arranjos sociais, mantidos mesmo com as expropriações que alteraram os limites territoriais do grupo ao longo do último século, estes últimos que ficarão mais esclarecidos no *retalho-capítulo terceiro*. É a esse parentesco sagrado que me refiro, ao que permitiu e manteve a comunidade, que se soma aos festejos e atividades religiosas que *tricotamos* no *retalho-capítulo primeiro*, compondo em nosso caleidoscópio os modos de ser e de estar no mundo vividos e transmitidos na vila do Carmo.

As relações próximas que são mantidas com Nossa Senhora do Carmo e com os demais santos e santas da devoção católica (oficiais ou não, canonizados ou não) proporcionam que analisemos uma situação social *sui generis* que os faz *filhos de uma reza só*, expressão que pode se *desdobrar* em outros dois dísticos da pertença. Esses vínculos de intimidade com santidades estão ‘por todo lado’, quando vemos santos que batizam, santos que viram compadres e comadres, santos que dão nomes e temos, sobretudo, nas promessas, milagres e graças alcançadas os exemplos da familiaridade sagrada.

Circunscrevamos um *quadro* no interior do qual possamos *alfinetar* e situar a identidade compartilhada e um determinado sentimento de pertencimento, relacionados a uma afiliação que é religiosa, envolta num sistema simbólico e de crenças, e aos modos pelos quais o grupo os sustenta e os vivencia. A seguir, proponho um *bordado* por relações sociais de parentesco, seus elementos de sentido e significado, tendo como *ponto recobridor*²⁰⁴ o sobrenome que vincula todas as famílias: *do Carmo*. Passemos *a tear* o parentesco sagrado e, com ele, a *fiar* pela hereditariedade da fé, seus sistemas simbólicos e os modos pelos quais conduzem as interações sociais.

204 “São chamados pontos recobridores por serem frequentemente usados nos acabamentos finais ou por recobrirem outras costuras” (Gomes et al, 2005, p.08)

2.1. “A MÃE É A SANTA”: ASCENDÊNCIA E PERTENÇA

Devoções marianas têm extensa bibliografia, sobretudo considerando que se trata de uma mesma personagem – Maria – e suas tantas manifestações, cada qual com particularidades, representando o feminino primordial católico e associada reiteradamente à maternidade: o arquétipo da Grande Mãe (Neumann, 2003).

São muitos os títulos, denominações e qualidades de Nossa Senhora: é das Graças, da Conceição e da Assunção; é das Dores, dos Aflitos e também da Boa Morte. Ela é de Guadalupe (México) e de Lujan (Argentina); e é também de Lourdes (França) e de Fátima (Portugal). Ela é alva, etérea e silenciosa (Knock – Irlanda) e é também negra, terrena e festiva (Aparecida – Brasil). Ela é do Céu e também é da Terra (Machado, 2018, p. 20).

O culto à mãe de Jesus dataria do século III e IV, contemporaneamente ao culto dos mártires, todos que passam a significar modelos de conduta (Silva, 2003). Para Souza (2002), no entanto, foi apenas no século XII que o culto à Maria teve destaque, a partir da valorização da infância de Jesus, pois outrora o foco era a figura de Cristo adulto. Não se pode olvidar, contudo, a presença de outras deusas dentre tantos panteões anteriores ao advento do cristianismo. Porém, *recortemos* aqui a análise à Maria do cristianismo cujo culto, ao longo do tempo, variou muito: “a devoção a Maria conheceu maior ou menor apreço por parte da Instituição, maior ou menor apreço por parte dos fiéis” (Silva, 2003, p. 89²⁰⁵).

Dentre os estímulos ao louvor postos pela Igreja também há divergências: ora enfatizada como ‘mãe de Deus’; ora como ‘intercessora junto a Deus’. Ainda assim não configura “personagem de grande relevância nos textos canônicos” e a ênfase segue sendo cristológica, não mariológica: “No Antigo Testamento, a sua presença não é explícita e no Novo Testamento surge, por norma, num papel secundário, sendo que a ênfase da narrativa se encontra centrada na figura de Jesus Cristo” (Mendes, 2017, p. 09). Maria passou a ser incorporada no discurso católico em tempos de romanização e reformas, principalmente no início do século XX, como uma representação do ideal feminino: santa, esposa e mãe, construindo uma ideia de mulher em oposição a Eva. Noutros termos: Maria a santa, Eva a pecadora (Borges, 2011).

Vale destacar que nesse momento a mulher passa a ser “alvo privilegiado da ação da igreja (...) com o intuito de incorporá-las ao seu projeto reformador”, porém “longe de significar um investimento das mulheres no exercício do poder sagrado, representa de fato a reafirmação de seu

205 Silva (2013) sintetiza momentos dos cultos à Maria: destaque na Idade Média, com o crescimento do culto e de suas manifestações, estando associada a Jesus, o culto era à Mãe de Deus; em seguida decresce com a reforma protestante e iluminismo; volta a crescer no final do século XIX e XX, também com diversas aparições e agora cultuada como figura autônoma e intercessora junto a Deus, não apenas como mãe de Deus; decai outra vez pós Concílio Vaticano II, com a racionalização do discurso e prática religiosa – ‘renovação’ católica que passou a enfatizar a figura de Jesus, os sacramentos, da qual decorreu a retirada de santos e de Nossa Senhora das igrejas.

estatuto subordinado” (Nunes, 2009, p.490). Foi após o Concílio do Vaticano II, da década de 1960, pelo capítulo VIII da Constituição *Lumen Gentium* – a “*Bem-aventurada Virgem Maria, mãe de Deus no mistério de Cristo e da Igreja*” – que os cultos a Virgem Maria passaram a ter algum destaque. Em seguida, em 1974, pela exortação *marialis cultus* do Papa Paulo VI: Maria é posta como “mãe dos homens, mãe dos fiéis, mãe da graça e mãe da Igreja”, firmando o culto em 1987, na Carta Encíclica do papa João Paulo II (Borges, 2011; Murad, 2012; Pelegrini & Rodrigues, 2018; Carneiro, 2019)

No Carmo, a devoção à mãe de Jesus independe de bulas papais. A ênfase é em Nossa Senhora, especificamente a do Carmo, tanto como a *mãe de Jesus*, quanto como a *intercessora junto a Deus*, justamente por ser a mãe do filho de Deus. Nossa Senhora do Carmo, aquela imagem que reina sozinha no altar da capela, aquela é a *mãe – de Jesus e da comunidade* – encontrada pelo casal de escravizados do mito de origem, a que demandou a capela, aquela que sempre que levada embora voltava, a mesma que tinha uma *dívida lá pros lados do Bananal. Ela* que os fez livres, *filhos e herdeiros da terra. Ela* desce do altar somente quando inicia a novena em seu louvor, em 07 de julho, quando fica com as bochechas coradas e a boca rosada, e sai da capela apenas em duas procissões: de seu dia, 16 de julho, e de sua grande festa, no domingo posterior. Por essas *tessituras* com Nossa Senhora do Carmo como *santa-mãe* está também a significação da origem do grupo por essa ascendência sagrada.

Agora *pontuemos* um *aviamento* já *pregado* no *retalho-capítulo primeiro*: o fato de que *ela* não condiz com as outras representações de Nossa Senhora do Carmo tal como a iconografia religiosa, o que aumenta ainda mais seu prestígio e permite que façamos *franja*²⁰⁶ nos assuntos relacionados à maternidade.

A Nossa Senhora do Carmo da iconografia (figura 128) é chamada, na comunidade, de Santa Carmem, e a imagem que reina no altar – a do mito de origem – é a Nossa Senhora do Carmo *de verdade, a oficial, a santa-mãe*. Vale observar que a Santa Carmem, em sua iconografia, tem vestes azuis seguindo o formato de hábitos religiosos tradicionais das freiras (figura 129)²⁰⁷, não guarda semelhança com a Nossa Senhora do Carmo, nem a da iconografia, muito menos com a da vila do Carmo. Ademais, teve canonização recente, em 2012, e bem antes disso – desde sempre, segundo a explicação local – o povo do Carmo já denominada a Nossa Senhora do Carmo como Santa

206 Segundo o manual bordado em pedraria, as franjas “requerem muito cuidado, pois a beleza delas está na leveza e nos movimentos das pedras” (bordado em pedraria, 2018, p.14).

207 <https://colegiomadrecarmensalles.org.br/noticias-filtra.php?artigo=1303> acesso em 25/08/2021

Carmem (figura 130), dando-lhe o posto de *substituta* da *santa-mãe* oficial nas procissões (figura 131).



Figura 128, a esquerda: Nossa Senhora do Carmo na iconografia oficial.



Figura 129, a direita: Santa Carmen na iconografia oficial



Figura 130, a esquerda: Santa Carmen na comunidade do Carmo



Figura 131, a direita: Nossa Senhora do Carmo na comunidade do Carmo

Ao contrário da imagem de Nossa Senhora do Carmo da iconografia (figura 128)²⁰⁸, a *santa-mãe da comunidade* (figura 131) não tem o menino Jesus nos braços e não segura o escapulário, que é o símbolo maior da Ordem do Carmelo, como já *rendamos* no *retalho-capítulo primeiro*. Aquela imagem, *dona da terra e mãe de seus devotos*, é carmelita pelo desenho de suas vestes marrons, embora o escapulário seja pintado em sua imagem (segundo o povo do Carmo assim sempre foi e nunca foi retocado, da mesma forma seus trajes sempre marrons, e nunca retocados). Aquela Nossa Senhora do Carmo é muito pesada, mas é capaz de tornar-se leve quando quer (segundo a *vontade da santa*, como nas procissões em seu louvor, ela torna-se mais leve para facilitar que seus devotos

208 <https://arquiisp.org.br/regiao/se/paroquias/mosteiros-igrejas-historicas-oratorios-da-regiao-se/igreja-nossa-senhora-do-carmo> acesso em 25/08/2021.

a conduzam; ou quando tornava-se tão pesada a ponto de fazer desistir aqueles que queriam levá-la embora da vila, como no mito de origem).

Ela está sempre coberta por mantos marrons confeccionados a mão pelas mulheres do Carmo, mantos no formato triangular como o de Nossa Senhora Aparecida, há uma variedade deles, *guarda-roupa cheio*. Assim ela sempre fica vestida de modo que não se vê o corpo, apenas seu rosto e coroa. Seu rosto claro contrasta com o marrom do restante da imagem; **Dona Ermelinda [1360]** nos faz reparar que “*pode ver que o corpo é diferente da cara, a cara é branca e o corpo é de cor*”.

Suas mãos estão dispostas simetricamente a altura do ventre, levemente avolumado, podendo até mesmo lembrar as representações de Nossa Senhora grávida (Nossa Senhora das Mercês, do Ó, da Natividade, da Expectação, da Anunciação e algumas poucas outras). São estas hoje imagens raras, do período do “mistério da expectativa”, cuja difusão cultural e artística aconteceu principalmente no século XIV a partir da Península Ibérica (Amaral, 1998; Pereira, 2011). O culto à virgem grávida teria iniciado no século VII, estimulado pelo Concílio de Toledo; mas depois combatidas pelo Concílio de Trento, que atribuiu às imagens de Maria grávida ou amamentando a “deturpação do divino” (Amorim, 2016, p.09). Desde então,

o facto de muitas dessas imagens, sobretudo a partir do século XVII, terem sido destruídas (enterradas ou mutiladas), por determinação da legislação sinodal da Igreja pós-tridentina, receosa da deturpação do divino que estas pudessem sugerir (...) Recorde-se que as constituições sinodais do bispado de Lamego (1639) ordenavam que fossem enterradas nas igrejas as imagens com abusos ou erros contra a verdade dos Mysterios Divinos (Falcão, 2015, pp. 13 e 18 apud Amorim, 2016, p.62).

Mas, conforme já *tecido*, a devoção na Vila do Carmo independe de ordenações de concílios, e segundo **dona Ermelinda [1360]** “*essa imagem que está na igreja é Nossa Senhora do Carmo antes do parto, por isso ela não tem o menino no braço. Ela ainda está grávida dele*”. Se grávida a Nossa Senhora do Carmo da vila do Carmo representa iconografia cara a época medieval e tão combatida após determinado momento, lá ela representa a maternidade e a origem. Rara e única, como são as imagens de Nossa Senhora grávida pelo mundo: “claramente uma iconografia rara (...) raros os exemplares sobreviventes (...)” (Moncada, 2005, p.34), “foi proibida por ser considerada muito carnal. Raramente é vista nos altares brasileiros. Em Portugal ainda há algumas que datam do século XIV ou XV” (Castro, 2012, p.63).

Com o ventre saliente ou não, com ou sem o menino Jesus nos braços, com ou sem o escapulário na mão, aquela imagem é Nossa Senhora do Carmo, ela é *a mãe* de todos, a origem da comunidade. Opera a noção de que aquela Nossa Senhora do Carmo é única. O que, de fato, é mesmo, considerando a forma de sua imagem. Vista como mãe de Jesus e de todo o grupo, ela é

divina e, ao mesmo tempo, se envolve nas vicissitudes desse plano e, por isso, tem o condão de interceder pelos seus. Essa imagem não é somente uma representação, ela é um sacramento, entendida como um sinal divino e, por isso, permanentemente louvada e respeitada, segundo a dádiva primeira e o pagamento da dívida.

Um entendimento que pode ser pensado de forma correlacionada à definição de sacramento da Igreja Católica, tal como posto no Compendio do Catecismo: “os sacramentos são sinais eficazes da graça, instituídos por Cristo e confiados à Igreja, mediante os quais nos é concedida a vida divina” (224). Nossa Senhora do Carmo como sacramento é vista na perspectiva de sua representação como mãe libertadora e, sendo sacramento, é veículo de comunicação: “o que o símbolo da fé professa, os sacramentos comunicam” (357)²⁰⁹. O que temos nessa comunicabilidade é o próprio pertencimento, que vem dessa base matrifocal e que vai revestir todas as famílias que compõem o *povo da santa*: é o que já foi *ponteado* como *mysterium fascinans* e se coaduna ao que Geertz (2011) definiu como religião:

“(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de f atualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 2011, p.67, itálico no original).

Aquí *ponteio atrás* com a *santa-mãe* Nossa Senhora do Carmo, que reina absoluta no altar e que, quando desce dele para sua festa, quem o ocupa é Sant’Ana, a sua mãe. Também se expressa pelo fato de que somente santas ocupam o interior da capela, além de Nossa Senhora do Carmo ao centro temos em quatro cantos as suas quatro companheiras: Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora da Conceição. Elas que são, conforme *bordamos no retalho-capítulo primeiro*, as sinalizadoras dos tempos, dos ciclos do ano, do correr dos dias, do andar da vida.

Pensemos, pois, em Nossa Senhora do Carmo como *mãe* e como protetora e, mais que isso, como a libertadora, já que lhes concedeu a alforria. Com isso, afastemos a noção de submissão das mulheres que operaria através da figura de Maria na tradição cristã. Não se aplicam aqui as

209 Noutras passagens do Compendio é posto: “por meio dos sacramentos, Cristo comunica aos membros do Seu Corpo o Seu Espírito e a graça de Deus que produz os frutos de *vida nova*, segundo o Espírito. Finalmente, o Espírito Santo é o Mestre da *oração*” (146); “Os sacramentos não apenas supõem a fé como também, através das palavras e elementos rituais, a alimentam, fortificam e exprimem. Ao celebrá-los, a Igreja confessa a fé apostólica. Daí o adágio antigo: «*lex orandi, lex credendi*», isto é, a Igreja crê no que reza” (228); Compendio do Catecismo da Igreja Católica. Disponível em:

http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html#OS%20SETE%20SACRAMENTOS%20DA%20IGREJA acesso em 24/11/2020.

teorizações do culto mariano marcado pelo discurso patriarcal pois, tal como concebida no Carmo, essa Nossa Senhora é exatamente o oposto: ela é o modelo da independência, da força e da autonomia. Um exemplo é o que foi *pontuado* no *capítulo retalho primeiro*, em todas as novenas, rezas e festas que não para *ela*, nos cantos e ladainha irrompe *sua* autoridade: *ela é senhora do/no céu e da/na terra. Ela é mãe de Jesus e é mãe também do próprio Deus. Prensemos* trecho de seu cântico:

Senhora do Carmo,
Mãe de Deus amado,
Sede pelas nossas dores,
Dores de nossos pecados
Senhora do Carmo,
Mãe dos pecadores,
Rogai pelas carmelitanas,
Santa mãe de Deus

Podemos pensar que aquela Nossa Senhora do Carmo sintetiza os dois modelos de símbolos de Geertz (2011, p.71), pela imagem e pela conduta a ela associada, o que nos sustenta na análise das funções interpretativas da religião. É por meio de sistemas de símbolos que a religião age com vistas a “estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens”; operando por símbolos, estes que têm em si o ‘*modelo de*’ e o ‘*modelo para*’. Se, ainda com Geertz (2011, p.71-72 e 88), o índio busca visão com as mesmas virtudes que busca viver, a consciência da obrigação dos *Manus* é o que mantêm operante a ética do dever, o místico javanês e o que julga ser uma intimação divina, aqui a Nossa Senhora do Carmo – como nos demais casos – é um símbolo concreto que expressa o “clima do mundo” e o modela, modelando também aquele que crê a um determinado “conjunto distinto de disposições (...) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade de sua experiência”; daí que temos a “substância da devoção”.

Assim se pensa, portanto, qualquer atividade religiosa que induz a dois tipos de disposição: ao ânimo e à motivação; e serão as encenações de rituais o que fazem “do modelo para e do modelo de aspectos da crença religiosa transposições de um e outro”. A ideia de *modelo* é também cara à *costura*: uma das fases da construção de peças, para a qual há diversos tipos de técnicas, todas que, basicamente, seguem a mesma estruturação a partir de um desenho, com exceção da *moulagen*, que se faz diretamente no corpo²¹⁰. Em termos técnicos, “a modelagem, no desing do vestuário, consiste no processo de transformar um tecido plano, que é bidimensional, em um produto que deve

210 A etapa da modelagem é uma das fases da construção da roupa na indústria da confecção e precede a etapa do corte.

envolver um corpo tridimensional” (Spaine, 2007, p.25), sendo técnicas que buscam conformar alguma peça a partir de algo, do *molde* – este que, por sua vez, ‘modela’ no sentido de orientar.

Chuleio na ideia de modelo que orienta, volto a Geertz (2011, p.88) e volto ao Carmo, considerando o ‘modelo de’ como a expressão descritiva: a imagem de Nossa Senhora do Carmo que lembra a mãe de Jesus, a mãe de Deus, e tudo que vem associado a essa noção cristã de maternidade. Nossa Senhora do Carmo como ‘modelo para’ concerne em uma capacidade simbólica de memorar a origem – da comunidade e das terras – assegurar o pertencimento e ainda estimular determinados hábitos, crenças e condutas. Aqui Nossa Senhora do Carmo é o símbolo capaz de induzir “um conjunto de disposições e motivações – um *ethos*” e de definir “uma imagem da ordem cósmica – uma visão de mundo”.

Nossa Senhora do Carmo é, portanto, *ethos* e visão de mundo aos seus devotos. Não apenas aos católicos, mas também aos que professam outras religiões, considerando com Geertz (2011, p.71-72) que “ser devoto não é estar praticando algum ato de devoção, mas é ser capaz de praticá-lo”, é a atividade religiosa e a capacidade de executá-la que conforma a devoção. Por exemplo: “aprender um mito de cor é uma atividade religiosa”. Em *talho* anterior fiz *ponto* com o relato de **Dona Aquilina [685]** sobre o mito de origem, o encontro da santa, a liberdade, a dívida no Bananal. Dona Aquilina que é evangélica, frequentadora da Assembleia de Deus, mas que sabe de cor e salteado narrar os eventos que deram origem ao povo do Carmo. E neles crê.

A *Santa-mãe*, nesses termos, é um modo de ligarmo-nos com as formas simbólicas, olhando para elas e “dizendo algo” sobre elas, o que nos dá a “possibilidade de uma análise que atenda a sua substância” (Geertz, 2011, p.211). Aquela Nossa Senhora do Carmo representa, para o povo do Carmo, a união, o arquétipo da mulher forte, bem longe do “exemplar modelo construído de escrava do senhor” (Rocha, 2005, p.35), é o modelo de conduta a ser seguido por todos, em especial pelas mulheres e, em acréscimo, emana poderes especiais principalmente às *suas filhas*. É uma autoridade, é a legítima proprietária das terras, é tão – ou mais – importante que seu próprio filho, Jesus. A discussão nos remete além da figura católica de Maria e sua representação da maternidade, embora nela se inicie. Não ignoro os usos da maternidade associada à Nossa Senhora como “instrumento de dominação e exploração da mulher” (Rocha, 2005, p.43), mas *bordo em* Nossa Senhora do Carmo uma representação de mulher e *mãe*, a fonte da força, matriarca divina a prover a sua prole humana, guiando ações e decisões de seus filhos e filhas, sejam religiosas, políticas, familiares e territoriais.

2.2. A IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO CARMO

Nossa Senhora do Carmo é a *mãe*, entendida como aquela que lhes deu a vida, é a origem e é a continuidade. O papel é de fundadora da comunidade, das terras, ascendente do processo de descendência conformando um sistema de parentesco simbólico cujo ponto inicial está *nela, é Dela* que vem o pertencimento. É uma consequência lógica do fato de serem todos *filhos de Nossa Senhora do Carmo* é que, tendo a mesma mãe, são irmãos entre si. Forma-se assim a irmandade do Carmo, que se dá a partir da filiação sagrada e que orienta as relações sociais.

Para compreendê-la primeiro é preciso discorrer e afastar alguns entendimentos correntes da bibliografia sobre irmandades e, em seguida, delimitar qual é a irmandade estabelecida dentre o *povo da Santa*. A irmandade dos *filhos da santa* da Vila do Carmo é, de fato, um agrupamento de leigos, mas noutra chave que não aquela das irmandades que proliferaram na América portuguesa, um “modelo associativo de fiéis surgido e difundido no contexto da reforma tridentina”, cujos objetivos voltavam-se à “valorização da religiosidade laica, a difusão do culto aos santos e os esforços missionários destinados a assegurar a perenidade da evangelização das populações mais distante” (Moraes, 2004, p.42).

As irmandades são instituições religiosas de origem medieval e, no Brasil colônia, estavam sob jurisdição do reino de Portugal. Juntos às confrarias e ordens terceiras, foram veículos de difusão do catolicismo e de elementos que fundamentaram a religiosidade colonial (Silva, 1994; Reis, 1996; Mello e Souza, 2002) e tiveram papel nas ações relacionadas a devoção de um santo determinado, com o compromisso de manter as atividades, as capelas, as festas, formando assim o principal suporte da igreja católica no Brasil a época (Aragão, 2002).

Uma das características da Igreja Católica no Brasil foi o incentivo à criação de associações de leigos. Essas associações, como confrarias, ordem terceira, ordem dos militares, irmandades, santa casa de misericórdia e outras, tinham por objetivo integrar a comunidade católica através da participação dos seus membros na vida religiosa local. Competia às irmandades organizar as festas da paróquia, recolher dizimo, prestar serviços assistenciais e divulgar a fé cristã (Silva, 2005, p.40).

No Brasil colônia e império, seguindo a estratificação sociorracial da sociedade, eram irmandades de brancos, de pretos/homens de cor, estas últimas que congregavam livres e escravizados: “como um reflexo das divisões de classe e etnia vigentes na população que colocavam no topo da pirâmide livres e brancos e os escravos e negros na base” (Silva, 1994, p.58). Os estudos sobre elas são diversos e, em síntese, são dois os entendimentos.

Num lado, as irmandades dos homens de cor são como “núcleos de resistência cultural, nichos de praticas religiosas ancestrais e agências de alforria” (Silva, 1994, p. 55), como

“microestruturas de poder, conceberam estratégias de alianças, estabeleceram regras de sociabilidade, abriram canais de negociação e ativaram formas de resistência” (Reis, 1996, p. 04). Algumas são reconhecidas pela participação no movimento abolicionista e como *locus* de formulação de identidades no contexto diaspórico (Schwarcz, 1987; Quintão 2002; Oliveira, 2013a), “espaços de sociabilidade e de afirmação identitária”, de “amparo e reafirmação de laços de pertencimento” (Silva, 2007b, p.44).

Noutra chave, as irmandades são apontadas como conservadoras e conformistas, que não enfrentavam a instituição da escravidão, apenas a suavizavam, mantendo os negros sob a tutela estatal e nas relações de dominação, sem permitir a construção de consciências, embora proporcionassem solidariedade, como espaços de controle do sistema escravocrata assegurados pela igreja católica (Scarano, 1976; Boschi, 1986; Silva & Cezar, 2016); “o veículo que a igreja criou e os senhores abençoaram como instrumento de controle e subordinação pacífica” (Silva, 1994, p.59).

De todo modo, é consenso que as irmandades reproduziam a sociedade escravista e suas hierarquias e que, mesmo assim, eram espaços de convívio e sociabilidade entre os escravizados, espaços permitidos na estrutura colonial, ainda que dentro de seus limites. Os estudos sobre elas, majoritariamente, focam a manutenção e reprodução de crenças e práticas religiosas africanas, questões de sincretismo e ressignificações de crenças católicas, negociações dos ritos das matrizes africanas (Scarano, 1976; Silva, 1995; Reis, 1996; Silveira, 2006; Hofbauer, 2011).

As irmandades de negros, fossem escravizados ou forros, aconteciam ao redor de santos igualmente negros: Santa Efigênia, São Benedito, São Elesbão, Nossa Senhora Aparecida, Santo Antônio do Categeró, com exceção de Nossa Senhora do Rosário e da Santa Cruz (Silva, 1994; Soares, 2000). O culto a Nossa Senhora do Rosário teria sido introduzido ainda em África, antes da escravização, e São Benedito e Santa Efigênia já no contexto escravocrata para estimular identificação fenotípica (Santos, 1997; Mello e Souza, 2002; Silva, 2007b). Bastide (1971, p.39-40) atribui o fato à identificação pela afinidade da cor da pele, “poderia fazê-los pensar que esses tivessem sido ancestrais de sua raça” enquanto Boshi (1986, p. 26) acrescenta que “santos dos brancos, supunha-se, não saberiam compreender os dissabores e sofrimentos negros”.

A bibliografia é extensa sobre as confrarias e irmandades de homens de cor em torno dessas santidades de cor, contudo não há referências a irmandades de negros a Nossa Senhora do Carmo. Muito pelo contrário, é o que Silva (1994, p.58) verifica: “as ordens terceiras de São Francisco e de Nossa Senhora do Carmo, por exemplo, estavam vedadas a todo aquele que não fosse ‘limpo de sangue sem alguma raça de mouro ou judeu’”. A Ordem do Carmo era elitista, suas irmandades exclusivamente brancas e não aceitavam negros, nem livres tampouco escravizados, a partir de uma

interpretação de seu regimento: “proibida a admissão à Ordem de índios ou de mouros” (Bayón, 2001 *apud* Honor, 2014). Todas as irmandades, vale dizer, tinham seus regulamentos endossados pelo rei de Portugal e deviam seguir seus compromissos rigidamente, sob pena de perder tal aval. Seguiam “um núcleo único organizacional, a mesma espinha dorsal constitucional que regulava tanto as Irmandades presentes em Portugal quanto as do Brasil” (Silva & Cezar, 2016, p.102).

A Ordem do Carmo, portanto, não poderia responsabilizar-se por uma irmandade de homens pretos ao redor da santa branca padroeira. Ao contrário, os carmelitas difundiram, dentre os seus escravizados, o culto a Santo Elesbão e a Santa Efigênia, ambos santos negros e carmelitas. Ou seja, a Ordem do Carmo tinha um projeto de catequese próprio que “visava oferecer à população negra modelos de virtudes cristãs a serem seguidos, de forma a garantir a hegemonia da Igreja e do Estado sobre aquela população”, sobretudo considerando que “as ordens religiosas também disputavam espaços no interior da Cristandade, na eficiência de melhor servir aos propósitos da Coroa carreando uma quantidade maior de mercês” (Oliveira, 2007, p. 356 e 363).

Pontuando em reta, havia um programa carmelita bastante específico de conversão de escravizados e que era muito bem marcado na questão da cor da pele e da devoção a santos negros (Oliveira, 2007), enquanto a própria Ordem e Irmandade do Carmo se mantinha como ‘da elite’ e exclusivamente branca (Fridman, 1999). Na vila do Carmo, contudo, aquela irmandade de homens de cor se estabeleceu ao redor da própria Nossa Senhora do Carmo, o que seria inadmissível de acordo com o regimento carmelita e também inaceitável à sociedade da época. Os *pretos do Carmo*, no entanto, não se submetiam aos regimentos de padres ou de concílios ou as regras gerais do padroado, instituíram seu espaço devocional cujo termo nativo é *irmandade*.

Essa irmandade firmada em torno da pedra angular representada pela imagem encontrada pelo casal de escravizados foi e é fundamental à construção da identidade, da autonomia, permitindo e mantendo a existência do grupo. A irmandade dentre o *povo da santa* se constituiu em torno da maternidade divina representada por aquela Nossa Senhora do Carmo: mãe de Jesus e mãe deles todos, mãe humana e mãe divina. A partir de tal compreensão e dessa relação filial, *pespontemos* os conjuntos de referências simbólicas que *bordam* relações sociais e parentais, relacionadas a obediência e o respeito à mãe, a manutenção de boas relações entre os irmãos, para que também não seja desagradada a *santa-mãe*, que mantém sua ligação com o filho divino, Jesus, e com os filhos humanos, podendo interceder em ambos os lados.

Nessa *trama*, Nossa Senhora do Carmo é o elo, advém dela a força integradora da comunidade – e sua resistência no tempo e espaço. Também firma as relações humanas, minimizando tensões e conflitos que, por óbvio, não deixam de acontecer. No entanto, modelos de

comportamento e de ações estão vinculados à religiosidade, à maternidade da santa e à irmandade entre todos. Dessa forma, fica estabelecida uma relação de intimidade com Nossa Senhora do Carmo e entre as famílias, acompanhada de vínculos de respeito entre os indivíduos e deles diante a Nossa Senhora do Carmo; tudo isso que vai à organização social, dá feição às condutas individuais e orienta comportamentos.

Cá *preguemos* outra vez o parentesco de santo conforme analisado pela literatura voltada às religiões de matriz afro-brasileira. A irmandade da santa no Carmo, como uma rede de relações, bastante se assemelha à própria família de santo nos terreiros, no que diz respeito ao papel social que exerce e, similarmente, também “se apoia em sanções sobrenaturais e é ritualmente legitimada” (Segato, 1984, p.30) e se trata de “pessoas unidas por vínculos sagrados” (Silva, 2005, p.59).

[família de santo] conjunto de pessoas que compõem o axé (...) sistema de relações cuja organização e funcionamento possui características semelhantes às famílias biológicas nas quais os filhos têm obrigação com seu orixá. (...) as famílias de santo, compostas de pai, mãe de santos e filhos de santo, indivíduos iniciados pelo mesmo pai ou mãe de santo, passam a considerar-se irmãos (Silva, 2011, p.09).

A irmandade estabelecida entre o *povo da santa* envolve um significado simbólico amplo, que permeia a identidade de um grupo negro e devoto em torno de uma santa-mãe branca, permitindo a construção de práticas de viver e de resistir. *Filhos pretos da Santa branca*, na narrativa que interpreta o mundo e dá-lhe sentido, configurando a irmandade do Carmo, unidos pela Nossa Senhora do Carmo, que consubstancializa o pertencimento e a organização da comunidade. O sentimento de irmandade não é apenas pelo compartilhamento da religião – até mesmo porque, conforme vimos, católicos e evangélicos são todos irmãos – é um compartilhar da origem, como compartilhar uma nacionalidade. São irmãos, ainda, no sentido de ser parente, independente da *parentela* que se faça parte, que *parentilharemos em miudeza* logo adiante.

Desse talho, temos que todos se sentem irmanados, pois esse vínculo com a santa existe desde sempre: eles, assim como as terras, pertencem a Nossa Senhora do Carmo. Essa irmandade não se caracteriza como uma associação religiosa, mas como a própria história do grupo. Dessa representação simbólica da maternidade/irmandade veremos também os *novelos* da identidade na demanda quilombola, ainda a ser *talhada nessa colcha-tese*. *Vinquemos* as relações verticais com a *santa-mãe* com as horizontais dentre a *irmandade no eixo da roda a fiar*.

2.3. AS FILHAS DA SANTA E A NOTORIEDADE DAS MULHERES

O Carmo, além de *terra da santa* (a ser arrematado no *capítulo-retalho terceiro*), frequentemente surge como *terra de mulheres*. Nessa *colcha, preguemos* o protagonismo das mulheres do Carmo, isso sem sair da esfera do mito de origem: da ascendência de Nossa Senhora do Carmo. Tendo então Nossa Senhora do Carmo a mãe, é possível que analisemos alguns dos elementos característicos dessa *tessitura santa/mulheres, mãe/filhas, vincando as filhas da santa*.

A proeminência do papel das mulheres em comunidades quilombolas é tratada em inúmeros estudos (Gusmão, 1995; Pereira & Barreira, 2016; Pereira et al, 2016). É lugar-comum na bibliografia e respeitado nas comunidades o espaço e os papéis exercidos pelas mulheres, também noutros grupos negros, no Brasil e em África: “sabe-se que o mundo afro-brasileiro é marcado pela ação exemplar de tias, vovós, que personificam modelos de conduta morais, religiosas, políticas, lúdicas” (Silva, 2007, p.12). As mulheres são centrais no sistema de parentesco, na representatividade: “elas têm se destacado como portadoras da memória grupal, seja como griôs, mães de santo e mesmo como protagonistas de entidades representativas nas políticas públicas” (Castro, 2013, p. 14), “que levam o significado e a presença da linhagem feminina para além do campo religioso” (Gusmão, 2007, p.155).

No caso das *filhas de Nossa Senhora do Carmo* é importante darmos a notoriedade delas também na manutenção das *terras da santa*, em tempos passados e também em tempos presentes. Não é a toa a referência como *terra de mulheres* e o prestígio das mulheres do/no Carmo não é um elemento da contemporaneidade, ao contrário, “*aqui sempre foi assim, as mulheres têm muita força, é a santa que dá força pras mulheres*”. Para tanto, seguindo no *encalço* da noção que vincula mulheres e território, outra vez retornemos ao mito de origem e, em seguida, olhemos a relação de escravizados presentes na fazenda de São Roque em 1866, segundo os Autos de Avaliação que precederam o *arrendamento-dívida*.

É sabido que não foram todos os escravizados ao Bananal/SP, que uma parcela permaneceu na fazenda de São Roque/SP, assegurando a posse à Ordem do Carmo. Não se sabia, contudo, quantos e quais escravizados foram ao Bananal/SP e quantos e quais ficaram. O que sabíamos: que as famílias não foram separadas no arrendamento, que foram arrendados todos aqueles escravizados com menos de 45 anos, eram os termos do contrato. Mas estavam arrolados apenas os nomes, uma listagem, sem referências aos que foram ou que ficaram. *Um enrosco*.

Então nos empenhamos na pesquisa noutros *moldes*, cruzando dados e informações de variadas fontes, nos forneceu elementos para aferir alguns dos *escravizados* que foram *pagar a*

dívida da santa, que no Bananal-SP constituíram famílias e aqueles que *voltaram no cesto*, bem como os que permanecem em São Roque/SP. O termo *voltar no cesto* é bastante comum quando narram a origem da comunidade e mencionam seus ancestrais: *meu avô, minha avó, é da turma que voltou no cesto*, ou seja, aqueles que nasceram na fazenda de café no Bananal/SP e retornaram a fazenda do Carmo em São Roque ainda crianças, sendo estes lembrados como membros da *turma que pagou a dívida de Nossa Senhora do Carmo*.

No entanto, vejamos que a origem não se firma apenas naqueles que *pagaram a dívida*, mas também naqueles que permaneceram nas *terras da santa* enquanto os demais pagavam a dívida. Olhemos pois para os escravizados de 1866 e, em ato contínuo, circunscrevamos a *análise-molde* àqueles que possam ter permanecido nas terras de São Roque/SP durante desterro à fazenda do Barão. Tal ponderação é necessária às considerações sobre a importância das mulheres, agora e desde outrora, nas *terras da santa*.

A época do arrendamento, 1866, o predomínio era de mulheres, 65% do plantel, dentre 72 escravizados, 47 mulheres, das quais 26 eram solteiras, permitindo concluir que havia maior disponibilidade feminina concentrada na faixa de idade reprodutiva, o que contrasta com a escassez de homens na mesma faixa etária (Stucchi & Ferreira, 2019). Excetuando os nove homens casados e dois sobre os quais não há informações de idade, restam 16 homens, dos quais 13 eram menores de dez anos de idade e dois tinham mais de 41 anos. Vê-se o desequilíbrio entre ambos os sexos para as uniões conjugais, a população feminina é mais do que o dobro da masculina. Das mulheres solteiras citadas, *realço em pontilhado* as seguintes, para com estes casos *costurar nossas apurações*.

- 1) **Francelina [41]**, solteira, parda, com 30 anos, nascida em 1836.
- 2) **Deolinda [51]**, solteira, preta, com 23 anos, nascida em 1840.
- 3) **Leopoldina [58]**, solteira, preta, com 30 anos, nascida em 1836 e grávida.
- 4) **Angelina [71]**, solteira, cabra, 32 anos, nascida em 1834.
- 5) **Joaquina [747]**, solteira, cabra, 22 anos, nascida em 1844.
- 6) **Juliana [748]**, solteira, cabra, 28 anos, nascida em 1838.
- 7) **Laurinda [1560]**, solteira, cabra, 23 anos, nascida em 1843.
- 8) **Benedita [52]**, solteira, cabra, 19 anos, nascida em 1847.
- 9) **Maria [749]**, solteira, parda, 30 anos, nascida em 1836 e grávida
- 10) **Rita Maria do Carmo [820]** solteira, preta, nascida em 1846, 20 anos.

Segundo a mesma lista nominal, vemos diversas unidades familiares formadas apenas pela figura feminina. É o caso das irmãs **Francelina** [id:41] e **Carolina** [id:42], irmãs e mães solteiras, filhas de **Feliz** [id:39] e **Delfina** [id:40], ainda sem sobrenomes em 1866, já que escravizados, mas cuja família hoje segue na vila do Carmo com o sobrenome de **Tavares do Carmo**, com tantos descendentes que fazem o gráfico de parentesco não caber em uma representação padrão (figura 132). Atualmente, estamos na décima geração dessa família.



Figura 132: descendentes de Feliz e Delfina, elaboração da autora

Francelina [41] foi arrolada como solteira, parda, 30 anos e mãe de **Marcela** [45], parda, 12 anos; **Jeremias** [46], pardo, 10 anos; **Benedito** [47], cabra, 7 anos; e **Francisca** [48], parda, 5 anos (figura 133). E de sua irmã **Carolina** [42], solteira, preta, com 34 anos e seus filhos: **Gertrudes** [43], preta, 12 anos; **Elisária** [44], cabra, 8 anos (figura 134).

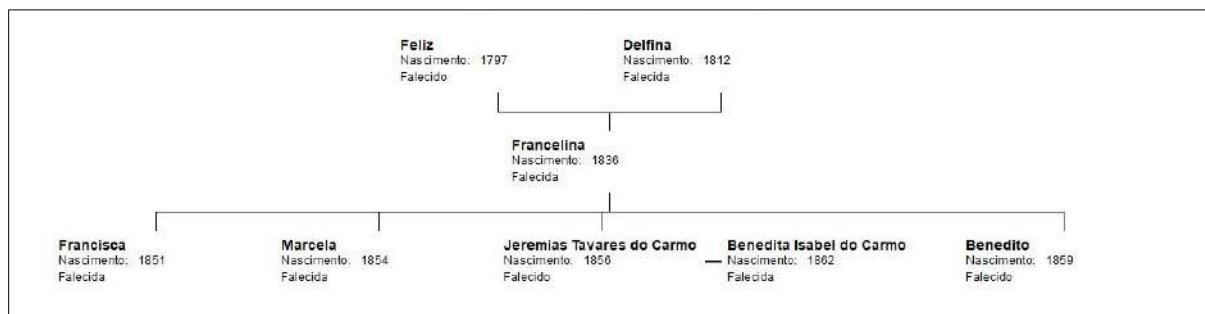


Figura 133: árvore genealógica de Francelina, elaboração da autora

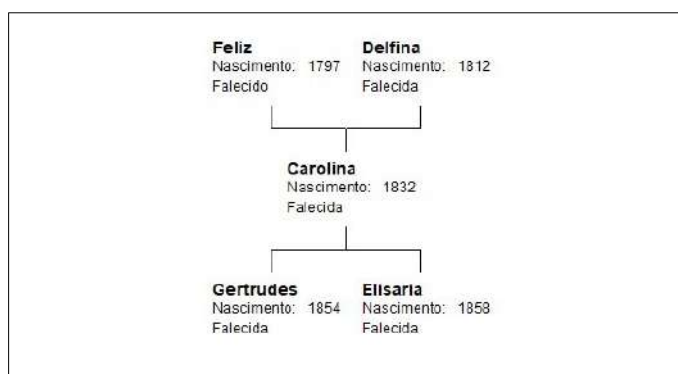


Figura 134: árvore genealógica de Carolina, elaboração da autora

Também é a situação das irmãs **Deolinda** [51] e **Benedita** [52], filhas de **Isidoro** [49] e **Vicência** [50] tendo ainda uma geração ascendente, **Ana** [id:62] que é mãe de Isidoro, nascida

aproximadamente em 1776. Da mesma forma que a família anterior, o gráfico de parentesco desta é tão amplo que torna-se ilegível numa representação padrão, são onze gerações atualmente (figura 135):



Figura 135: árvore genealógica de Isidoro e Vicência, elaboração da autora

Deolinda [51], 26 anos, solteira e preta, mãe de **Maria da Conceição [53]**, 13 anos e preta e **Caetana [54]**, preta com 4 anos. E sua irmã: **Benedita [52]**, solteira, parda e com 30 anos, mãe de **Procópio [55]**, pardo com 4 anos.

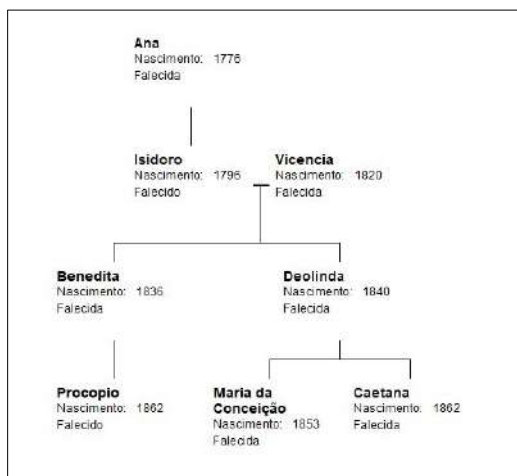


Figura 136: gráfico de parentesco, irmãs Benedita e Deolinda, elaboração da autora

E noutra grupo de parentesco temos **Leopoldina [id:58]**, filha de **Paulo [id: 56]** e **Clemencia [id: 57]**, na ocasião do arrendamento é indicada como era solteira, preta com 30 anos e **grávida**, também já tinha três filhos: **Antônio [59]**, nascido em 1857, preto com 9 anos], **Inácio [60]**, nascido em 1858, preto com 8 anos] e **Elias [61]**, nascido em 1862, cabra com 4 anos] (figura 137).

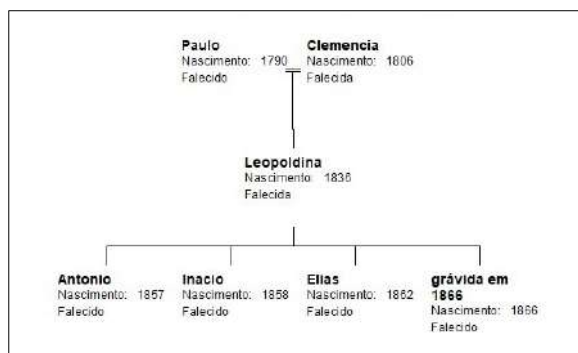


Figura 137: genealogia, leopoldina, elaboração da autora

Identicamente, e de forma ainda mais significativa, é o caso de **Umbelina** [id:751, nascida em 1814], 52 anos, solteira, e suas filhas. Uma filha é **Joaquina** [752, nascida em 1844], solteira, cabra, 22 anos; esta última que é mãe de **Alexandrina** [755, nascida em 1864], cabra, com 2 anos e de **Maria** [756, nascida em 1866], parda com 10 meses. **Umbelina** também é mãe de **Juliana** [id 753, nascida em 1838], também solteira, cabra, com 28 anos e mãe de **Firmina** [759, nascida em 1856], cabra, com 10 anos; de **Francisco** [id: 757, nascido em 1859] cabra, com 7 anos; e **Roque** [id: 758, nascido em 1866], cabra com 4 meses. Neste caso, vemos três gerações de famílias formadas apenas pela figura feminina.

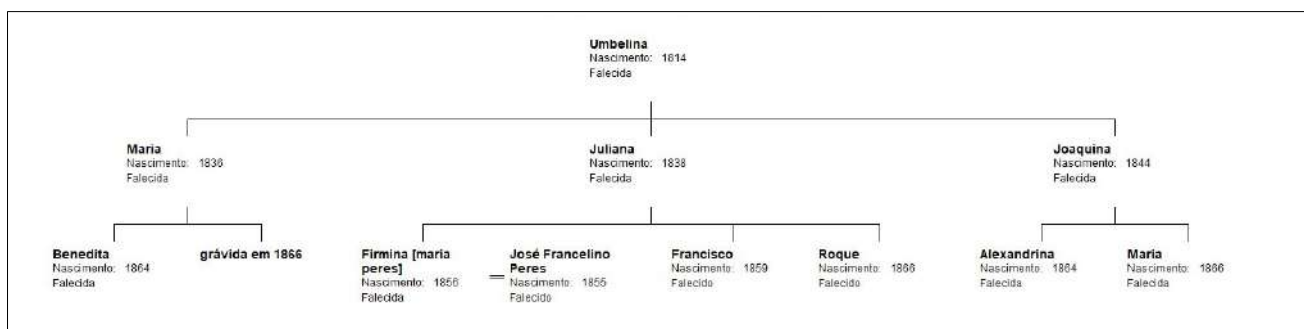


Figura139: genealogia de Umbelina, elaboração da autora

São, portanto, núcleos familiares formados apenas por mulheres solteiras, das quais duas estavam grávidas na ocasião do arrendamento (são os casos de **Leopoldina** e de **Maria**). O elevado número de crianças cujo pai não está declarado pode indicar que as mulheres do Carmo tinham parceiros de fora do plantel. Não foi descartada a possibilidade que algumas dessas crianças pudessem ser filhas de algum dos nove homens casados do próprio grupo, porém podemos afastar essa tese considerando dados de outras fontes e a antiguidade da fazenda, fatores que indicam relações de longo prazo e laços consanguíneos entre essas mães solteiras e os homens casados do grupo, que são avós e/ou tios das crianças cujo nome do pai não é indicado.

Outra análise podemos fazer a partir de **Mafalda** [778], 23 anos, posta como casada, mas o nome do esposo não é declarado. Isso nos permite pensar que os pais destas crianças também possam ser escravizados da Ordem do Carmo de outras fazendas ou conventos, pois o trânsito de escravizados entre propriedades carmelitas era comum. Não se exclui a possibilidade de que existissem escravizados de outras propriedades na Fazenda de Nossa Senhora do Carmo, considerando que, ainda no início do século XIX, o local já era indicado pelas autoridades locais onde havia a prática de aquilombamento. *Teceremos com mais detalhes esse ponto no retalho-capítulo terceiro.*

Acrescento uma laçada: possivelmente também indígenas conviviam na fazenda de Nossa Senhora do Carmo de São Roque-SP, pois eram um representativo contingente de mão de obra da Ordem do Carmo. Embora não pudessem, desde o século XVII, ser escravizados oficialmente, as ordens religiosas o faziam enquanto os mantinham ‘sob tutela’. Não foi encontrada fonte histórica que remetesse a indígenas nas terras da Santa em São Roque, mas sabe-se que a catequização de indígenas era um dos afazeres da Ordem do Carmo com missões na Amazônia. Em Santos, na década de 1860, é sabido que eram, pelo menos, 78 indígenas na fazenda da ordem do Carmo (Molina, 2006), e que no início do século XIX havia um aldeamento carmelitano na Fazenda de Capão Alto-PR voltado à conversão de indígenas (Oliveira, 2014).

Sendo assim, poderiam indígenas viver na fazenda de São Roque e não constar na lista de 1866 por não serem considerados ‘propriedades’, já que tutelados, de modo igual não seriam declarados nos relatórios ministeriais por não possuírem valor de mercado. Mas poderiam ser os pais das crianças que só tiveram o nome da mãe registrado, e/ou maridos das escravizadas postas como casadas sem a referência ao nome do esposo. O que nos é corroborado pela memória:

“nos tempos do nhõ Gardino e da Nhá Guta tinha aqui uma família de índios, eram umas índias bonitas e tinha um índio velho, bem velho, que curava. E eles se misturaram com a gente daqui, casaram sabe. É tudo a mesma gente”.

Ademais, uma outra informação extraída do documento de 1866 *faz pense* na tese sobre as uniões entre as mulheres escravizadas da fazenda do Carmo com homens não necessariamente negros, quanto ao fenótipo. Trata-se da classificação sobre a cor da pele dos escravizados que, de fato, não apenas classifica mas diferencia e marca posições no interior da sociedade escravista. Sabemos que eram inúmeras as classificações e que elas não se tratavam apenas da cor da pele, também estavam associadas ao tipo de trabalho, nacionalidade, tempo no Brasil, se nascido no Brasil ou em África, etc²¹¹ (Fausto, 2013). Pondero, outrossim, a arbitrariedade da classificação da cor da pele dos cativos arrolados nos autos do arrendamento de 1866 e a lógica senhorial que a rege. Mas ainda assim nos é possível e fundamental *coser* algumas conclusões acerca do tema e do papel das mulheres da fazenda de Nossa Senhora do Carmo em São Roque.

211 Fausto (2013) distingue africano recém-chegado (‘boçal’) do africano que já estava no Brasil há algum tempo (‘ladino’) do escravizado nascido no Brasil (‘criolo’). Barbosa (2005) identifica critérios de classificação concernentes a posição social de escravizados. Nunes et al (2017) identificaram 12 denominações étnicas na antiga capitania do Ceará no século XIX: ‘branco’, ‘branco com casta da terra’, ‘branco da terra’, ‘branco com casta’, ‘com casta da terra’, ‘caboclo’, ‘cabra’, ‘criolo’, ‘índio’, ‘mameluco’, ‘pardo’ e ‘preto’. Com relação à categoria dos ‘cabras’, Vieira Jr (2004) diz cabra ser uma condição social daqueles crioulos ou mulatos que faziam parte de grupos de captura de escravizados e também capangas. Também Ximenes (2009) associa com o trabalhador de serviços braçais específicos, escravizados ou livres. Nunes et al (2017) verificaram a classificação como cabra para referência do trabalhador peão da propriedade rural que executa todos os tipos de trabalho braçal, não necessariamente escravizados.

Nos autos de 1866 são três as categorias presentes na lista nominal de escravizados: ‘preto’, ‘cabra’ e ‘pardo’ e a tomemos como uma classificação racial com base em elementos fenotípicos, seguindo o racismo científico da época e sua orientação por traços biologizados. Sobre a categoria cabra não há homogeneidade no entendimento. Barbosa (2005) indica que os chamados cabras eram filhos resultantes de uniões entre pretos e indígenas; o dicionário Houaiss define apenas como ‘mestiço indefinido com a pele morena clara’; o dicionário Aulete indica que seria o filho de mulato e de negra ou vice-versa. Santos (2005, p.134) traz a definição de cabra feita pela Santa Casa de Misericórdia na Bahia: “cabeça comprida – cabelos crespos – testa alta – olhos pretos e grandes – nariz curto e chato – rosto comprido – boca proporcionada – lábios finos – orelhas pequenas e chatas”.

A categoria pardo também era abrangente, por vezes posta como uma classificação geral a todos aqueles sobre os quais não se podia precisar a miscigenação (Barbosa, 2005). Ximenes (2013) resume a todos os filhos de negros com brancas e vice-versa e, segundo Nunes et al (2017) o termo pardo poderia ser acrescido de *trigueiro* para referência a pele mais escura mas ainda não negra. Pardos, em diversas fontes, são sinônimos de mulatos e/ou criolos. Santos (2005, p.134), novamente em menção à classificação da Santa Casa baiana, traz como definição de pardo: “cabeça comprida – cabelo corrido e liso – testa alta de cantos – olhos proporcionados e pretos – nariz comprido e grosso – rosto redondo – bocas e lábios proporcionados – orelhas ordinárias e compridas”; e distingue de crioulo, este que é posto da seguinte forma: “cabeça comprida – cabelo preto – testa alta de cantos – olhos ordinários e pretos – nariz comprido, grosso e um tanto rombudo na ponta – boca e lábios proporcionado – rosto redondo – orelhas pequenas e franzidas”.

Tomemos aqui, seguindo a bibliografia majoritária, *cabra* como a cor mais clara do que *parda*, sem olvidar dos elementos senhorias que marcam as classificações e as dificuldades em precisá-las. Na fazenda do Carmo de São Roque é significativa a parcela de escravizados classificados como pardos e cabras: 17 cabras, 33 pardos, 20 pretos. Independente da tonalidade da pele dos considerados cabras, é possível ver que eram distinguidos daqueles pardos e é possível inferir acerca das relações interracialis e a recorrência de uniões entre escravizadas com homens brancos e/ou mestiços e/ou indígenas, daquela fazenda ou não, escravizados ou livres (Stucchi & Ferreira, 2009).

Para *matizar* a reflexão, vejamos o caso das filhas de **Feliz [39]**, preto, e **Delfina [40]**, parda: **Francelina [41]**, parda, mãe de **Francisca [48]**, **Marcela [45]** e **Jeremias [46]**, todos pardos, e de **Benedito [47]**, cabra; sua irmã, **Carolina [42]**, preta, mãe de **Antônio [59]** e **Inácio [61]**, ambos pretos, e de **Elias [60]**, cabra.

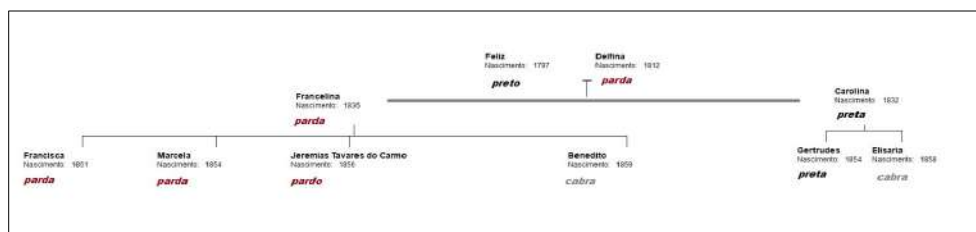


Figura 140: genealogia Feliz e Delfina, elaboração da autora

Costuremos ainda mais pelo momento do arrendamento, em 1866. Os trabalhos que seriam executados eram em cafezais e, nesse quadro, mulheres não tinham valor. Portanto, excetuando as casadas, é possível concluir que as demais mulheres adultas e solteiras, junto dos escravizados com menor capacidade de trabalho, os mais velhos e os doentes, permaneceram na Fazenda do Carmo de São Roque/SP. Os classificados como ‘doentio’, ‘invalido’, ‘aleijado’, ‘cego’ e/ou ‘surdo’ totalizavam 16 escravizados (22% do total). Destes, nove tinham valor reduzido e sete foram declarados sem valor.

É importante ressaltar que escravizados sem valor comercial eram, em geral, mantidos pelas ordens religiosas, o que não acontecia dentre os plantéis das fazendas e de particulares (Stucchi & Ferreira, 2009). A ordem do Carmo, segundo livro de despesas de 1861 do Convento de São Paulo, destinava rubricas a tratamentos de saúde de escravizados, que eram somados aos valores destinados ao tratamento dos animais de suas propriedades (Buratto Nunes, 2005).

Os doentes eram tratados, podendo recuperar a capacidade para o trabalho, mas os velhos e inválidos eram mantidos, mesmo sem a perspectiva de recuperar a capacidade para o trabalho ou possuir valor que justificasse sua venda (Stucchi & Ferreira, 2009, p. 187).

E eram oito os escravizados que estavam doentes na ocasião do arrendamento: **Maria Francisca** [id:24], 33 anos, casada com **Galdino** [id:01]; **Feliz** [id:39] e **Delfina** [id:40], ambos doentes, ele com 69 anos e ela com 54 anos; **Isidoro** [51], com 70 anos e casado com **Vicência** [52] com 46 anos e cega. Também estavam doentes **Adriana** [72], viúva, com 58 anos; **Maria da Luz** [779], viúva, com 60 anos, **Úrsula** [780], viúva com 65 anos; **Marcelina** [781], viúva, com 65 anos. Embora doentes, todos foram precificados, em valores que oscilam entre 100 e 300 mil réis. E **André** [25], pardo com 55 anos e casado com **Isidora** [26], aleijado de uma mão e ainda assim avaliado em 300 mil réis.

Dos que foram declarados como inválidos (sem valor de mercado) são quatro: **Carolina** [44], solteira, preta, com 34 anos; **Vicência** [52], 46 anos, preta e casada com **Isidoro** [51] (ele

também doente); **Paulo [58]**, 76 anos, preto e casado com **Clemencia [59]**; **Umbelina [751]** com 52 anos, solteira e cabra; o garoto **Inácio [63]** com 8 anos e preto, que era surdo e as anciãs **Gertrudes [71]** viúva, parda, com 70 anos e **Ana [64]**, viúva, parda e com 90 anos (a mais velha da listagem).

Diante desses *tecidos*, *ponto sobressalente* é que os escravizados sem valor e a maior parte dos doentes, mulheres solteiras, viúvas e casais de idosos ficaram na Fazenda de Nossa Senhora do Carmo em São Roque, pois era também preciso manter a ocupação humana naquela área, assegurando a posse à Ordem do Carmo. Numa estimativa, 24 escravizados foram arrendados ao Bananal, 48 escravizados permaneceram na fazenda de São Roque. Destes, a maior parte era composta por mulheres solteiras e/ou jovens, eram pelo menos, 16; os demais, idosos e/ou casados e/ou doentes/inválidos.

Aqueles que permaneceram nas terras foram alforriados em 1870, numa decisão da Ordem do Carmo que se estendeu a todos seus escravizados que não estivessem vinculados a contratos de arrendamento. Ou seja, abrangeu aqueles que estavam em São Roque, mas não os que estavam no Bananal. Nesse alforriamento coletivo que valeu a poucos, a Ordem do Carmo concedeu lotes de terras aos seus ex-cativos, com a condição de que continuassem a suprir os conventos (Molina, 2006). Nesse ínterim dos tempos no Bananal (1866-1886) foram promulgados alguns instrumentos normativos para ‘paulatinamente’ findar o regime escravocrata. Em 1871, a lei do ventre livre que concedia liberdade aos nascidos em cativeiro. Em 1885, a lei dos sexagenários. Estas, se não abrangeram os escravos daquela fazenda do Carmo, abrangeram outros escravizados da região que podem ter se agregado nas *terras da Santa* de São Roque. O mesmo para a abolição em 1888, que pode ter levado um contingente de ex-escravizados de outras propriedades à fazenda do Carmo, já que os que lá viviam possuíam terra, o que foi negado a maior parte dos libertos.

Ponto em gancho, portanto, temos dentre o grupo de escravizados que permaneceu na fazenda de Nossa Senhora do Carmo de São Roque a maior parte composta por mulheres jovens. *O gancho* fazemos na importância dessas mulheres na manutenção da ocupação das *terras da Santa*. Independentemente do real contingente populacional da fazenda de São Roque na década de 1860, é certo que durante as duas décadas seguintes, enquanto alguns dos escravizados pagavam a *dívida da santa*, os homens que permaneceram na Fazenda do Carmo foram insuficientes para garantir a reprodução do grupo, do que decorre o enunciado que as *filhas da santa* que permaneceram buscaram parceiros de fora, o que assegurou a manutenção e a própria ocupação territorial.

Não seria exagero supor que mulheres escravas do Carmo que ficam na fazenda durante o arrendamento de 20 anos são o principal elemento a garantir, para as gerações seguintes e mesmo para aquelas famílias escravas que retornam do Bananal, a ocupação das terras, que reconhecem como as terras de Nossa Senhora do Carmo (Stucchi & Ferreira, 2009, p. 190).

A importância das mulheres na relação com a terra, com a aquisição e a manutenção do território, também se apresenta em versões mais detalhadas do mito de origem. Nos termos de Dona Dita (*in memoriam*), foram as mulheres que os “*padres jesuítas mandaram ficar aqui nas terras do Carmo*”, enquanto uns estavam “*pagando a dívida da Santa pros lado dos Bananais*”. As terras que as mulheres receberam eram para trabalhar e criar para si e suas famílias, terras essas que iam até perto do local denominado Taboão, que hoje é um bairro urbano do município de São Roque. Ela explicou ainda que as terras “*eram da Santa*”, “*as mulheres tomavam de conta e podiam fazer criação e plantar, as mulheres podiam porque os padres deram as terras pras mulheres*”. Ponto em pregação: no passado, no presente e no futuro. “*a terra é da Santa, é terra das mulheres*”, conforme sempre afirmava Cida (*in memoriam*), irradiando a situação de destaque e prestígio das *mulheres da santa*, que são responsáveis pela permanência no território.

O significado da mulher, seu poder e influência fazem dela imagem nutriz, tomadora e doadora das terras e fruto das terras, tal como seus próprios filhos, fazendo dela – a mulher – a figura central que permite – a cada um individualmente e a todos coletivamente – participar e pertencer ao grupo e ao lugar. Nisso reside o poder feminino (...) a mulher como elemento central de persistência do grupo no tempo (Gusmão, 2007, p.160).

O excerto supracitado se coaduna com o diálogo reproduzido a seguir, obtido a partir de uma situação em campo no ano de 2010, um bate papo que aconteceu no pátio da capela. Vejamos o que as mulheres do Carmo contemporâneo representam a respeito de si mesmas e em relação às terras do Carmo, mostrando que *ponto focal* do sistema de parentesco é posto a partir da mulher e mãe – a santa – e das *filhas da santa*.

Dona Cida: Eu estava falando com elas aqui que uma coisa que me chama atenção mesmo, é que essas terras aqui são realmente das mulheres. Sempre são as mulheres que estão na frente das coisas, de tudo, desde antigamente.

Dona Tereza: É mesmo, os homens até saem, vão embora. Somem. Mas as mulheres tão sempre aqui. Firme e forte.

Dona Cida: vê aí que fazendo essas coisas a gente só lembra das mulheres. Aniceta, Francisca, Alzira. Depois que lembra dos maridos, dos homens. C: É, eu lembro de um tanto de mulher importante daqui, de homem também, mas é mais de mulher. É porque a gente vive no redor da mãe.

Dona Tereza: bem que é. Bem verdade mesmo. Aqui a gente fala que a terra é da Santa. E é das mulheres. (risos).

Dona Cida: isso mesmo. É que a gente sempre vive ao redor das nossas mães, não é mesmo? Então ela que é nossa mãe, olha só, é a Terra da Nossa Senhora do Carmo. Olhai ela ali olhando pra terra (aponta para a capela).

2.4. “A GENTE É GENTE DA MESMA GENTE”: PARENTELAS E TROCAS MATRIMONIAIS

No âmbito dos trabalhos do laudo antropológico foram analisados os assentos de registros de casamento da Igreja Matriz de São Roque ocorridos entre 1800 e 1936. O livro de 1800 é o mais antigo disponível e o livro de 1936 representa a época na qual ocorrem as principais transformações na configuração territorial e populacional do Carmo, o que particularmente interessava ao laudo pericial. Em acréscimo, muitos dos nascidos a partir da década de 1940 puderam ser entrevistados. Foram nove os livros de registros de casamento pesquisados nos arquivos da CMESP, que abrangem 136 anos e geraram 95 casos considerados relevantes para embasar as pesquisas sobre a Vila do Carmo e seu povo (Stucchi & Ferreira, 2009).

A análise de documentos que dizem respeito à população escravizada é, em geral, prejudicada e dificultosa pelo fato de que essas pessoas não tinham sobrenomes até 1888. Na nossa base de dados a naturalidade dos noivos passou a ser registrada a partir de 1871, permitindo-nos captar aqueles locais postos como “*vila do Carmo*”, “*fazenda do Carmo*”. Após a abolição formal da escravatura sobrenomes passam a ser registrados, de modo que nosso recorte seguiu aos de sobrenome *do Carmo* e outros relacionados e hoje encontrados na vila, apontados como as famílias tradicionais do lugar. *Ponto de destaque* é que na década de 1890 esses assentos de casamentos passam a referenciar como naturalidade o município do Bananal-SP, para onde foram arrendados *pagar a dívida da santa*, conforme *tecido* anteriormente.

Outro critério de seleção e análise que utilizamos para compor a base de dados foi o local onde foi celebrado o matrimônio: vimos que 14 deles ocorreram na própria capela da vila do Carmo, chamada de “*Capela Provisionada de Nossa Senhora do Carmo*”, outros quatro na “*Capela Provisionada do Sagrado Coração de Jesus de Sorocamirim*”, que compunha a área da antiga Fazenda do Carmo, também outros nas capelas do entorno (Alto da Serra, Canguera, Cotia, Mairinque, Pirapora, Ponte Lavrada, Sorocamirim, Verava), além de 77 casamentos ocorreram na própria Igreja Matriz de São Roque, inclusive ainda quando eram escravizados.

Daqui vale observar que, dentre os 14 casamentos realizados na capela da vila, dez ocorreram na *epifania de Nossa Senhora do Carmo*: seis casamentos no dia 15 de julho de 1932 (data na qual se celebra o Sagrado Coração) e quatro realizados no dia 16 de julho de 1915 (dia de Nossa Senhora do Carmo). Aqui se pode remeter, outra vez, à rara presença dos padres que, aparentemente, iam ao local somente no mês da padroeira e aproveitam a oportunidade para oficializar casamentos e batizados. Os dados sobre batismos permitem as mesmas conclusões, serão apresentados em *quilt* a seguir; por ora, *matizemos* pelas uniões religiosas.

Com base nesse *forro* dos livros de casamento, destacamos 95 casais e, pelo *forrado* dos assentos de batismos, mais centenas de casais indicados como pais do batizando. Estes últimos, no limite, são registros de matrimônios, realizados na igreja ou nas capelas provisionadas, presididos por padres, e também uniões que podem não ter passado pelo rito oficial mas, uma vez declarados no momento do batismo, passam a ter mesma validade.

Moraes (2004) concluiu que casamentos entre escravizados eram mais comuns dentre aqueles que eram urbanos e/ou com funções domésticas, ressaltando que matrimônios realizados pelo casamento católico seriam ocasiões raras em grandes plantéis de escravizados; porém não é o que nosso caso denota. Segato (1986, p.39), em referência à Degler (1971), afirma que donos de escravizados vendiam separadamente os cônjuges e que “a maior parte da população escrava jamais se casou ou viveu em uniões consensuais estáveis”.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707, o primeiro código de leis eclesiásticas da colônia brasileira e que vigorou até o período imperial, consolidou juridicamente as disposições do Concílio de Trento no Brasil, principalmente diante a obrigatoriedade de que criados e escravizados cultuassem a doutrina cristã e cumprissem os sacramentos, como o casamento e o batismo, a catequese e o compadrio (Andrade, 2006; Valente, 2011). No que diz respeito ao casamento de escravizados, previa que os seus senhores não poderiam obstar e que, uma vez casados, não poderiam ser vendidos separadamente (Lodoño, 2005). Porém, o casamento só poderia ocorrer com a autorização expressa dos proprietários que, por sua vez, interpretavam o matrimônio como uma chance para alforria e, por isso, se opunham.

Um dos grandes problemas para se efetivarem os casamentos entre africanos escravizados no Brasil foi de convencer aos donos que a união dos escravos não trazia em si a mesma simbologia da liberdade implícita nos casamentos entre brancos, na verdade, o argumento mais utilizado para esse fim [convencer os senhores de escravos] foi de que o matrimônio legalizava a reprodução dos escravos (Moraes, 2004, p.101).

Sem embargo, a base de dados *costurada* pelos casamentos do *povo da santa* a partir da junção desses *novelos* indica uniões legais e oficializadas antes de 1888, e um significativo número de crianças batizadas. Ou seja, os escravizados da fazenda do Carmo de São Roque-SP, ao contrário do que foi constatado pela maior parte da bibliografia, permitem apontar para a existência de estabilidade familiar, antes e depois da abolição da escravatura. No Carmo, decerto por serem escravizados de uma ordem religiosa, o casamento era frequente e as famílias estáveis, o que também adversa a bibliografia corrente.

Conforme os trabalhos periciais concluíram, no Carmo ainda em tempos de escravização havia uma significativa percentagem de unidades conjugais, a convivência entre famílias extensas, altas taxas de casamentos formais feitos na igreja e batismo de crianças, filhos de escravizados por padrinhos escravizados (Stucchi & Ferreira, 2009, p.176). A presença de quatro viúvas arroladas em 1866 – **Florinda [37]**, 50 anos; **Adriana [70]**, 58 anos; **Gertrudes [69]**, 70 anos; **Ana [62]**, **90 anos** – é outro indicativo da estabilidade familiar, da mesma forma que o equilíbrio entre os grupos etários, também pelos dados constantes nos autos de 1866. No que tange à distribuição por idade, a análise da lista de arrendamento mostrou o equilíbrio entre os grupos etários: 25 crianças até 10 anos de idade, oito entre 11 e 20 anos, 25 adultos entre 21 e 50 anos de idade e 14 escravizados acima de 51 anos. Ou seja, vemos o convívio de quatro gerações numa mesma família.

Percebe-se assim a presença, ao mesmo tempo, de crianças, jovens, adultos e velhos na propriedade, sugerindo-se a convivência entre várias gerações de escravos. Além de pais e filhos, infere-se a interação entre avós e netos, o que reitera a estabilidade inferida das relações familiares indicada anteriormente. Aponta-se, aqui, para a presença de várias gerações e a convivência entre famílias extensas, formadas pelo par conjugal, filhos, sogros, avós, irmãos e cunhados (Stucchi & Ferreira, 2009, p.178).

Vista a estabilidade familiar, *tocamos a roda a fiar* pelos matrimônios e vemos que, dentre os casais identificados nos registros de casamento dos livros eclesiais, estão vários apontados pelos moradores atuais como seus ancestrais diretos ou indiretos. Mas sigamos pela *ourela* por assentos eclesiais de casamento, e *preguemos* dois para *ponto sobressalente*, ambos datados de 1861 e que registram os noivos como “*Escravos de Nossa Senhora do Carmo*” (Stucchi & Ferreira, 2009, p.254). Averbados como “*escravos de Nossa Senhora do Carmo*”, notemos, e não como “*escravos da Ordem do Carmo*” (figura 141).

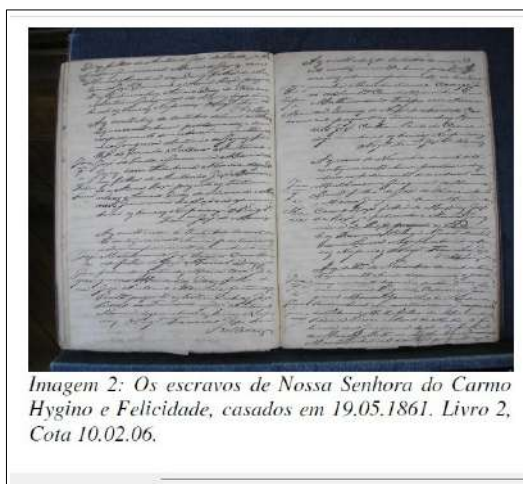


Figura 141: casamento de Hygino e Felicidade em 19/05/1861, arquivo da CMESP

Num desses registros casam-se **Hygino [78]** e **Felicidade [80]**, sendo o ele filho da escravizada **Marcela [79]**, e a noiva não tem filiação declarada, a celebração ocorreu em 19 de maio de 1861 na igreja da matriz de São Roque (figura 142). Cinco anos após o casamento, nos autos de arrendamento de 1866 ao barão do Bananal-SP, a grafia muda, mas se trata do mesmo casal: **Egino [78]**, pardo com 40 anos, **Felicidade [80]**, preta com 29 anos. A mãe de **Hygino/Egino** é arrolada como **Marcelina [79]**, viúva, preta com 65 anos e doente. *Cruzando fios como num bordado*²¹² temos que **Marcela/Marcelina** nasceu em 1806, **Egino/Hygino** em 1826 e **Felicidade** em 1837; assumirão o sobrenome *do Carmo* após o pagamento da *dívida da santa*, e ainda serão *repassados* nessa *colcha-tese*.



Figura 142: genealogia/casamento Egino e felicidade, elaboração da autora

Noutro registro, temos o matrimônio de **Felipe [762]** e **Adriana [72]**, ambos indicados como “*escravos de Nossa Senhora do Carmo*”, realizado em 26 de outubro de 1861 na igreja da matriz de São Roque (figura 143). Nos autos de 1866, contudo, **Felipe [762]** era falecido pois **Adriana [72]** é arrolada como viúva. Novamente em *ponto tramado*, sabemos pelos autos do arrolamento que Adriana nasceu em 1808 e com isso estimamos o nascimento de Felipe também nos primeiros anos do século XIX (figura 144).

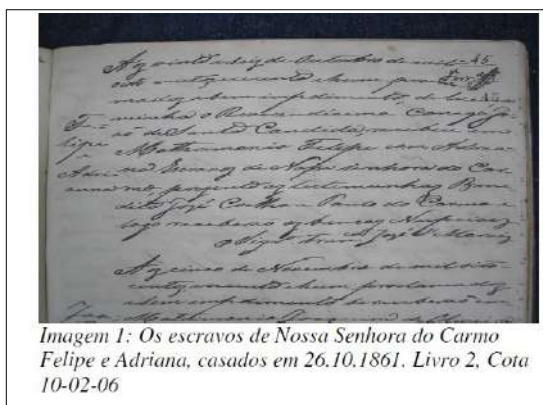


Figura 143: casamento de Felipe e Adriana, 1861, arquivo da CMESP

212 Cruzar fios no bordado é essencial para determinados pontos e trabalhos. Já no tricô é utilizado para um efeito mais firme e/ou para efeitos decorativos (Mon tricot, 1300 pontos de tricô, editora abril, 3a. Edição, 1991). Na industria da confecção têxtil, a linha deve ser bobinada em cruzado para que tenha estabilidade (Gomes et al, 2005).



Figura 144: casamento Adriana e Felipe, elaboração da autora

Ponto extra, se casados em 1861 nos termos da religião, poderia ser esse uma oficialização de uma relação matrimonial já existente, dado que teriam na ocasião da celebração mais de 50 anos de idade. **Adriana** [70] é filha de **Gertrudes** [69], que era a mais velha arrolada em 1866. Seus descendentes hoje tem o sobre Carmo e Camargo e estão na décima geração (figura 145).

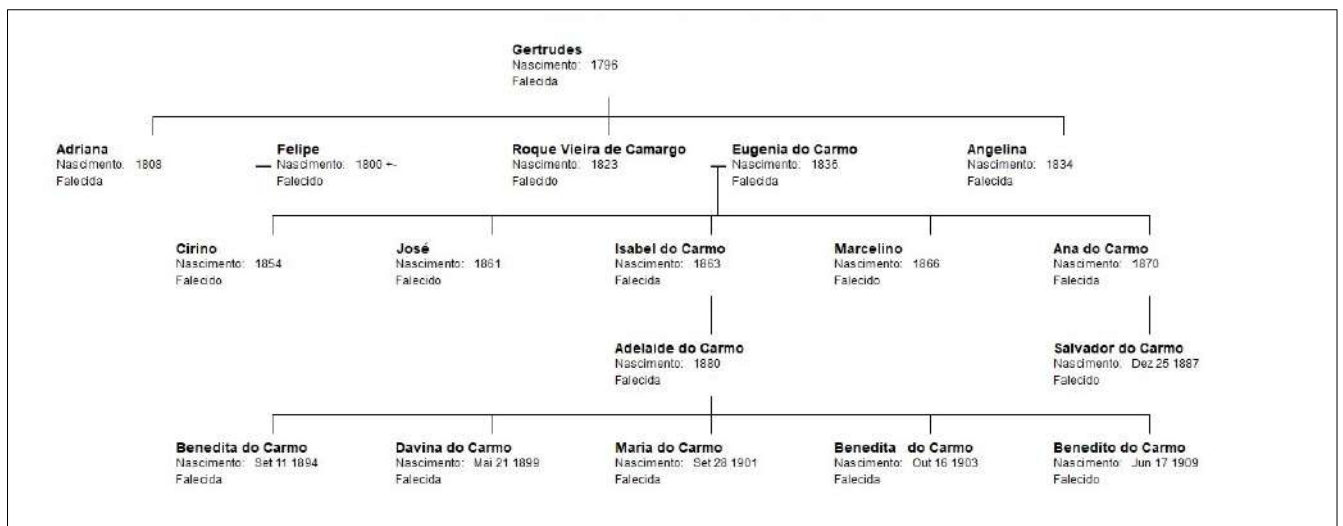


Figura 145: genealogia Gertrudes, elaboração da autora

Mais uma vez *lancemos o ponto atrás* àqueles autos de arrendamento de 1866 e a lista nominal que arrola 72 escravizados segundo uma organização própria: os casais são lançados aos pares, declarada a condição civil e, em seguida, as respectivas unidades conjugais, com a referência aos filhos, com as idades atinentes. Ou seja, a própria listagem organiza os núcleos familiares: “O padrão de lançamento é repetido após casais relacionados, em que se seguem crianças com idades decrescentes, viúvos e solteiros mais velhos” (Stucchi & Ferreira, 2009, p.175). Temos então, em 1866, todos ligados por laços parentais, distribuídos em nove casais, acompanhados por seus filhos e, provavelmente, seus pais: viúvas e viúvos e irmãos solteiros. São, portanto, 25% do total de

escravizados casados *nos termos da religião* e todos os demais são, de algum modo, relacionados a estes casais, elencados ainda sem sobrenomes:

1. **Victorino [id:32]** (40 anos, nascido em 1826) e **Esmereciana [id:33]** (34 anos, nascida em 1832); são hoje os Franco de Camargo/Rosa de Camargo;
2. **Galdino [id:01]** (35 anos, nascido em 1831) e **Maria Francisca [id:24]** (33 anos, nascida em 1833); são hoje os do Carmo;
3. **Antônio Francisco [id:27]** (50 anos, nascido em 1816) e **Virgínia [id:28]** (40 anos, nascida em 1826); são hoje os Tavares do Carmo;
4. **André [id:25]** (55 anos, nascido em 1811) e **Isadora [id:26]** (50 anos, nascida em 1816); são hoje os do Carmo.
5. **Feliz [id:41]** (69 anos, nascido em 1797) e **Delfina [id:42]** (54 anos, nascida em 1812); são hoje do Carmo e Tavares do Carmo.
6. **Isidoro [id:51]** (70 anos, nascido em 1796) e **Vicência [id:52]** (46 anos, nascida em 1820);
7. **Paulo [id:58]** (76 anos, nascido em 1796) e **Clemencia [id:59]** (60 anos, nascida em 1806);
8. **Roque [id:65]** (43 anos, nascido em 1823) e **Eufêmia/Eugenia [id:66]** (30 anos, nascida em 1836); são Vieira de Camargo e Carmo;
9. **Egídio [id:78]** (40 anos, nascido em 1826) e **Felicidade [id:80]** (29 anos, nascida em 1837), são hoje os do Carmo.

Puxando o ponto recobridor: não foram todos os escravizados ao Bananal/SP, uma parcela permaneceu na fazenda do Carmo de São Roque/SP, assegurando a posse à Ordem do Carmo. Sabemos que as famílias não foram separadas no arrendamento, pois esse era um dos termos do contrato. Sabemos que todos aqueles homens com menos de 45 anos e com força de trabalho e valor de mercado foram arrendados ao barão. Novamente em *ponto cruz* de dados e informações de variadas fontes, concluímos sobre alguns dos escravizados que foram *pagar a dívida da santa*, alguns que no Bananal-SP constituíram famílias e retornaram ao Carmo de São Roque, e também sobre aqueles que voltaram *no cesto*. Dos nove casais de escravizados citados em 1866 é possível inferir que quatro não foram ao Bananal-SP. Estes, portanto, permaneceram nas terras de São Roque/SP.

1. **André [id:23]** (55 anos, nascido em 1811) e **Isadora [id:24]** (50 anos, nascida em 1816); pela idade e pelas condições físicas, ele aleijado de uma mão;
2. **Feliz [id:39]** (69 anos, nascido em 1797) e **Delfina [id:40]** (54 anos, nascida em 1812); pela idade por questões de saúde, ambos postos como doentes;
3. **Isidoro [id:49]** (70 anos, nascido em 1796) e **Vicência [id:50]** (46 anos, nascida em 1820); pela idade por questões de saúde, ele indicado como doente;
4. **Paulo [id:56]** (76 anos, nascido em 1796) e **Clemencia [id:57]** (60 anos, nascida em 1806); pela idade e pelas condições físicas, ele declarado inválido.

Os dados de batismo e casamento da Cúria, em pontos encadeados com os dados dos autos de 1866, permitem concluir que, com certeza, três casais foram ao Bananal-SP; os três homens que eram os escravizados de maior valor do plantel, as respectivas mulheres e filhos os acompanharam.

1. **Victorino [id:30]** (40 anos, nascido em 1826, avaliado em 1 conto de réis) e **Esmereciana [id:31]** (34 anos, nascida em 1832, avaliada em 700 mil reis);
2. **Galdino [id:01]** (35 anos, nascido em 1831, avaliado em 1 conto e 200 mil réis) e **Maria Francisca [id:22]** (33 anos, nascida em 1833, avaliada em 200 mil réis);
3. **Egídio [id:74]** (40 anos, nascido em 1826, avaliado em 1 conto) e **Felicidade [id:75]** (29 anos, nascida em 1837, avaliada em 700 mil réis).

Considerando apenas valores e idades, foi possível inferir, com menor assertividade, que foram arrendados também os dois casais Antônio Francisco e Virgínia; Roque e Eufêmia.

1. **Antônio Francisco [id:25]** (50 anos, nascido em 1816, avaliado em 600 mil réis) e **Virgínia [id:26]** (40 anos, nascida em 1826, avaliada em 450 mil reis)
2. **Roque [id:63]** (43 anos, nascido em 1823, avaliado em 900 mil réis) e **Eufêmia/Eugenia [id:64]** (30 anos, nascida em 1836, avaliada em 700 mil réis).

Cada núcleo destes será considerada segundo o termo nativo: *parentela*. Para seguir a análise, *recortemos e enfoquemos* em duas *parentelas*, sobre as quais temos certeza que foram pagar a *dívida de Nossa Senhora do Carmo* no Bananal e retornaram as *terras da santa* de São Roque. E é justamente a partir dessas duas *parentelas* que se formaram as atuais *parentelas* da vila: por **Vitoriano [30]** e **Esmereciana [31]** (ambos foram e voltaram), **Galdino [01]** e **Maria Francisca [22]** (Galdino retornou viúvo e no Carmo casou-se novamente com **Augusta [02]**).

O escravizado **Galdino [01]** que já foi citado noutras tantas *passagens-retalhos* dessa *colcha-tese* é o nome mais lembrado pelos moradores quando falam sobre a origem do grupo e *da turma dos antigos*. *Nhô Gardino* pagou a *dívida da santa* no Bananal-SP, retornou ao Carmo onde viveu até meados de 1940: *morreu com mais de cem anos e com todos os dentes na boca*, porque *escovava com carvão*, *era muito preto* e *falava línguas diferentes*; são as formas pelas quais é lembrado.

Em 1866, Galdino tinha “35 anos, casado, preto” avaliado em “1 conto e 200 mil réis”, nascido em 1831 e casado com **Maria Francisca [22]**, a época com 33 anos, nascida em 1833, descrita como *doentia* e avaliada em “200 mil reis”. O casal não tinha filhos e os teve já no Bananal/SP: **Frederico [369]**, **João [755]**, **Jorge [454]** e **Venerando (Verando) [365]**, estes que retornaram jovens com o pai após o pagamento da dívida.



Figura 146: descendentes de Maria Francisca e Galdino do Carmo, elaboração da autora

Maria Francisca [22] faleceu no Bananal, considerando que **Galdino [01]** retornara viúvo e no Carmo casa-se novamente com **Augusta [02]**, em 11 de dezembro de 1897. Essa configuração matrimonial é a que a memória faz referência (embora sejam conhecidos e prestigiados os filhos do primeiro casamento de Galdino, sua primeira mulher não configura na memória). E *nhô Gardino e nhá Guta*, um casal sempre lembrado também pela grande diferença de idade que havia entre eles. Segundo diversos interlocutores, quando *nhô Gardino* casou-se com *nhá Guta* ele tinha 70 anos e ela tinha 16. Os dados do processo de arrendamento corroboram as informações orais, que mencionam Galdino ter nascido em 1831. Se as informações estão corretas, na ocasião do casamento com Augusta ele tinha 66 anos.

Galdino do Carmo [01] e **Augusta do Carmo [02]** tiveram dez filhos, sendo nove homens e uma mulher: **Benedito [221]**, nascido em 1898, **Valentim [288]**, nascido em 1900, **Vitalino/Carmelino [337]** (registrado Vitalino, porém conhecido por Carmelino ou, simplesmente, *tio Carmo*), nascido em 1902, **Joaquim [756]**, nascido em 1904, **Sebastião [202]**, nascido em 1906, **Custódio [425]**, nascido em 1908; **Euclides [398]** (o único dessa geração que chegou a ser entrevistada no início dos trabalhos periciais), nascido em 1911; **Ida [363]** nascida em 1913, **José [467]**, nascido em 1915; e **Francisco [620]**, nascido em 1919.



Figura 147: descendentes de Augusta do Carmo e Galdino do Carmo, laboração da autora

Galdino [01], ao retornar a São Roque, assumiu o sobrenome *do Carmo* e transmitiu a toda sua família, a partir de seus 15 filhos (figura 148), hoje chega à décima primeira geração (figura 149).

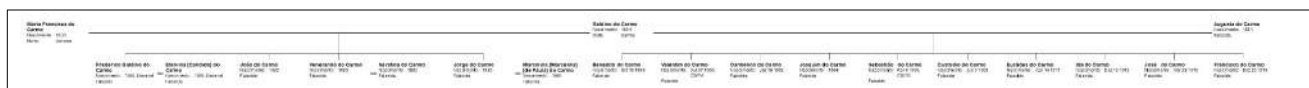


Figura 148: descendentes de Galdino do Carmo – filhos, elaboração da autora



Figura 149: descendentes de Galdino do Carmo – até a geração atual, elaboração da autora

A outra *parentela* é a formada pelo casal **Vitorino [30]** e **Esmereciana [31]** que também foi ao Bananal-SP e retornou a São Roque-SP. Em 1866, **Vitorino [30]** era descrito como “*casado, pardo, 40 anos, no valor de um conto de réis*” e **Esmereciana [31]** como “*casada, parda, 34 anos no valor de 700 mil réis*”. Tiveram, pelo menos, oito filhos: **Gabriela [758]**, nascida em 1854; **Escolástica [32]**, nascida em 1858; **Henrique [33]**, nascido em 1862; **Benedito [34]**, nascido em 1863; **Lucrécia [35]**, nascida em 1866; **Gabriela [102]** nascida em 1869, **Cirino [112]**, nascido em 1870, e **Vitorino Filho [757]**, nascido em 1876 – sendo que os quatro últimos nasceram durante o desterro, no Bananal (figura 150). Supõe-se que a primeira filha chamada Gabriela, nascida em 1854 em São Roque-SP, tenha falecido, pois há uma segunda filha de mesmo nome nascida no Bananal-SP em 1869. **Vitorino e Esmereciana** passam a ter como sobrenome *Franco de Camargo/Rosa de Camargo* quando retornaram às *terras da santa*. Hoje a família se encontra na décima primeira geração (figura 151).



Figura 150: filhos de Esmereciana e vitorino, elaboração da autora



Figura 151: descendentes Esmereciana e Vitorino, elaboração da autora

Dessa *parentela*, é marcado na memória é o escravizado **Henrique [33]**, arrendado ao barão de café com apenas quatro anos, junto dos pais **Vitorino [30]** e **Esmereciana [31]**. No Bananal cresceu, se casou com **Adriana [814]**, retornou a São Roque com 26 anos, hoje estamos na oitava geração de seus descendentes (figura 152). Também o filho de **Henrique [33]**, **Artur [521]** é frequentemente rememorado como figura importante, nascido no Bananal e que voltou ao Carmo

ainda pequeno, *no cesto*, era capelão, tocador, ainda *pespontaremos* por ele bastante nesse *retalho-capítulo*.



Figura 152: descendentes de Henrique e Adriana, elaboração da autora

Essas duas parentelas e suas trocas matrimoniais justificam a afirmação tanto ouvida em campo: “*aqui todo mundo é parente*”. Estão na origem dos núcleos familiares atualmente consolidados na Vila: **do Carmo, Franco/Rosa de Camargo, Marcelino, Guarino, Tavares, Borba e da Cruz**. A análise detalhada das genealogias foi realizada no contexto do laudo pericial antropológico e foi possível traçar mais de dez gerações numa mesma família, abarcando, em alguns casos, dois séculos de dados de parentesco. Salvo exceções de casamentos com ‘*gente de fora*’, até bem pouco tempo atrás prevalecia o casamento endogâmico. Atualmente, os casais jovens já são formados frequentemente por *um filho do Carmo* e um parceiro de fora. Contudo, uma vez estabelecida a relação e enquanto mantida, esse ‘*de fora*’ passa a ser ‘*de dentro*’.

Ponteios para ilustrar as trocas matrimoniais das parentelas supracitadas, de modo a *rematar* a expressão que, no Carmo, “*é tudo a mesma gente*”. É o caso de **Maria**, bisneta de **Vitorino e Esmereciana**, casa-se com **Joaquim**, filho de **Galdino e Augusta**. Dessa união nasce **Noé** que é, portanto, neto de **Galdino e Augusta** e tataraneto de **Vitorino e Esmereciana** (figura 153).

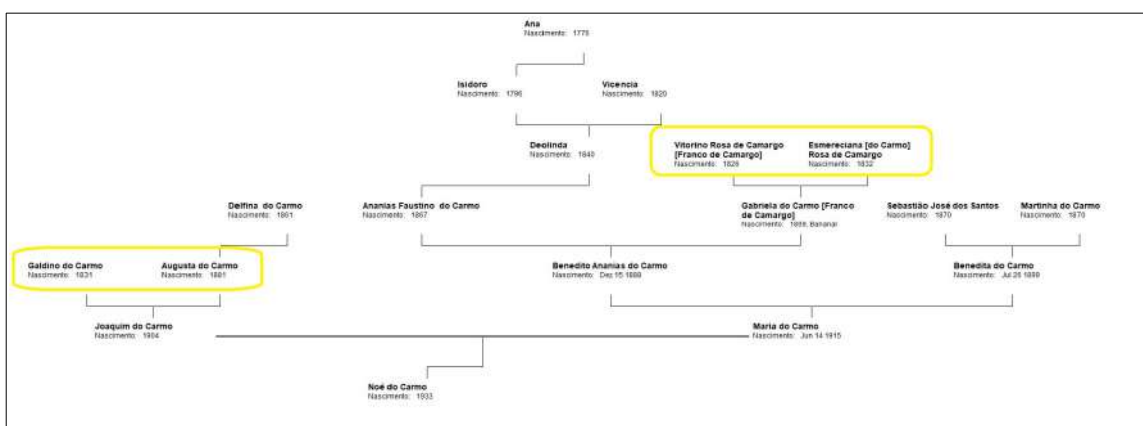


Figura 153: genealogia de Noé que é neto de Galdino e Augusta e tataraneto de Vitorino e Esmereciana, elaboração da autora

O caso de **Euclides**, filho de **Galdino e Augusta**, casa-se com **Narcisa**, que é bisneta de **Vitorino e Esmereciana**. Dessa união nascem **Áurea, Madalena, Nair e Deodato**, que são netos de **Galdino e Augusta** e tataranetos de **Vitorino e Esmereciana** (figura 154).

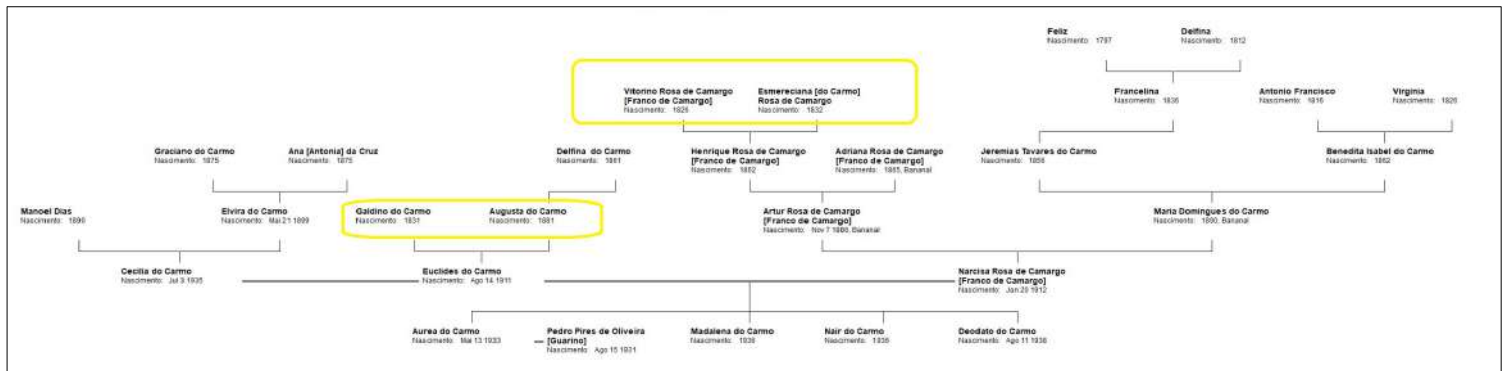


Figura 154: genealogia Áurea, Madalena, Nair e Deodato, que são netos de Galdino e Augusta e tataranetos de Vitorino e Esmereciana. Elaboração da autora

O caso de **Frederico**, filho do primeiro casamento de **Galdino com Maria Francisca**, pai de **Laura** que se casa com **Artur Rosa de Camargo**, filho de **Henrique** e neto de **Vitorino e Esmereciana**. Dessa união nascem **Bento e José**, que são bisnetos de **Galdino e Maria Francisca**, também bisnetos de **Vitorino e Esmereciana** (figura 155).

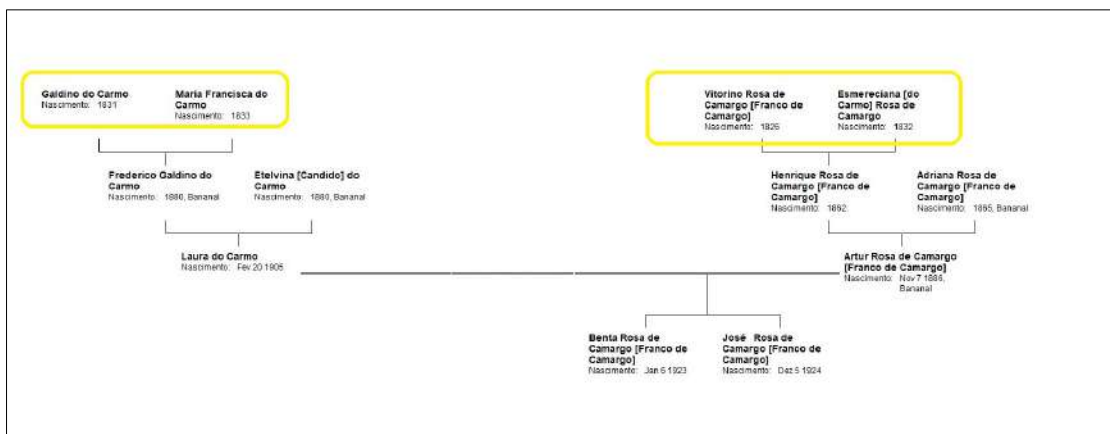


Figura 155: Bento e José, que são bisnetos de Galdino e Maria Francisca, também bisnetos de Vitorino e Esmereciana. Elaboração da autora

*Para fechar a costura da rede de parentesco que se firma a partir de relações de casamento, voltemos às parentelas que teriam ficado nas terras de Nossa Senhora do Carmo enquanto os demais pagavam a dívida da santa no Bananal, e as relações delas com as parentelas de **Galdino** [01] e de **Vitorino** [30] e **Esmereciana** [31].*

O casal **André** [23] e **Isidora** [24] se relaciona com a parentela dos do Carmo da seguinte forma: Isadora é irmã de Gertrudes, que é mãe de Benedito Chicuta Maria de Borba, este que é pai de Angelina Vieira de Jesus, esta que é esposa de José, filho do primeiro casamento de **Galdino** [01], com **Maria Francisca** [33]. E com a parentela dos Franco/Rosa de Camargo: André e Isadora são pais de Adriana, que se casa com Procópio, irmão de Ana Lucrecia do Carmo, esta que é

esposa de Antônio de Lima de Camargo, ele que é filho de Henrique Rosa de Camargo e neto de **Vitorino [30] e Esmereciana [31]**.

O casal **Feliz [39] e Delfina [40]** são os pais de Francelina, avós de Jeremias Tavares do Carmo, bisavós de Maria Domingues do Carmo, tataravós de Narcisa Rosa de Camargo, esta que se casa com Euclides do Carmo, ele que é filho de **Galdino [01] e Augusta [02]**; firmando a relação com a *parentela dos do Carmo*. Já com relação à *parentela dos Franco/Rosa de Camargo*, Feliz e Delfina são os pais de Francelina, avós de Jeremias Tavares do Carmo, bisavós de Maria Domingues do Carmo, esta que se casa com Artur Rosa de Camargo, que é neto de **Vitorino [30] e Esmereciana [31]**.

Quanto ao casal **Isidoro [49] e Vicência [50]**, temos os laços firmados com a *parentela dos Carmo* a partir do neto Francisco da Cruz, que se casa com Francisca Maria do Carmo, filha de **Galdino [01] e Maria Francisca [33]**; e com a *parentela dos Franco/Rosa de Camargo* a partir do neto Ananias Faustino do Carmo, este que se casa com Gabriela, que é filha de **Vitorino [30] e Esmereciana [31]**. Já o casal **Paulo [56] e Clemencia [57]** se conectam à rede da parentela dos do Carmo pela neta Benedita de Camargo, que se casa com Placido do Carmo, neto de **Galdino [01] e Maria Francisca [33]**; e à rede da parentela dos Franco/Rosa de Camargo pelo neto João da Cruz, que se casa com Maria José Guarino, que é neta de **Vitorino [30] e Esmereciana [31]**.

Roque [63] e Eufemia [64] são avós de Angelina Vieira de Jesus, que se casa com José do Carmo, filho de **Galdino [01] e Maria Francisca [33]**, firmando a conexão com a *parentela dos do Carmo*. Da parte da *parentela dos Franco/Rosa de Camargo*, **Roque [63] e Eufemia [64]** são avós de Benedito do Carmo que se casa com Benedita Franco/Rosa de Camargo, neta de **Vitorino [30] e Esmereciana [31]**. **Antônio Francisco [25] e Virgínia [26]** firmam relações com a *parentela dos do Carmo* pela bisneta Narcisa Rosa de Camargo, que se casa com Euclides do Carmo, filho de **Galdino [01] e Augusta [02]**; e pela neta Maria Domingues do Carmo que se casa com Artur Rosa de Camargo, ele que é neto de **Vitorino [30] e Esmereciana [31]**.

Agora um *ponto cruzado*, puxando as redes genealógicas do casal **Narcisa Rosa de Camargo e Euclides do Carmo**, que nos desvela *em ponto cheio* a expressão nativa de que no Carmo todos são aparentados (figura 156). E *fechemos o ponto* com um dos filhos desse casal, **Deodato (Rosa de Camargo do Carmo)**, casado com **Malvina (Tavares do Carmo da Cruz)**, ambos que são interlocutores dessa *colcha-análise*, já citados e que ainda muito serão, cujos filhos, se quisessem, poderiam carregar no nome os tantos sobrenomes que formam aqueles que são *gente do Carmo* (figura 157).

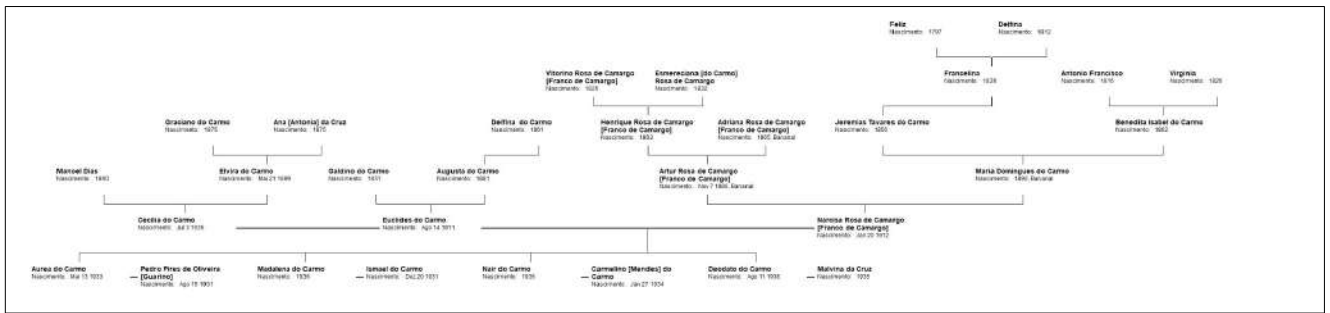


Figura 156: as redes genealógicas do casal Narcisa Rosa de Camargo e Euclides do Carmo, elaboração da autora

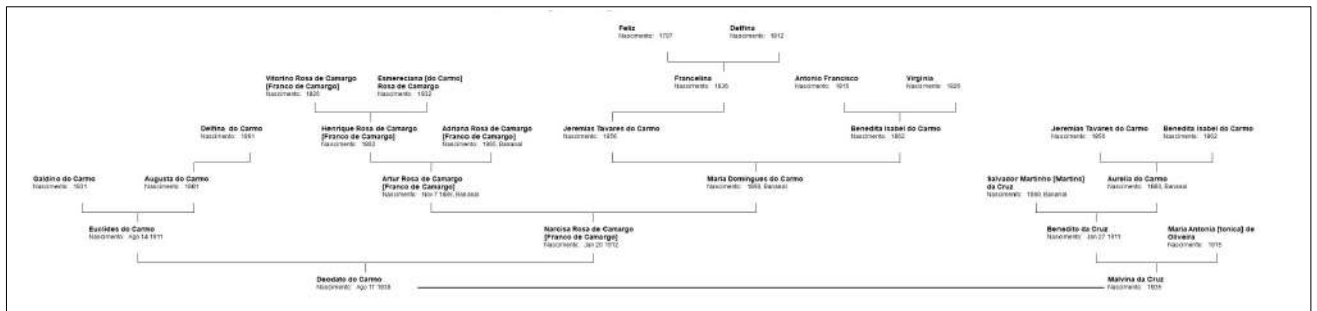


Figura 157: Deodato (Rosa de Camargo do Carmo), casado com Malvina (Tavares do Carmo da Cruz), elaboração da autora

Puxando os fios de parentelas é onde vemos que “aqui a gente é gente da mesma gente”, primeiro porque todos são de Nossa Senhora do Carmo, gente da santa, irmãos entre si, distinguidos pelas parentelas que fazem parte. Faço aqui um ponto girado, destacando que a construção dos gráficos de parentesco, durante os trabalhos periciais, permitiu reconstruir as linhas geracionais horizontais e verticais que se sucedem ao longo de mais dois séculos em alguns casos, foram úteis para conhecer as relações, a localização e a distribuição das famílias em relação ao território (Stucchi & Ferreira, 2009).

Mas, para além do valor superestimado que tem esses diagramas em trabalhos destinados ao reconhecimento de direitos étnicos, permitiu um material extraordinário que é manuseado pelo grupo atualmente em suas contendas. Nossa ‘moeda de troca’ durante os primeiros momentos no campo, crucial na consolidação de laços de confiança e na efetivação do sistema de dádivas maussiano adaptado ao povo do Carmo: dávamos, recebíamos, retribuíamos, tudo isso em meio às *parentelas de agora e de outrora*, suas histórias, suas memórias, suas lembranças e, igualmente importantes, suas deslembranças, esquecimentos e silenciamentos.

2.5. DAR E RECEBER, AS BENÇA E AS CRIANÇA: BATISMOS E COMPADRIO

Franjemos por outras redes de parentesco. Da mesma forma que foram analisados registros de casamento no âmbito dos trabalhos do laudo pericial antropológico do Carmo, foram contemplados os assentos de batismos da Matriz de São Roque. O livro mais antigo disponível iniciava em 1888 e as análises seguiram deste até os assentos de 1940, encerrando pelo mesmo motivo que os registros de casamento: porque muitos dos nascidos a partir daí puderam ser entrevistados, trazendo novas informações e suprimindo as lacunas dos registros com seus depoimentos pessoais, além de ser essa a década que particularmente nos interessava para compreensão das questões territoriais quilombolas (Stucchi & Ferreira, 2009).

Entre 1888 e 1940 foram mais de 12 mil crianças batizadas na Igreja Matriz de São Roque e nas capelas provisionadas da região, e estão todos reunidos nos mesmos livros. Coube então às pesquisadoras, Deborah Stucchi e eu, passarmos por todos os registros e ir captando os casos relevantes. Os critérios adotados na seleção foram: sobrenome dos pais e/ou dos padrinhos, local de nascimento e/ou de residência e/ou de batismo. Interessava-nos recuperar os registros das crianças cujos pais ou padrinhos (um ou ambos) tivessem *Carmo* por sobrenome, ou declarassem, a partir do início do século XX, ter as crianças nascido no Carmo, ou que os pais declarassem residência nessa localidade e/ou alguma menção ao Bananal-SP. Chegamos a 960 batismos, formando nossa primeira base amostral, a partir da qual passamos a trabalhar em campo. Dadas as dificuldades quanto à compreensão das caligrafias da época, é possível que registros tenham nos passado despercebidos, mas muitos puderam ser acrescentados a partir dos dados obtidos em campo.

Nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707 também o batismo de escravizados era regulamentado, sobretudo por ser esse sacramento fundamental à colonização: “o batismo estava ligado à pacificação do gentio e a sua redução ao mundo europeu, a escravidão dos africanos e sua inserção no sistema de trabalho imposto pelos colonizadores” (Moraes, 2004, p.93). Batizar era introduzir a criança na comunidade de Deus e também na dos homens, tinha valor religioso e civil e funcionava aos proprietários de escravizados como um termo de posse (Neves, 1990; Falci, 1995; Cruz, 2006). Por outro lado, representava também aos escravizados uma possibilidade de sobrevivência e resistência (Schwartz, 1988; Chalhoub, 1990).

Em *trançado*, o batismo supõe e gera o compadrio, relações de parentesco fictícias que criam vínculos entre os que delas participam, são estabelecidos deveres morais, divide-se a paternidade e a maternidade de uma criança, como o próprio nome diz: com-padre e com-madre. Os padrinhos são os pais espirituais e as relações batismais levam a consolidação de laços,

configurando-se como base de um conjunto de relações sociais primordiais (Queiroz, 1973). E, dentre o povo do Carmo, o compadrio é um mecanismo a partir do qual se criam '*parentes*'.

Importa fazer um *ponto baixo* e observar que as relações de compadrio não são estabelecidas somente pelos batismos. Compadres e comadres também '*vem*' por casamentos, por obrigações relacionadas às santidades, '*vem*' pela fogueira de São João, pelos giros festeiros que aconteciam antigamente. São, igualmente, laços de solidariedade fundantes e que são acionados sempre que necessário, seja para atividades produtivas, para festas, alianças políticas, atividades cotidianas. São formas de compadrio diversas que nos mostram a complexidade desse sistema que, no cotidiano, se apresenta na existência de diversos compadres e comadres, afilhados e afilhadas.

Aqui foquemos nos laços de compadrio estabelecidos pelo batismo que, do mesmo modo, conformam laços de cooperação, abrindo e/ou assegurando alianças, sociabilidades, convivência. Trata-se, pois, de um parentesco espiritual que cria vínculos cujo valor, no Carmo, se iguala ao parentesco consanguíneo. Não apenas o papel religioso, mas sobretudo o papel social que cabe aos padrinhos e madrinhas diante de seus afilhados, e destes diante os primeiros e entre os compadres e as comadres é que deve ser considerado, num *emaranhado de laços* que perdura toda a vida e, por vezes, permanece por seus filhos e netos pelos casos de apadrinhamentos cruzados, conforme *coeremos* logo adiante.

Antes, vejamos que são inúmeros estudos sobre as relações de compadrio estabelecidas por escravizados, análises que indicam padrões variantes diversos a partir de amostragens diversas (Neves, 1990; Falci, 1995; Rios, 2000; Venâncio, 2003; Machado, 2006; Cruz, 2006). A maior parte assinala que tais laços se vinculavam às questões políticas e econômicas, interpretados na lógica do próprio regime escravocrata e seus mecanismos de dominação (Souza, 1981; Arantes, 1982). Para Freire (2004, p.06), essas abordagens têm tendência funcionalista, pois entendem tais vínculos como relações de poder e sujeição que “em vez de gerar laços de solidariedade entre cativos, reforçava a instituição da escravidão”, como se o que motivasse a escolha dos padrinhos fosse meramente a condição jurídica do indivíduo e/ou sua classe social superior.

Os dados de batismo que disponho iniciam-se em 1888, ou seja, no ano da abolição formal da escravatura, de modo que não farei a correlação com a bibliografia supra. Contudo, é possível inferir sobre a dinâmica da escolha de padrinhos e pensar o estabelecimento de laços parentais fictícios, considerando que “o compadrio carrega um significado para os que dele participam, pois é um idioma por meio do qual as pessoas expressam a si próprias e de acordo com o qual elas vivem” (Freire, 2004, p.06).

Com esses dados é possível marcar que, dentre as relações de compadrio estabelecidas pelos *filhos da santa*, não opera o padrão funcionalista indicado dentre relações de escravizados. Ao contrário, vemos a força dessas relações e elementos simbólicos envolvidos nos tais ouvidos pedidos de *bença*, respondidos com votos de *deus abençoe*. Como na *amostra do trico*, trarei casos pelos quais será *drapearmos* parâmetros que regem as relações de compadrio dentre o *povo da santa*.

Precedentemente, vejamos com **Dona Tereza [1358]**, neta de **Galdino [01]** e **Augusta [02]**, qual é o primordial elemento que define a escolha dos padrinhos: é a *confiança*, o que “*é mais do que amizade sabe, é mais do que ser de sangue também*” pois “*dar*” para amadrinhar é confiar o próprio filho a outrem. Os compadres e comadres, se não eram da família, passam a ser após o batismo, nesse rito define-se pertencimento e fica estabelecido um determinado grau de parentesco.

É singular também a terminologia nativa relacionada ao amadrinhamento/apadrinhamento: *dar e ganhar a criança*, os pais *dão a criança*, os padrinhos *ganham a criança*. A criança é dada e é recebida, e jamais se pode *negar a criança*, ou seja, o convite para batizar é mais do que um convite, não é um pedido mas sim, no limite, já uma decisão. O simples chamar para batizar já vincula e compromete as partes envolvidas. E o batismo ocorre assegurando a reciprocidade nas relações, firmando parentescos entre os que fazem parte do *circuito*: a própria criança, seus pais, seus padrinhos – e aqui temos ainda outra peculiaridade que é o envolvimento das santidades, conforme adiante *despontaremos*.

As obrigações prescritas e responsabilidades devidas dependerão do lugar que o indivíduo ocupa nessa *rede*: se dá ou se ganha a criança, ou se é a própria criança dada/ganhada. A principal retribuição esperada no *dar/ganhar* crianças não é, contudo, entre os pais e os padrinhos (embora também exista): espera-se a retribuição dos padrinhos diante a criança, “*cuidar [da criança] se os pais vierem a faltar*”. E, embora não se diga abertamente como se diz sobre os encargos que cabem aos padrinhos, há uma incumbência ao afilhado quando adulto diante seus padrinhos. Noutros termos, vemos tarefas e passivos de todos as partes. Estamos um cadinho além da “salvação” pelo batismo e da “redenção do pecado original”, do batizado como “um momento de renascimento quando o pecado original era trocado pela graça divina” (Ramos, 2004: 49). São *cadarços*²¹³ que *retorcem* responsabilidades morais, espirituais, sociais, conformando mecanismos de sociabilidade e solidariedade – e não somente entre humanos-humanos. Vejamos conforme *amarremos esses laços*.

213 Cadarço é “aviamento em forma de cordão de fios retorcidos, ou tiras estreitas de tecidos, ou de materiais flexíveis, servem tanto para fazer amarrações quanto para fazer acabamentos em roupas e acessórios”, Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 11/06/2021.

Agulhemos dois dos primeiros batismos dos livros analisados que, com segurança, são de *gente do Carmo, do povo da santa*: são do ano de 1888, cada qual ocorrido numa data diferente e ambos realizados na Igreja da Matriz de São Roque.

O primeiro da base de dados é do menino **Salvador [id:78]**, que nasceu no Carmo no Natal de 1887 e foi batizado na igreja da matriz de São Roque no dia de Santo Reis, 06/01/1888. Sua mãe, **Ana do Carmo [77]**, morava no Carmo e seu pai não é declarado no assento batismal, possivelmente porque a união não era oficializada pela igreja, mas sabemos que seu pai era **Elias do Carmo [60]**. Já podemos apontar aqui por Salvador [78] a conexão entre as parentelas arroladas em 1866 do casal **Paulo [56] e Clemencia [57]** (pelo lado paterno) e do casal **Roque [63] e Eugenia [64]** (pelo lado materno) (figura 158).

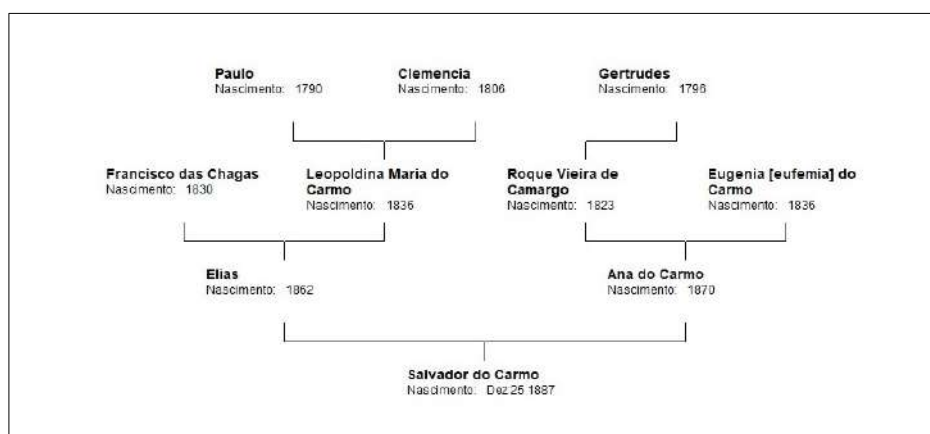


Figura 158: genealogia de Salvador do Carmo, elaboração da autora

Os padrinhos de **Salvador [78]** são **Roque Vieira de Camargo [63]** e **Eugenia do Carmo [64]**, seus avós maternos, uma das parentelas escravizadas arroladas em 1866 nos autos de *arrendamento-dívida* ao Bananal-SP. Essa informação nos permite *pontilhar* que o casal **Roque [63] e Eugenia [64]** permaneceu nas *terras da santa* de São Roque durante o pagamento da dívida *da santa*.

Aqui, em *corda* pelo batismo do menino **Salvador [78]**, temos firmadas ‘mais’ relações de parentesco entre os envolvidos. *Fitemos*: Salvador já era neto e agora é também afilhado de Roque e Eugenia, e por consequência Roque e Eugenia ocupam a posição de padrinho e madrinha, além de avô e avó de Salvador. Em acréscimo, formada a relação de compadrio entre o casal Roque e Eugenia e o casal Elias e Ana: Eugenia já era mãe de Ana e passa a ser também sua comadre, era sogra de Elias e passa a ser também comadre; Roque é pai e compadre de Ana e sogro e compadre

de Elias. Salvador tem avós-padrinhos, Ana tem pai-compadres e Elias tem sogros-compadres (figura 159).

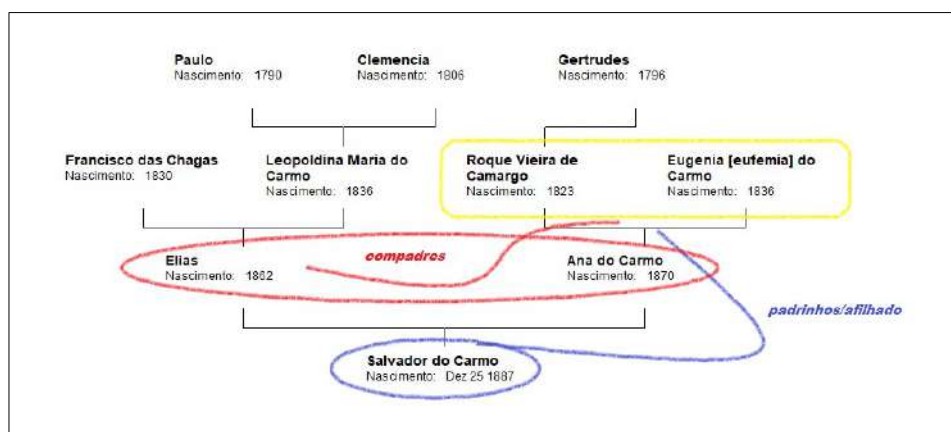


Figura 159: relações de parentesco e compadrio – salvador, elaboração da autora

O segundo assento batismal é de 08 de julho de 1888, foi batizado na matriz de São Roque o menino **Joaquim [80]**, nascido no Carmo em 06 de maio de 1888, filho de **Martinha do Carmo [79]** (a parteira), seu pai não foi declarado no assento. Sabe-se, contudo, que o pai de Joaquim era **Sebastião José dos Santos [100]**, que passa a ser declarado como esposo de Martinha a partir da próxima filha, em 1893, **Aniceta [110]** (figura 160).

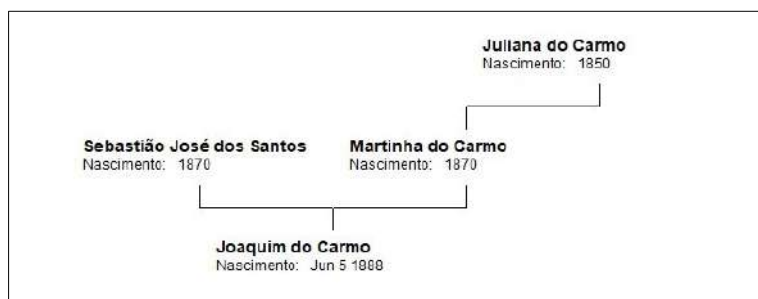


Figura 160: genealogia Joaquim, elaboração da autora

Delmiro Silvério de Moraes e Porcina Candida são os padrinhos de **Joaquim [80]**. *Plissemos quem são.* **Porcina Candida**, também **Porcina Pires do Carmo [129]** é bisneta de **Umbelina [743]**, neta de **Juliana [745]**, filha de **Placidina [1462]**, a sequencia de mulheres mães de família arroladas como solteiras nos autos de 1866, que já *bordamos* no *quilt* precedente sobre a força e importância das *filhas da santa* na vila do Carmo; é sobrinha de **Martinha do Carmo [79]**, mãe do batizando, e é casada com seu primo em primeiro grau **Bertolino [130]**, filho de **Firmina [751]**, irmã de sua mãe (figura 161). Aqui, no entanto, não é seu marido que faz as vias de padrinho, mas sim **Delmiro Silvério de Moraes**, que era membro de umas das famílias de maior poder

aquisitivo que viviam no entorno da fazenda de Nossa Senhora do Carmo, proprietários da Fazenda vizinha, a Icaraí.

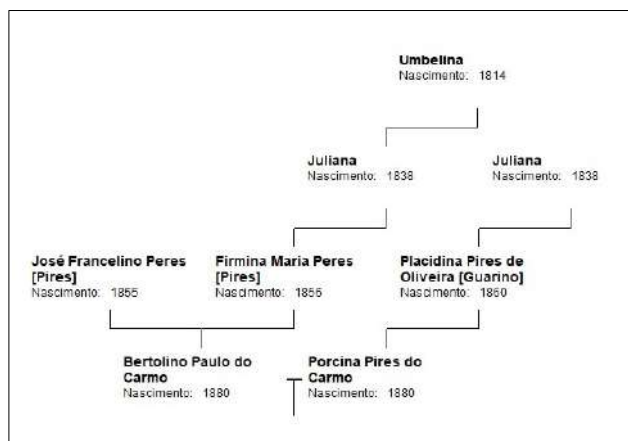


Figura 161: porcina e Bertolino. Elaboração da autora

Temos, outrossim, como relações firmadas a partir do batismo de **Joaquim [80]**: Porcina torna-se madrinha de seu primo em primeiro grau, Joaquim, e comadre de seus tios Martinha e Sebastião; o casal Martinha e Sebastião passam a ser compadres da sobrinha Porcina e também compadres de Delmiro Silvério de Moraes, firmando conexões parentais aqui tanto com a própria família quanto com membros de famílias de poder aquisitivo e político local, os Moraes – ainda antes da abolição formal da escravatura.



Figura 162: compadrio e parentesco por Joaquim, elaboração da autora

Pelos dois casos supra, os primeiros da base de dados, já vemos padrões de compadrio dignos de *risco*. E pelos anos que seguem, já no pós abolição, os batismos seguem sendo registrados pelas autoridades eclesiais, com números que oscilam até o ano de 1940.

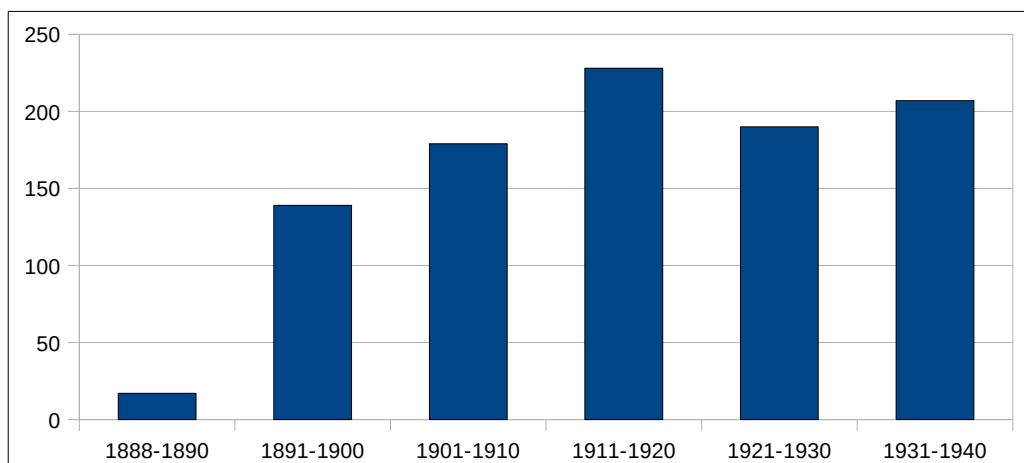


Figura 163: gráfico de batizados, por décadas. Elaboração da autora

Diante essas quantidades e, especificamente, do cenário dos anos finais do século XIX, temos um significativo aumento após 1895 e, a partir daí, é *ponto sobressalente* a referência ao Bananal-SP, ensejando-nos a inferir sobre o momento que aqueles escravizados que *pagavam a dívida da santa* retornaram às terras de São Roque. *Matizemos* algumas dessas situações, já observando as relações de compadrio firmadas por elas.

Vejamos o batismo das irmãs **Maria [1618]**, **Isolina [535]** e **Francelina [643]**, filhas de **Maria Domingues do Carmo [522]** e **Artur Rosa de Camargo [521]**, ambos postos como naturais do Bananal/SP (figura 164). A menina **Maria [1618]**, batizada em 02 de março de 1915, teve como padrinhos o casal **Venerando (Verando) do Carmo [365]** e **Serafina do Carmo [366]**, também naturais do município do Bananal/SP (linhas amarelas na figura 164). **Isolina [535]**, batizada em 16 de agosto de 1916, teve como padrinhos o casal **José Marcelino do Carmo [106]** e **Aniceta do Carmo [110]** (linhas laranjas na figura 164). E **Francelina [643]**, em 03 de outubro de 1918, batizada pelo casal **Justino Paulo do Carmo [131]** e **Francelina Maria Pires de Oliveira/Guarino [1197]** (linhas azuis na figura 164).

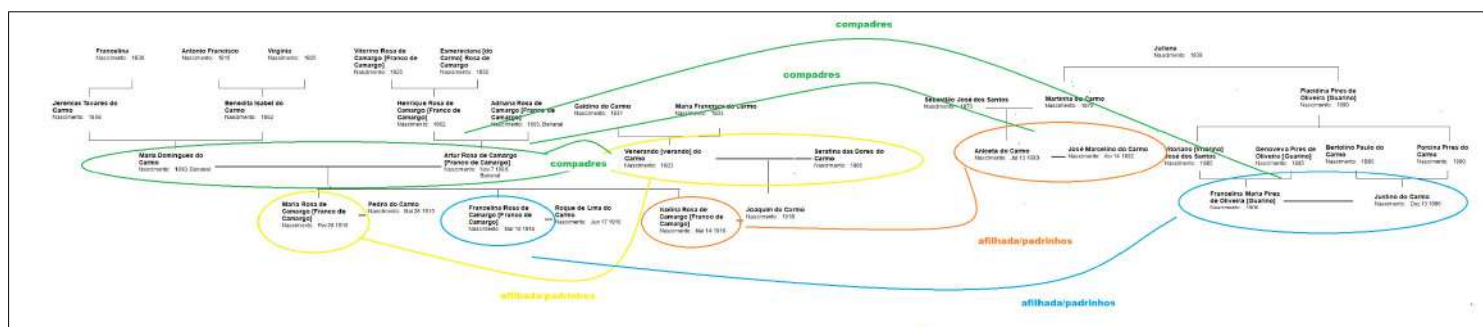


Figura 164: o batismo das irmãs Maria [1618], Isolina [535] e Francelina [643], filhas de Maria Domingues do Carmo [522] e Artur Rosa de Camargo [521]. Elaboração da autora

E assim **Maria Domingues do Carmo [522]** e **Artur Rosa de Camargo [521]** tornam-se compadres do casal **Venerando (Verando) do Carmo [365]** e **Serafina do Carmo [366]**, do casal **José Marcelino do Carmo [106]** e **Aniceta do Carmo [110]** e do casal **Justino Paulo do Carmo [131]** e **Francelina Maria Pires de Oliveira/Guarino [1197]** (linhas verdes na figura 164).

Maria Domingues do Carmo [522] faleceu em 1920, durante o parto da última filha que tivera com **Artur Rosa de Camargo [521]**, **Maria [1210]** (ela sobreviveu e casou-se com **Carmelino [1209]** da *parentela dos Guarino*, cujos bisnetos hoje vivem no Carmo). Então **Artur [521]** casou-se pela segunda vez em 07 de fevereiro de 1921 com **Aurora do Carmo [338]**, filha de **Martinha do Carmo [79]** (a parteira) e **Sebastião José dos Santos [100]** (figura 165). Dessa união nasceram dois filhos: **Benta [1093]** e **José [787]**; por seus batismos *alonguemos os pontos* das relações de compadrio firmadas.

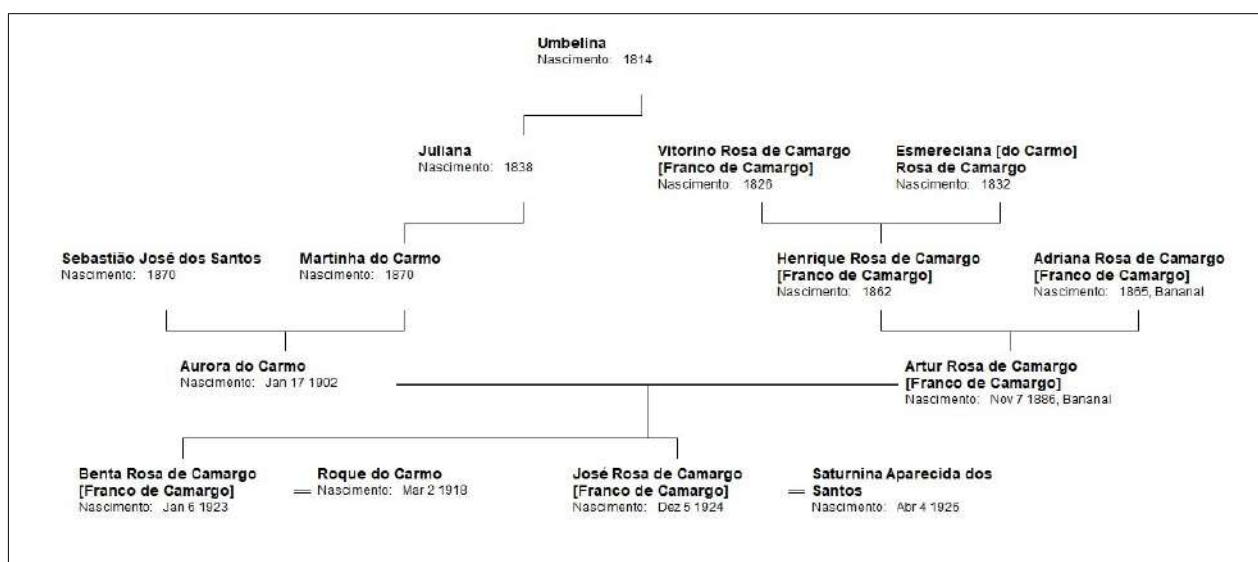


Figura 165: casamento Artur rosa de Camargo e aurora do Carmo. Elaboração da autora

A menina **Benta [1093]**, nascida em 03 de dezembro de 1922, foi batizada em 01 de junho de 1923 na Igreja da Matriz de São Roque-SP por seus avós maternos **Martinha do Carmo [79]** e **Sebastião José dos Santos [100]** (figura 166, em verde). Já o menino José [787], nascido em 12 de maio de 1924, foi batizado em 17 de julho de 1925 na Capela da Vila do Carmo por seus tios pelo lado materno **José Marcelino do Carmo [106]** e **Aniceta do Carmo [110]** (figura 166, em azul).

As relações de compadrio estabelecidas aqui envolvem membros de uma mesma família: pelo batismo de Benta, seus avós se tornam também seus padrinhos e pelo batismo de José seus tios se tornam seus padrinhos, no primeiro caso Aurora se torna comadre de seus pais e Artur se torna

compadre de seus sogros, no segundo caso Aurora se torna comadre de sua irmã e de seu cunhado e Artur se torna compadre de seus cunhados (figura 166, em amarelo).

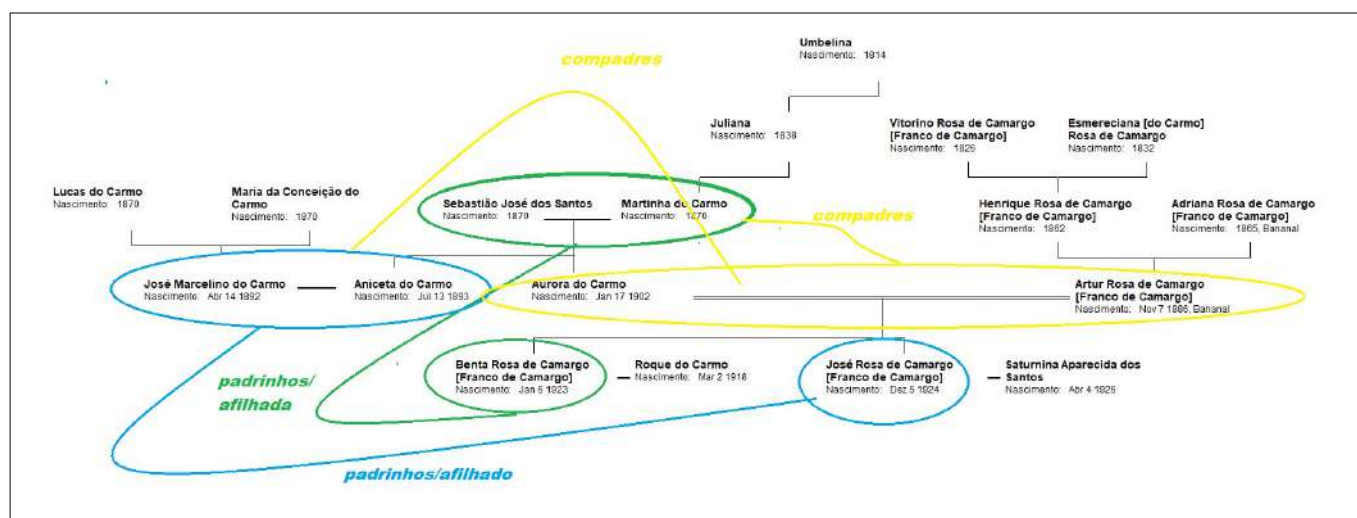


Figura 166: relações de compadrio pelo batizado de benta e José. Elaboração da autora

Essas *telas*²¹⁴ de relações batismais nos motiva a estudar os padrões de compadrio estabelecidos pelos *filhos da santa* e, para tanto, é oportuno que *recortemos* pouco mais a *colcha-análise*; façamos isso a partir do caso *da parentela do Carmo*, especificamente a partir de **Galdino** e seus filhos, cotejando os dados da época e informações do presente.

Galdino do Carmo [01], em seu primeiro casamento com **Maria Francisca [22]**, tivera quatro filhos: **Frederico [369]**, **João [755]**, **Jorge [454]** e **Venerando (Verando) [365]**. Sobre estes não temos os dados de batismo, já que todos nascidos no Bananal/SP durante o arrendamento/dívida da santa, retornaram à Vila do Carmo já jovens e adultos. No segundo casamento com **Augusta [02]**, **Galdino [01]** tivera dez filhos, dos quais nove encontramos os assentos de batismo nos arquivos da Cúria. Seguindo pela ordem do nascimento, temos:

1. **Benedito [221]**, nascido no Carmo em 15/09/1898, batizado por **José de Oliveira dos Santos [1622]** e **Brandina Maria dos Santos [1621]** na igreja matriz de São Roque [é o pai de dona Tereza do Carmo, a inspiração da colcha de retalhos]. O casal de padrinhos são anciãos, já

214 Tela é “base da armação de tecidos planos, que tem como característica apresentar as faces direita e avessa iguais, proporcionando uma superfície plana e regular, resultante da simetria na distribuição dos fios na proporção de um fio de urdume por um fio de trama; Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 11/06/2021.

idosos na ocasião do batismo, não tinham relação de parentesco direta até esse momento, agora compadres de Galdino e Augusta.

2. **Valentim [288]**, nascido no Carmo em 1900, batizado por **José Francelino Peres [id:759]** e **Firmina Maria Peres [id: 751]** em 27/10/1900 na igreja da matriz de São Roque. Os padrinhos são também anciões e por essa ocasião firmam relações de compadrio com Galdino e Augusta; até então não tinham relações de parentesco.

3. **Carmelino Vitalino [337]**, nascido no Carmo em 1902, batizado por **José Francisco Lemos [461]** e **Galdina Vieira da Cruz [762]** em 16/07/1902 [no dia de Nossa Senhora do Carmo e na capela do Carmo]. Casal de anciões nascidos no Bananal/SP, vinculados portanto à dívida da santa, não tinham relações de consanguinidade e aqui firmam relações de compadrio com Galdino e Augusta.

4. **Joaquim [756]**, único assento de batismo não localizado nos arquivos, foi posto pela memória a partir dos trabalhos de campo. Não foi possível aferir sobre seus padrinhos ou seu ano de nascimento. Estima-se que nasceu em 1904, considerando o intervalo entre os filhos Carmelino Vitalino e Sebastião.

5. **Sebastião [202]**, nascido no Carmo em 1906, batizado por **Luís Martins Villaça e Rosalina Martins Villaça** em 15/04/1906 na igreja matriz de São Roque. O casal de padrinhos é parte da elite política e econômica local, Luís Martins Villaça era tabelião na cidade de São Roque no ano de 1906, em 1913 foi também presidente da comissão de agricultura municipal, em 1918 foi subprefeito do Distrito de Mairinque (hoje município), sendo novamente tabelião até o ano de 1931²¹⁵. Vemos aqui que Galdino e Augusta se tornam compadres de uma importante autoridade local.

6. **Custódio [425]**, nascido no Carmo em 1908, batizado por **Frederico do Carmo [369]** e **Maria Francisca Lemos [1623]** em 23/08/1908 na igreja matriz de São Roque. O padrinho era irmão do batizando, filho do primeiro casamento de Galdino, firmando uma relação de compadre entre pai e filho e entre enteado e madrasta. Quanto à madrinha, ancião, nascida no Bananal-SP, cujo filho já havia batizado o primeiro filho de Augusta e Galdino.

7. **Euclides [398]**, nascido no Carmo em 1911, batizado por **José Antônio Vilaça Filho e Nossa Senhora Aparecida** em 21/12/1911 na igreja matriz de São Roque [foi o único dessa geração que pude entrevistar, ainda em 2008/2009]. O padrinho é, outra vez, um membro da família Villaça, de poder local; não se pode precisar qual era sua profissão ou função na sociedade da

215 <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=72457&url=http://memoria.bn.br/docreader#> acesso em 06/08/2021.

época. A madrinha é uma santidade, Nossa Senhora Aparecida. Aqui o casal Galdino e Augusta firmam relações de compadrio com figuras importantes localmente e espiritualmente, tornando-se compadres da própria Nossa Senhora.

8. **Ida [363]**, nascida no Carmo em 1912, batizada por **José Peroni e Joaninha Peroni** em 03/04/1913 na igreja matriz de São Roque [é a única mulher que, conforme relatos, faleceu jovem e sem filhos, alguns já não lembravam o nome dela, apenas sabiam da ‘única filha de nhô Gardino’, de modo que foi emocionante apresentar este assento de batismo]. O casal de padrinhos é, novamente, parte da elite comerciante local, proprietário de um Seccos e Molhados na cidade de São Roque desde 1910 e também de um hotel a partir de 1935²¹⁶. Assim, ficam estabelecidas relações de compadrio entre Augusta e Galdino e membros do poder econômico local.

9. **José [467]**, nascido no Carmo em 1915, batizado por **José dos Santos [1335] e Benedita dos Ramos da Cruz [1334]**, em 16/07/1915 [dia de Nossa Senhora do Carmo na capela do Carmo]. O casal de padrinhos faz parte de uma das parentelas da vila, estabelece diversas relações de afinidade com a *parentela do Carmo* ao longo dos anos, e também de casamento.

10. **Francisco [620]**, nascido no Carmo em 1919, batizado por **Benedito Ananias do Carmo [123] e Benedita Francisca do Carmo [97]** em 15/03/1920, na igreja matriz de São Roque. Os padrinhos são membros da *parentela do Carmo*, ligados também por consanguinidade à *parentela* de Galdino e Augusta.

Então, para esboçar a *teia* complexa das relações de parentesco fictício que envolve as crianças, seus pais e padrinhos, *repuxemos* as conexões de compadrio estabelecidas por **Galdino e Augusta**: vimos que os *laços* foram firmados entre a própria *parentela do Carmo*, com as demais *parentelas* que conformam o *povo da santa*, com indivíduos ‘de fora’ e membros da elite política e econômica do município e, *ponto alto*, com as próprias santidades.

Ao *dar seus filhos para batizar*, **Galdino e Augusta** produzem redes de solidariedade dentro e fora do *povo da santa*, dentro e fora das *terras da santa*, e até mesmo para além do material, considerando que Nossa Senhora Aparecida é a madrinha de um dos seus filhos. Por consequência, vão consolidando vínculos, criando parentes e formando sociabilidades pela regra geral das dádivas de Mauss (2003): o dar, o receber e o retribuir, aqui por intermédio das crianças. Nessa lógica de reciprocidade, relações são ampliadas e fortalecidas, alianças são firmadas e reafirmadas. Inclusive, muitas das vezes o sobrenome dos padrinhos é posto na criança, além do primeiro nome que

216 <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=120180&url=http://memoria.bn.br/docreader#>

frequentemente é xará da madrinha ou do padrinho – *bordaremos* por práticas nominativas em *quilt próprio*.

Dona Tereza destaca também a honra que é receber uma criança e o prestígio daqueles para quem se resolve dar o filho. Conforme explica, *desde sempre* é comum apadrinhar e amadrinhar de forma trocada: dois casais batizando os filhos um do outro, de modo a fortalecer relações que já existem. *Feltramos* pelo compadrio cruzado, quando se firmam compadres e comadres de uma mesma pessoa por mais de uma vez, quando *se dá* uma criança para ser afilhado de outro casal, *recebendo* a criança desse casal.

São os vínculos da reciprocidade num nível mais nítido da permuta consagrada pelo batismo, que podemos desvelar a partir da análise das relações de compadrio estabelecidas pelos filhos de Galdino do primeiro casamento, aqueles nascidos no Bananal-SP enquanto era paga a *dívida da santa*: **Frederico [369]** e **Venerando (Verando) [365]**, estes que retornaram *no cesto* com o pai viúvo às terras da santa em São Roque, após o pagamento da dívida.

Frederico [369] casa-se com **Etelvina Candida do Carmo [370]**, dessa união nascem dez filhos entre 1903 e 1933. *Picotemos* o caso da filha **Geraldina [399]**, nascida em 1915 e *dada* em 1916 pelo casal **José Francisco [461]** e **Sofia do Carmo [460]** (figura 167, linha verde). Antes, em 1911, o casal **José Francisco [461]** e **Sofia[460]** já tinham *dado* a filha **Carmelina [462]** para o casal **Frederico [369]** e **Etelvina [370]** batizar (figura 167, linha laranja) e, em 1917, novamente *dão* outra filha, **Francisca [481]** (figura 167, linha azul). Temos, portanto, relações de compadrio cruzadas entre os casais Frederico e Etelvina e José Francisco e Sofia (figura 167, linha amarela superior) e, para além delas, formam-se vínculos de irmandade entre as crianças *dadas e recebidas*: Geraldina, Carmelina e Francisca (figura 167, linha amarela inferior).

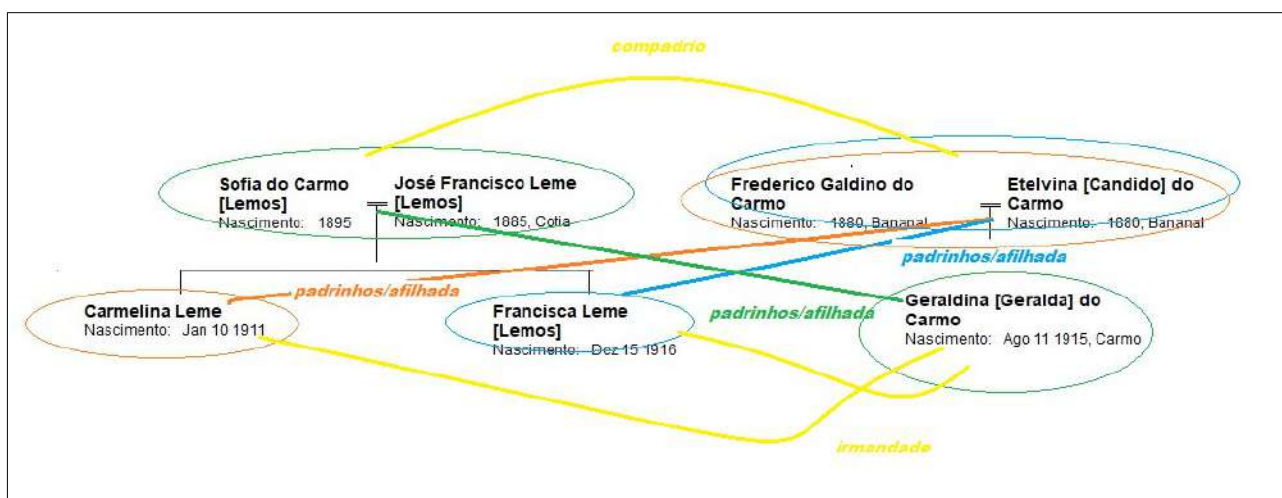


Figura 167: compadrio cruzado Sofia e José e Frederico e Etelvina. Elaboração da autora

Venerando (Verando) [365] casou-se com **Serafina [366]** e o casal teve sete filhos entre 1901 e 1918. Duas de suas filhas foram *dadas* como afilhadas ao casal **Artur Rosa de Camargo [521]** e **Maria Domingues [522]**: **Oscarlina [937]** em 1909 e **Maria [938]** em 1914 (figura 168, linhas azul e roxa, respectivamente). O casal **Artur e Maria**, por sua vez, *deu* como afilhada ao casal **Venerando e Serafina** a menina **Maria [1618]**, em 1915 (figura 168, linha vermelha). Verando e Serafina tornam-se compadres de Artur e Maria, e vice-versa (figura 168, linha amarela superior), ao mesmo tempo que as batizadas Oscarlina, Maria e Maria tornam-se irmãs (figura 168, linha amarela inferior).



Figura 168: compadrio cruzado entre Verando e Serafina e Maria e Artur, elaboração da autora

Diante a riqueza dos dados, é possível fazermos um *torçal com um bocado*²¹⁷ a mais de informações obtidas sobre batismo e compadrio. Olhemos para as madrinhas e padrinhos preferenciais, o que já havíamos feito no âmbito dos trabalhos periciais, quando perguntamo-nos quem seriam essas pessoas e o que determinava tal prestígio. Naquela ocasião já foi possível manifestar algumas conclusões e compreender relações de parentesco e compadrios atuais (Stucchi & Ferreira, 2009).

Nessa *colcha-tese*, mais uma vez os *pontuo* agora com as *linhas* perpassadas pela religiosidade e por questões de identidade. *Enovelando* os assentos de batismos, *confeccionamos* base de dados voltada aos casais com mais afilhados no período 1888-1940. *Emaranhamos* essa *tela à entretela* do trabalho de campo e, pelos depoimentos orais, pudemos *desenlear* quem eles foram. Se fosse possível contabilizar os batismos ocorridos em casa (será *pontilhado* logo mais), certamente os números seriam ainda muito mais significativos.

Em primeiro lugar, faz *cordão* sinalizador a notabilidade das duas *parentelas* que *pagaram a dívida da santa* no Bananal e retornaram a São Roque. Da parentela *do Carmo*: **Galdino [01]** e

²¹⁷ Trata-se de “aviamento em formato de cordão de fios retorcidos, podendo ser de diferentes tipos de fibra têxtil, puros ou em mistura de fios dourados ou prateados”,

Augusta [02] batizam na igreja, entre 1888 e 1939, vinte crianças. Os filhos de Galdino e Augusta do Carmo, juntos, batizam 73 crianças na igreja no período analisado. Os filhos do primeiro casamento de Galdino, nascidos no Bananal, são também predominantes na variável padrinhos.

O prestígio de **Galdino** tem várias bases: ter pagado a dívida da santa, ser uma figura de respeito e autoridade, lembrado como *sério, trabalhador, forte*, que “*morreu com mais de cem anos com todos os dentes na boca*”. Vale dizer que, após os trabalhos do laudo e informações sobre o arrendamento de 1866, onde Galdino é arrolado como o escravo mais caro do plantel, as narrativas sobre ele acrescentaram esse ponto: “*morreu com mais de cem anos, com todos os dentes na boca, era forte e era o escravo mais valioso que tinha aqui*”. E **Augusta**, além de esposa de Galdino, era uma mulher também muito respeitada por ser rezadeira, curandeira, “*sabedora das homeopantias*” que tratava de diversas doenças com remédios caseiros, ervas, chás e garrafadas.

Quanto aos filhos de Galdino, temos por exemplo **Frederico [369]** e a esposa **Etelvina [370]** que batizam 15 crianças entre 1908 e 1933, sendo triplamente compadres de Sofia do Carmo e José Francisco, quando *recebem* em batismo três filhas do casal: Carmelina em 1911, Francisca em 1916, Aparecida em 1930. Dos filhos de Augusta e Galdino, podemos *destacar* o caso de **Venerando do Carmo [365]** e sua esposa **Serafina [366]**, lembrados com muito respeito pelos tratos que tinham com a capela de Nossa Senhora do Carmo. Também **Vitalino Carmelino [337]** e sua esposa **Alzira [352]**, ele sempre lembrado como “*tio Carmo*” e ela como “*vovó Alzira*”, ele inspetor de quarteirão e autoridade local, ela também conhecedora da cura e dos remédios naturais. Diz **Dona Tereza** sobre o Tio Carmo (que era realmente seu tio consanguíneo, irmão de seu pai Benedito):

“Todo mundo respeitava o tio, ele punha ordem, punha as pessoas na cadeia, mandava não dar café. Só dava café quando ele mandasse, 'se eu achar que ele merecesse, eu falo'. E não era pra soltar enquanto ele não mandasse. Se não ele ligava para Sorocaba. Ele era muito respeitado”.

O casal **Valentim [288]** e **Ismênia [793]**, batizam 12 crianças no período – segundo nossa base de dados – e são compadres por duas ocasiões de **Isolina Correia dos Santos e Benedito do Carmo** (irmão de Valentim), quando *recebem* **Waldemar**, em 1937, e **Paulino**, em 1938. Apadrinham também dois filhos de um casal italiano, **Benedita Nardone e Jorge Nardone**, quando *recebem* em batismo a menina **Tereza** em 1937 e o menino **Emílio** em 1939. Valentim é rememorado como autoridade econômica dentre o povo do Carmo, como conta também **Dona Tereza** sobre o tio:

"Ele Lidava com lenha, fazia as vendas por ai. Ia 'tombar lenha nas costas'. Enchia a carroça rapidinho, trabalhava que nem louco, ficava até sem comer, direto. Do jeito que ele estava no serviço já ia para a cidade no banco. Levar dinheiro, ou pegar pra pagar os empregados. Ele tinha até empregado, uns 10 ou 12"

Da parentela *Franco/Rosa de Camargo*: **Vitorino de Camargo [30]** e **Esmereciana do Carmo [31]**, batizam, entre 1892 e 1897, cinco crianças. Estima-se a morte de ambos nos primeiros anos do século XX, pois desaparecerem das referências documentais – de parentesco e das demais fontes judiciais – mas o prestígio dessa família seguiu, sendo os filhos e netos do casal um significativo grupo de madrinhas e padrinhos preferenciais.

Por exemplo, **Artur Rosa de Camargo [521]**, neto de Vitorino e Esmereciana, filho do escravizado **Henrique** e que voltou no cesto do Bananal batiza, na igreja, 21 crianças entre 1909 e 1938. É duplamente compadre do casal **Angelina Maria e Francisco Pires** *recebendo* em batismo as crianças **Maria das Dores** em 1930 e **Pedro** em 1931; **Sofia do Carmo e José Francisco** também lhe *dão* dois filhos em batismo, **Maria** em 1921 e **Domingos** em 1923; com **Serafina e Venerando** igualmente estabelece duplo compadrio, pelo batismo de **Oscarlina** em 1909 e de **Maria** em 1914; batiza também **Maria Francisca** em 1938, filha do casal italiano **Clementina Gielli e Aquiles Gielli**.

O segundo *conjunto* de madrinhas e padrinhos preferenciais é composto pelos agentes populares da fé, ocupantes de posições de *status* e de respeito: parteiras, benzedeadas, capelãs, capelães, puxadores de reza. Por certo, uma mesma pessoa pode ser das parentelas mais prestigiadas e também ser um agente da fé e da religião, tal como o já citado Artur [521], da parentela de Vitorino e Esmereciana, que era carpinteiro, músico (“tocava clarineta na banda”), também tocava viola para São Gonçalo e era capelão na Capela do Cepo (que ficava no interior das terras da santa). segundo dona Dita, “nhô Artur era meio padre, ele rezava missa todo dia cedo, antes de ir trabalhar, primeiro rezava e depois trabalhava”.

E as parteiras **Simpliciana do Carmo [id: 86]**, **Galdina da Cruz [762]** e **Martinha do Carmo [79]**, batizam as duas primeiras 23 crianças na igreja, cada uma, e Martinha batiza 19. **Simpliciana** era casada com **Juca Bento**, que era **Joaquim Roque de Oliveira [id:718]**, importante benzedeadado e que batiza, entre 1909 e 1934, 27 crianças. São triplamente compadres de **Frederico Galdino e Etelvina** pelo batismo de **Andrelina** em 1918, **Antônio** em 1921 e **Bento** em 1930. Segundo contam, o casal vivia nas *terras da santa* num local denominado ‘rio abaixo’, e “qualquer hora do dia ou da noite que precisasse deles, eles iam, podia ir lá chamar, pegava erva e chá, nhá Simpliciana colocava um pano na cabeça e ia pegar a criança”. Acrescenta **seu Euclides**:

“Nhá Simplicia batizou muita criança. Era uma mulher muito conhecida e muito respeitada. Gente fina, mulher de muito respeito, ninguém brincava com ela. Uma vez contam que tentaram brincar com ela e entrar para ver a criança nascer; ela sentou a mão na cara do homem e fez ele voltar para trás. Ela falava ‘‘aqui quem manda sou eu, e entra quem eu quiser. Quem eu achar que tem capacidade. Você é muito novo ainda, não vai entrar’’.

E outras *parentelas* são também prestigiadas, como *a dos Guarino*: **José Guarino/Pires de Oliveira [1628]** batiza oito crianças entre 1913 e 1933 na igreja, e sua esposa **Guilhermina do Carmo [943]** batiza dez entre 1912 e 1936. *A parentela dos Marcelino*, por **José Marcelino [106]** e **Aniceta do Carmo [110]**, com 12 batismos entre 1901 e 1938, duplamente compadres de **Maria Vieira e Galdino Pires**, pelo batizado de **João Galdino** em 1924 e de **Adão** em 1925, e duplamente compadres de **Artur Rosa de Camargo**, batizando **Isolina** em 1916 – filha de **Artur com Maria Domingues** – e **José** em 1925 – filho de **Artur com Aurora**. E *os Tavares do Carmo*, por **Jeremias [46]** e **Benedita Isabel [28]**, casal de prestígio que pagou a dívida de Nossa Senhora do Carmo, batizam uma dezena de crianças, e o filho desse casal **Ernesto [164]**, que batiza 15 crianças entre 1909 e 1940.

Estes, dentre centenas de nomes que *colorem* nossos *talhos* do parentesco são alguns que podemos *vestir* de modo a destacar a importância dessas pessoas e das relações estabelecidas pelo batismo de crianças dentre o povo do Carmo. Sem olvidar daqueles tantos homônimos que não nos permitiram distinguir com clareza, de modo que não os incluímos na base de dados, e a despeito das divergências nos registros, pois não havia uma regra geral da igreja que orientasse os modos de anotar e cada padre registrava conforme sua vontade, com mais ou menos detalhes sobre as crianças, pais e padrinhos, além daqueles casos que, pela caligrafia, podem ter nos passado ‘batido’; ainda assim obtivemos, pelos registros paroquiais de casamentos e batismos, informações sobre a demografia na vila do Carmo no final do século XIX e na primeira metade do século XX, essenciais aos estudos periciais. Permitiram ainda a reconstituição de traços familiares e a compreensão de aspectos da vida social do *povo da santa* e, quicá o produto mais importante dessa base de dados, que foi o estabelecimento e fortalecimento de relações de confiança entre nós, Deborah Stucchi e eu, com a comunidade. Era a nossa dádiva.

Fica claro, ao analisar os documentos eclesiais e judiciais, cotejados aos depoimentos dos sujeitos informantes, que a condição de escravo de Nossa Senhora do Carmo é um dos diferenciais a conferir o prestígio que explica a maior ocorrência de batizados. Outros critérios de distinção, como ser considerado muito trabalhador, ter uma atividade de destaque como ser carpinteiro, músico, inspetor de quarteirão ou medidor de terrenos, capelão, zeladora da capela, parteira ou

rezadeira, coincidem com descrições que fazem do homem ou da mulher pessoas fortes e destacadas, por isso, escolhidas para dar proteção às crianças por meio do batismo (Stucchi & Ferreira, 2009, p. 274-275).

Tais critérios de prestígio se mantêm no presente: os descendentes das mesmas parentelas e os agentes populares da religião continuam sendo os padrinhos e madrinhas que atraem a predileção do *povo da santa* para *dar* suas crianças. Por conseguinte, são essas famílias que atuam como ‘segundo pai’ e ‘segunda mãe’ da maior parte da comunidade, para quem a maior parte da comunidade pede as *bença*, que são compadres e comadres de outra significativa parcela da comunidade. Mais uma vez, o primado do parentesco con-sagrado e as relações de reciprocidade e de solidariedade que são *urdidadas* através do com-padrão, para além dos significados religiosos.

Num último *ponto*, que deixo *a espera* para adiante *costurar*, destaco que é possível e frequente a existência de dois padrinhos e de duas madrinhas de batismo pois o batizado, em geral, acontece duas vezes: na igreja e em casa. Os pais da criança *dada*, por consequência, tem dois casais de compadres, o que representa mais um alargamento dos laços de parentesco criados pelas relações de compadrão. Isto significa que a rede do parentesco simbólico estabelece três famílias, não duas como sistematizou Ramos (2004): no Carmo são dois pais espirituais e duas mães espirituais, como ‘famílias a mais’ que tem existência coexistente à família biológica (considerando casos nos quais não são de mesma *parentela*).

E justamente considerando o significado local dessas famílias ‘a mais’ prefiro afastar o termo ‘parentesco fictício’ para referir-me às relações estabelecidas entre compadres, comadres, padrinhos, madrinhas, afilhados, afilhadas; estes últimos que, ao serem *dados e ganhados*, ganham também *o sangue* daqueles que os recebem e isso opera no âmbito das relações vividas. Dar e ganhar criança pra batizar dá existência às relações do tipo *sangue do meu sangue*, ainda que não haja consanguinidade. Por exemplo, em meu caso: *ganhei* Loren em batismo, tornei-me sua madrinha, tornei-me comadre de seus pais, Vanessa e Valdir, e Loren tornou-se sangue do meu sangue. Diante disso, a irmã de Loren, Eloah, tornou-se também minha parente. E esse parentesco, vale dizer, é transmissível. De novo ao meu exemplo, meu filho é também aparentado de Loren, Eloah, Valdir e Vanessa. ‘Parentesco simbólico’ quiçá seja mais apropriado a esse *molde-base do povo da santa*.

Uma recorrência observada a partir da quantificação dos assentos de batismo diz respeito às crianças que foram batizadas pelas próprias santidades; ou seja, que tem uma madrinha humana e um padrinho santo, ou uma madrinha santa e um padrinho humano. Casos análogos surgem na bibliografia como padrinhos e madrinhas “não carnavais” o que, segundo Andrade (2006), não era convencional e legal à época. Ainda assim, Vasconcellos (2014, p.151), analisando dados de Angra dos Reis/RJ no período de 1805 a 1871 verificou inúmeras “madrinhas espirituais”. Ramos (2004), em estudo sobre a Vila Rica/MG no século XVIII, também encontra casos e conclui que a escolha de padrinhos juntava aspectos sagrados e sociais e, nesse sentido, a seleção de um santo para padrinho ou de uma santa para madrinha era a forma mais fácil de realizar essa junção.

Na base amostral construída a partir dos registros do povo do Carmo, os santos que surgem apadrinhando são **São Roque e São Benedito**, todos batizados na igreja da matriz de São Roque entre 1898 e 1915. *Enovelemos* alguns. É o da menina **Laura [240]**, filha de **Elidia Maria do Carmo [238]** e **João Antônio Nogueira [239]**, batismo realizado em 21 de novembro de 1898 na própria matriz da cidade que teve como padrinho São Roque e como madrinha Nossa Senhora Aparecida. Nesse *novelo*, o casal Elidia e João tornam-se compadres das próprias santidades. Esse é, contudo, o único caso em que ambos os padrinhos são santos. E São Benedito batiza – e nomeia – **Benedito [600]** em 06 de janeiro de 1910, filho de **Angelina Augusta [599]** e **Abílio de Moraes [598]**, sendo madrinha **Porcina Candida Moraes [129]**. Aqui Angelina e Abílio estabelecem relações de compadrio com São Benedito, tendo a humana Porcina como comadre.

Quando são santas que amadrinham, temos o posto sendo ocupado por Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Bom Parto, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora das Dores, Santa Ana, Santa Rita, Santa Teresinha. E eu, curiosa sobre o fato de Nossa Senhora do Carmo não batizar nenhuma criança, pergunto a Dona Tereza, que me responde com ar de obviedade: “*Nossa Senhora do Carmo é mãe, nossa mãezinha, e mãe não batiza o filho seu, só o dos outros*”. E segue com a explicação desse fenômeno:

“Aqui a gente tem essa coisa de o santo batizar as crianças. E agora que você está falando, estou aqui lembrando que foi a Nossa Senhora que batizou tio clides, eu não era nascida ainda. Ele era bem mais velho que eu. Mas é verdade mesmo. Ele pedia louvado pra nhá Laura, esposa do nhô Artur, mas era por consideração, porque ele que era padrinho de Clides, e ela era mulher dele. Não dava pra pedir louvado direto pra Nossa Senhora, né, risos. Mas isso ele fazia em oração”.

Na fala supra, **Dona Tereza** exemplifica por seu *tio Clides*, que era Seu **Euclides do Carmo [398]**, filho de **Galdino [01]** e **Augusta [02]**, que ainda tive a honra de conhecer e entrevistar no

início da pesquisa. Encontramos nos arquivos da Cúria o assento de batismo de seu Euclides, que *orna* com o conteúdo da explicação de sua sobrinha. Euclides foi batizado em 21 de dezembro de 1911 na Igreja da Matriz de São Roque por Nossa Senhora Aparecida e José Antônio Villaça Filho, este que já *enfestamos* como sendo membro de uma família de poder político local, os Villaça. Contudo, podemos supor que o padrinho da igreja não ‘exercia’ seu posto, considerando que Dona Tereza afirma ser a *nhô Artur* direcionado o pedido de *louvado*, as *bença*, e a sua esposa, *nhá Laura*, por extensão, já que não era possível pedir *as bença* diretamente a Nossa Senhora. Ela refere-se a **Artur Rosa de Camargo [521]** e a sua terceira esposa **Laura do Carmo [371]**, que era neta de **Galdino do Carmo [01]** e **Maria Francisca [22]**.

Botemos na entretela do gráfico de parentesco (figura 169), vemos que as relações de compadrio ficam estabelecidas entre **Augusta e Galdino** e Nossa Senhora Aparecida (a madrinha), entre **Augusta e Galdino** e Artur (o padrinho) e sua esposa **Laura** (a madrinha, por extensão). **Laura** que já era neta de **Galdino** e torna-se também sua comadre. **Euclides** é, portanto, afilhado de uma santa, tem como padrinho humano **Artur** e, por extensão, tem como madrinha humana **Laura**, que é também sua sobrinha (filha de seu irmão Frederico).

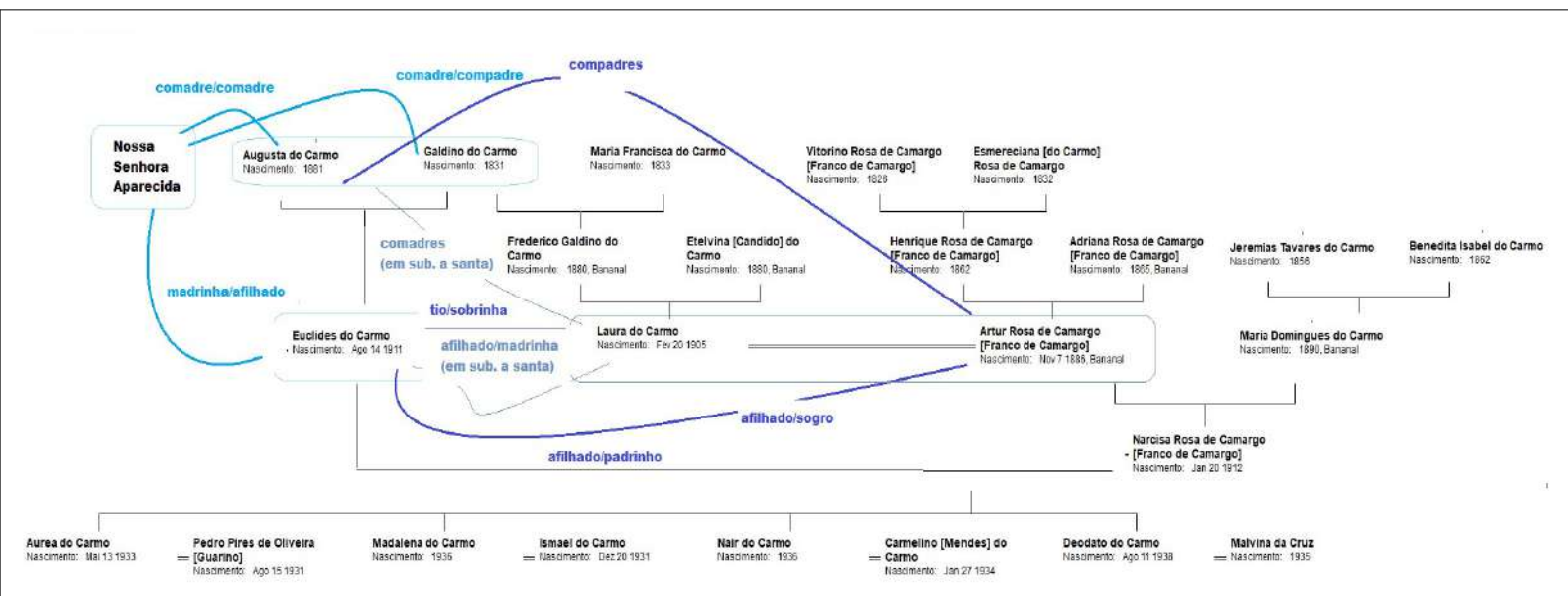


Figura 169: parentesco e compadrio por Euclides do Carmo, elaboração da autora

Euclides se tornará também genro de seu padrinho Artur, contraindo matrimônio em 1932 com **Narcisa [687]**, filha de **Artur e Maria Domingues**. A primeira filha de Euclides e Narcisa, **Áurea [807]** é também batizada por Nossa Senhora Aparecida e por **Artur Rosa de Camargo**. Nestas redes, **Euclides** torna-se compadre de Nossa Senhora Aparecida, que já era sua madrinha de batismo e compadre de **Artur**, que já era seu padrinho de batismo e também seu sogro; por extensão é também compadre de **Laura**, que já era sua sobrinha e sua madrinha ‘por consideração’. Por sua vez, **Narcisa** se torna comadre de Nossa Senhora Aparecida e de seu pai **Artur**, por extensão é também comadre de sua madrasta. **Laura**. A batizanda **Áurea**, por seu turno, é afilhada da santa e de seu avô – e da esposa do avô, por extensão (figura 170).

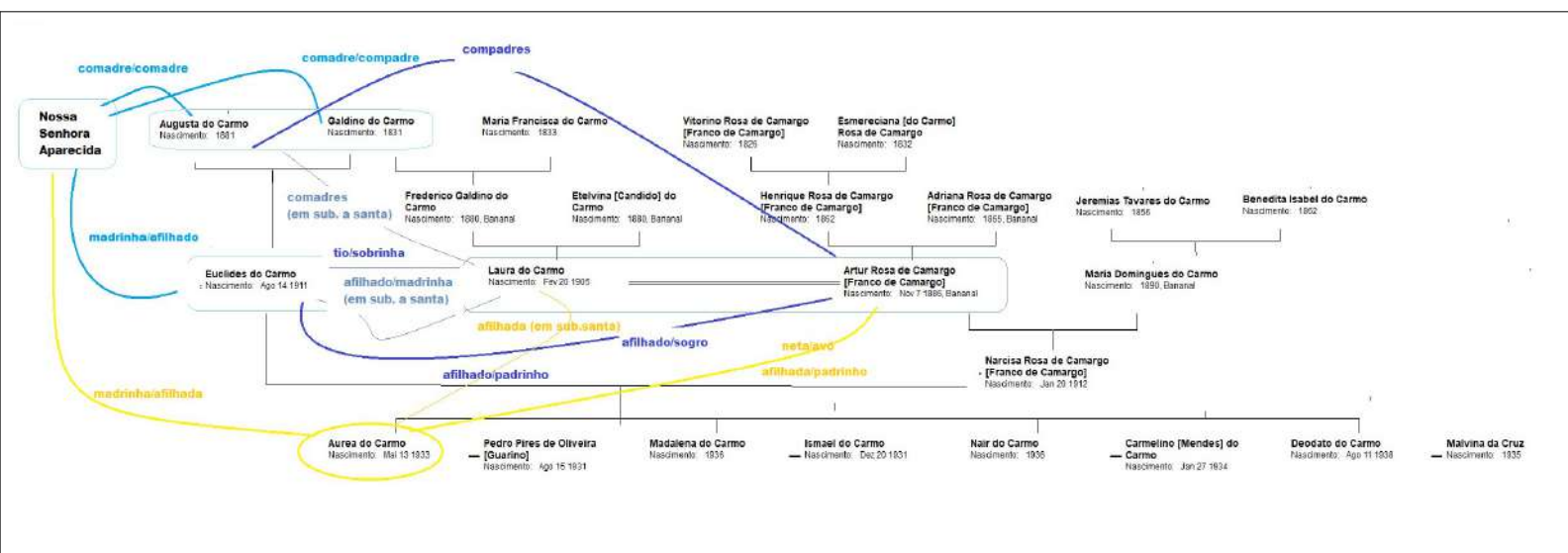


Figura 170: parentesco e compadrio por Áurea. Elaboração da autora

Estamos diante de uma situação na qual os santos e as santas são compadres e comadres dos pais da criança, são padrinhos e madrinhas da criança. O sagrado, outra vez, é introduzido nas relações familiares, aprofundando a dimensão simbólica do batismo. Exceto em um caso de nossa base, quando o padrinho é santidade, a madrinha será uma pessoa, se a madrinha é santa, o padrinho será alguém da parentela. Desse modo, os pais da criança se tornam compadres do santo, e vice-versa. Sendo o padrinho o santo, ou a madrinha a santa, acabam sendo representados pelo marido ou pela esposa do padrinho/madrinha humana, a eles que se deve pedir as *bença*.

Venâncio (1986, p.101) verificou situação análoga no Rio de Janeiro entre 1795 e 1811, porém em seus dados há desequilíbrio, sendo a maior parte de madrinhas santidades e poucos casos de santos como padrinhos; o autor entende tal ‘seletividade’ como uma ‘desvalorização da mulher’: “podemos deduzir que o distanciamento ou a inexistência de madrinhas simboliza as reais

dificuldades das mulheres na manipulação e utilização do prestígio e da riqueza”. Em sentido próximo a conclusão de Schwartz (2001), segundo a qual os padrinhos eram postos mais prestigiados do que o das madrinhas, e Ramos (2006, p.66) que vê “estes [os padrinhos] tinham um papel muito importante na sociedade, talvez tão relevante que o cargo não poderia ser preenchido por um santo”.

As *entretelas* dos batismos dentre o povo do Carmo contrastam com essas teses, nas quais também fica posto o caráter do compadrio relacionado aos meios de acesso a bens materiais. No Carmo a importância da mulher é absolutamente reconhecida e o papel da madrinha é posto como mais importante do que do padrinho. Ademais, a escolha por padrinhos santos ou madrinhas santas não se dá pela falta de padrinhos ou madrinhas humanos: essa decisão sempre foi orientada por vínculos estabelecidos entre os pais da criança e a santidade, fosse por promessas, agradecimentos ou homenagem. São protetores e protetoras espirituais ‘a mais’, alianças são firmadas que não se referem a eventuais ganhos materiais, pelo contrário, são ganhos simbólicos e uma proteção espiritual frequentemente assegurada.

Essas relações não se dão somente entre o padrinho ou a madrinha espiritual e a criança, mas também se estende aos pais do batizando que passam a ter santidades como compadres. Com santos compadres, santas comadres, santos padrinhos, santas madrinhas: o sagrado se introduz ainda mais nas famílias, as relações de parentesco vão – *um bocado a mais* – ao plano do sagrado. A estratégia de reciprocidade segue operante entre os humanos e seus compadres/padrinhos santos, orientando também seus comportamentos diante a santidade. Outra vez, se configuram teias que unem as parentelas entre si e com as santidades a partir do *dar e receber crianças* em dinâmicas de solidariedade e sociabilidade, devoção e fé.

Nesse *ponto, fecho a costura* das relações de compadrio tendo que o povo do Carmo criava e cria parentes pelo batismo dentro e para muito além das relações consanguíneas, no interior e para além das *terras da santa, entre e além da gente da santa*, entre humanos e para além deles. Conexões criadas ou fortalecidas, ampliadas as relações parentais ao nível do *numinoso*, para retomar a teorização de Otto (2012), tendo padrinhos e madrinhas númens – “divino, celeste, sobrenatural, espírito que se acredita acompanhar o homem para o inspirar e proteger”²¹⁸ - e assim gerando amparo aos envolvidos – amparo que, neste caso, além de religiosos, social e material, é espiritual.

218 Disponível em <https://dicionario.priberam.org/n%C3%BAmen> acesso em 07/01/2022.

2.6. “QUEM TEM NOME NÃO MORRE PAGÃO”: PRÁTICAS NOMINATIVAS

Um *ponto* que se fez *cruzado* ao parentesco sagrado do povo do Carmo diz respeito aos nomes, estes que, segundo Lévi-Strauss (2010, p. 200-201), não são “simples modalidade prática de sistemas classificatórios”, mas sim “parte integrante de sistemas tratados por nós como códigos: modos de fixar significações, transportando-as para os termos de outras significações”. Em sentido *rente*, nomes que não são “mera coleção de etiquetas úteis”, mas que operam como “rótulo que uma pessoa pode aplicar a outra a fim de identificá-la como indivíduo único” (Geertz, 2011, p.154).

Por esse *refilar*, práticas nominativas foram ponderadas por Lévi-Strauss (2010) na chave da particularização e universalização, por Geertz (2011) num sistema terminológico de ordens simbólicas da definição de pessoa. Em *nossa tela*, o sistema onomástico do *povo da santa* indicou duas características. Numa *agulha*, podemos *trançar* a importância das relações de batismo e de compadrio; *noutra agulha*, *costuramos* a influência da religiosidade, a partir das santidades. Vamos *percorrer* por cada uma dessas *linhas*.

Analisando *a base de dados costurada*, temos recorrentemente crianças que são batizadas com o mesmo nome dos padrinhos ou madrinhas, no primeiro nome ou em nomes compostos. Assim se concebem afilhados que são xarás de seus respectivos padrinhos e madrinhas, e forma-se uma legião de homônimos. *Picotemos* algumas situações.

Por exemplo, vejamos o casal de padrinhos **Frederico do Carmo [id:377]** e **Etelvina do Carmo [id:378]**, ambos nascidos no Bananal-SP, enquanto era paga a *dívida da santa*. Batizam e nomeiam quatro meninos Fredericos no período entre 1900 e 1914. Batizam um menino **Frederico [id:315]** em 1900, filho de **Jeremias Tavares do Carmo [id:48]** e **Benedicta Isabel do Carmo [id:30]**; outro garoto **Frederico**, em 1911, filho de Gumercinda e João Rodrigues; recebem mais um Frederico em 1913, filho de Graciana e Antônio; e Frederico, em 1914, filho de **Vitorino Franco de Camargo (filho)** e **Apolônia do Carmo**, ambos pais também nascidos no Bananal.

O casal **Simpliciana do Carmo**, parteira, e **Joaquim Roque de Oliveira**, benzedor batizam e nomeiam quatro Joaquins e três Joaquinas: Joaquim, em 1918, filho de Serafina do Carmo e Venerando do Carmo; Joaquina, em 1919, filha de Atma Vieira da Rosa e Pedro José da Costa; Joaquim, em 1923, filho de Josefina Machado da Cruz e Benedito Ferreira da Luz; Joaquina, em 1925, filha de Isolina do Carmo e Benedito do Carmo; Joaquina, em 1928, filha de Marcolina de Almeida e Francelino de Oliveira; Joaquim, em 1928, filho de Galdina Pires de Oliveira e Antônio Maria de Borba; Joaquim, em 1930, filho de Escolástica e Antônio do Carmo.

Davina Maria e o esposo **Salvador** recebem e nomeiam três Davinas entre 1889 e 1911: Davina, em 1899, filha de Adelaide do Carmo; Davina em 1910, filha de Maria do Carmo e Marcolino do Carmo; Davina em 1911, filha de Vicência do Carmo. E também dois Salvadores: Salvador em 1888, filho de Ana do Carmo, e Salvador em 1895, filho Elvira e Egídio.

Ernesto Tavares batizam: Ernestina em 1915, filha de Aurélia do Carmo e Salvador da Cruz; Ernestina, em 1922, filha de Benedita Maria e Alfredo do Carmo (as duas tendo como madrinha Benedita do Carmo); Ernestina, em 1928, filha de Candida Maria de Jesus e Demétrio Maria de Borba; Ernestina em 1934, filha de Josefina do Carmo e Benedito da Rosa; Ernesto em 1937, filho de Rosalina e João do Carmo; Ernestino em 1940, filho de Maria do Carmo e João Pires de Oliveira (estes tiveram Cesaria Vieira da Cruz como madrinha).

Temos também Amália, Ana, Angelino/a, Augusta/o, Deolinda/o, Firmino/a, Francisco/a, Francelina/o, Galdino/a, Jorge, Justino/a, Otávio, Pedro, Percilia, Quirino, Roque, Valentina/o, Vitalina/o. De mais a mais: 135 crianças nomeadas de Benedito/a, das quais 28 tem padrinhos de nome Benedito e 22 tem madrinha de nome Benedita; 76 meninas batizadas como Maria, das quais 33 tem a madrinha xará; 53 tem por nome Antônio/a, dos quais 16 tem padrinho de nome Antônio e quatro tem madrinha chamada Antônia; 39 meninos batizados José, destes 18 tem um padrinho xará; 34 são batizados João, dos quais sete tem padrinhos xarás. Daqui *puxemos o fio* doutra recorrência: a origem cristã dos nomes. Considerando os que aparecem mais de dez vezes na base amostral, temos:

Benedita/Benedito: 135 casos;
Maria/Mario: 96;
Antônio/Antônia/Antonino/Antonina: 53 casos
José/Josefa/Josefina: 53;
João/Joana: 45 casos;
Carmem/Carmelina/Carmelita/Carmo/Carmelino/Carmelito: 36 casos.
Roque: 33
Francisco/Francisca: 31
Joaquim/Joaquina: 26.
Pedro/Pedrina: 25
Teresa/Teresinha: 24
Aparecida/Aparecido: 18
Ana: 16
Bento/Benta: 16
Paulo/Paula/Paulino/Paulina: 16

Esses casos totalizam 625 crianças da base amostral de 960, ou seja, pouco menos de 70% batizada como nomes cristãos (e que, frequentemente, repetem o nome de seus padrinhos ou avós). Tal conclusão é representativa, embora tenha tornado o trato dos dados de parentesco mais árduo

diante de tantos homônimos. Como se, com isso, se configurasse um ‘duplo alcance’, no caso seria a simultaneidade da proteção – através do nome de batismo – da santidade e do familiar.

Uma recorrência observada, já no contexto da *colcha-tese*, quando revisitava o material obtido em campo no âmbito dos trabalhos periciais, me levou a uma nova mirada na base de dados de parentesco. Era a frequência com que apareciam irmãos de nome Adão e Eva. Foi o caso de **Adão [844] e Eva [845]**, filhos de **Álvaro [631] e Cristina Tavares do Carmo [843]**; de **Eva [1299] e Adão [1301]**, filhos de **Jairo Moreira do Carmo [1054] e Ângela do Carmo [1290]**; os filhos **Adão Aparecido [1076] e Eva Aparecida [1077]** do casal **Benedito Camargo [479] e Irene do Carmo [1048]**; o menino **Adão [1308]** e a menina **Eva [1641]** de **Laurindo Marcelino [677] e Maria do Carmo [1306]**.

Em busca de uma explicação, recorri a Dona Tereza que contou que quando uma mulher sofre abortos ou são frequentes os natimortos, ela, o marido ou alguém da família podem fazer uma promessa de batizar um casal de filhos como Adão e Eva. De volta aos dados de parentesco, localizei entre 1888 e 1940 nove meninas batizadas Eva e quatro meninos batizados Adão. Em quatro dos casos, são irmãos (ou seja, todos os meninos de nome Adão tem uma irmã de nome Eva). Também há cinco meninas de nome Eva diante as quais não foi possível encontrar um irmão Adão entre 1888 e 1940 (ou porque não existia, ou porque não foi possível compreender a grafia da época, ou porque o Adão pode ter nascido antes ou depois do recorte temporal).

Tomemos o casal **Fernando do Carmo [394] e Benedita Maria Verônica [395]**, que teve seu menino **Adão [437]** em 16/05/1903, batizado por **José Antônio do Carmo [1511] e Rosália do Carmo [263]**; e sete anos mais tarde, batizam sua filha **Eva [396]**, nascida em 09/05/1910, tendo como padrinhos **Inácio Antônio [61] e Maria Augusta Rodrigues [90]**. O casal **Galdino Pires do Carmo [1517] e Maria do Espirito Santo [1518]** batiza o filho **Adão [1524]**, nascido em 17/07/1925, tendo como padrinhos **José Marcelino [106] e Aniceta do Carmo [110]**; e, dois anos mais tarde, a filha **Eva [1522]**, nascida em 05/01/1927, tendo como padrinhos **José Guarino [1628] e Guilhermina do Carmo [943]**.

Também os gêmeos **Adão [720] e Eva [721]** nascidos em 21/05/1928, filhos de **Joaquina Maria de Oliveira [813] e Laudelino Roque de Oliveira [719]**, tendo como padrinhos os avós **Joaquim Roque de Oliveira [718] e Simpliciana do Carmo [86]** (ele benzedor e ela parteira, que já *prensamos* antes). E, por fim, os filhos de **Maria Joana de Lima do Carmo [527] e José do**

Carmo [456]: a menina **Eva** [1081] em 13/08/1936 e em 24/04/1937 o menino **Adão** [1642], ambos batizados por batizada por **Artur Rosa de Camargo** [521] e **Laura** [371].

Diante de tantos irmãos Adão e Eva, nomeados por promessas para que “*os filhos vingassem*”, vemos que a lógica que aqui opera não é tao severa quanto aquela do pecado original, segundo a qual ambos incorreram na transgressão e provaram o fruto proibido, responsáveis pela perda da inocência e da imortalidade, levando a ‘queda’ do paraíso. Porém, aquele Adão e aquela Eva que são os pecadores da gênese se redimem aqui no Carmo quando nomeiam crianças e, com isso, fazem com que elas *vinguem*, asseguram-lhes a vida.

Vemos aqui elementos bons para pensar os ritos de nomeação tendo que, com Van Gennep (2011, p.68), é “pela nomeação [que] a criança 1º é individualizada e 2º é agregada à sociedade”. Perante prenomes e sobrenomes, *costuramos* como é pelo nomear que o povo do Carmo se constituiu, destacando a relevância da religiosidade não só pelo fato de ser o batismo um sacramento, mas pelas *redes* de proteção e de devoção que se formam. Sejam nas relações de compadrio, seja pela escolha do nome da criança, se criam outros *emaranhados*, cujas linhas vão desde a homenagem aos compadres à proximidade com santidades e/ou personagens bíblicas quando fazem das crianças seus *xarás*.

Tais praticas nominativas expandem o núcleo familiar adjacente, abrangendo outros parentes – consanguíneos ou espirituais. Pelos nomes são estabelecidos vínculos ‘extras’: de parentesco, de solidariedade, de proteção, de trocas materiais e simbólicas. Os nomes irão identificar, vincular, distinguir, compor a identidade – do indivíduo e dele diante o grupo – sendo, portanto, um elemento a partir do qual é possível inferir sobre noções de pessoa e de comunidade que ali operam: os sistemas de nomeação manifestam a coletividade e a repetição encontrada de nomes cristãos/dos avós/dos padrinhos indicam a pertença que se faz pela religiosidade.

Relevante destacar que, embora não tenha sido possível mensurar pelos assentos de batismo (pois neles não consta o sobrenome da criança), dados de campo indicam a frequência com que o sobrenome dos padrinhos é também transmitido aos seus afilhados. Nesse sentido também estão os segundos nomes e os sobrenomes, sobretudo no caso da *parentela do Carmo*, recoberta pelo nome da *mãe* Nossa Senhora do Carmo e muitas vezes passados às crianças amadrinhadas ou apadrinhas por alguém dessa *parentela*, assinalando o pertencimento ao povo da santa.

2.7. FAMÍLIAS DE SANTOS E SANTOS DE CABEÇA: PARENTELAS E TROCAS ESPIRITUAIS

O aspecto devocional do catolicismo popular é elemento frequentemente apontado pela bibliografia, até mesmo sendo denominado como ‘santorial’ pela centralidade do culto aos santos e os poderes especiais a eles atribuídos (Camargo, 1973). Sanchis (1983) vê no catolicismo brasileiro um certo distanciamento dos dogmas da Igreja católica romana e a aproximação do culto aos santos que não necessariamente coincidem com o sacramental da igreja. Brandão (1986) assinala que a introdução do culto aos santos no Brasil ocorreu a partir de bases ibéricas, mas isso não significa que tenha havido mera transposição de características das formas de cultuar; muito pelo contrário. Queiroz (1976) indica que o culto aos santos pode ser visto de várias formas, tanto como ortodoxo, mas também associados aos elementos das religiões indígenas, cultos variados de grupos negros e também elementos do espiritismo do século XIX.

Considerando a centralidade do elemento devocional pensemos, nesse *quilt*, nas relações estabelecidas entre o *povo da santa* e as santidades. O *forro* que foi possível *refilar*²¹⁹ indica que são todos *filhos de Nossa Senhora do Carmo* (inclusive os *crentes*, que não deixam de ser filhos *Dela*) e todos são aparentados entre si. Cada uma das famílias nucleares está justaposta às demais e a um sentido ampliado de grande família que representa a própria comunidade como *irmandade*, filhos de uma mesma mãe, da *Santa-mãe*. Por laços, consanguíneos ou não, todos estão conectados a todos, conformando o *povo da santa*.

A *santa-mãe* é a própria Nossa Senhora do Carmo, que compartilha com outras santidades a responsabilidade maternal, com seus *com-padres* e *com-madres espirituais: os santos de família e os santos de cabeça*. Estes santos marcam os diversos momentos da existência dos devotos e seus principais ritos de passagem – nascimento, batismo, morte – bem como os principais momentos religiosos que marcam a vida social da comunidade – promessas, graças, milagres – estabelecendo relações de parentesco e de afinidade com os humanos. Por uma série de ocasiões ao longo da vida, as pessoas vão progressivamente estabelecendo vínculos com as santidades, compromissos que tomam a forma de atos ritualísticos ou não, religiosos ou não, mas que acabam por transfigurar-se em normas de conduta. Nesse *coser*, *entrelaçam-se* humanos e santos, direitos e deveres, criam familiaridades e intimidades entre devotos e santidades, *enovelam* famílias que tem, cada uma, um santo padroeiro, conformando as *famílias de santo*.

219 Refilar é aparar ou cortar bordas de duas margens de costura sobrepostas, no momento do acabamento, de modo a tornar a costura plana, fazendo com que as margens não fiquem visíveis na face externa do tecido (Santos, 2017).

Embora o termo *família de santo*, *casa de santo*, *santo de cabeça* nos *costurem* às formas de representação típicas das religiões de matriz afro-brasileira, aqui não há essa vinculação direta. É sabido que a religiosidade de escravizados foi ressignificada em termos cristãos, que conteúdos de ambas, em contato, tomaram determinadas expressões ritualísticas, festivas, de credo e culto (Silva, 2005), o que parte da bibliografia chama de sincretismo e que já *enfestamos* no *retalho-capítulo primeiro*.

Sigamos *riscando* pelos *bastidores das famílias de santo* no Carmo que estão pautadas, num primeiro plano, nos elementos do parentesco sagrado já *tricotado*, especialmente quanto à maternidade associada à Nossa Senhora do Carmo e, por consequência, o fato de serem todos *uma irmandade só*, dado que todos descendem *dela*. Não apenas relacionadas entre si e com Nossa Senhora do Carmo, as famílias têm uma relação direta com alguma outra santidade determinada. Dessa forma, as famílias são *de santo* e, por conseguinte, suas casas são também *casas de santo*. Nas palavras de Dona Cida (*in memoriam*): “*aqui cada família tem o seu santo*”, “*Cada família aqui da vila toma conta de um. É das famílias mesmo. E eles tomam conta da gente*”.

Cada parentela guarda um (ou mais) santos e, simultaneamente, está guardada por essa santidade. O que se reproduzia, outrora, no espaço, com as capelas que marcavam os quintais dos sítios familiares, que hoje marcam os altares e oratórios domésticos (*tricotaremos* sobre o tema no *capítulo retalho terceiro*). O santo se faz, de fato, como guia daquele grupo familiar, conformando *filiações espirituais* que fazem com que uma pessoa, desde o seu nascimento, seja consagrada a um santo determinado pela sua tradição familiar, ou seja, nascendo numa dada família, já se nasce numa *família de santo*. Noutros termos, é uma devoção/aliança que é estabelecida no momento do nascimento daquele indivíduo com uma santidade e que perdurará toda a vida desse devoto, ao longo da qual este deve dedicar louvores àquela. A santidade dará sua contrapartida, vai protegê-lo em vida e na morte, ocupará lugar na cabeceira de seu caixão e guiará sua alma até a porta do céu.

Assim os santos de família acabam fazendo parte das redes de parentesco, intermediando relações de reciprocidade, trocas, encargos e benesses. O parentesco entre as famílias vai então assentar-se no domínio do sagrado, na medida em que reproduz o parentesco entre os santos; trata-se de uma lógica da produção simbólica da família no terreno sagrado, e as relações da comunidade representam, por extensão, as relações dos santos de famílias. Essa relação ficará mais evidente no *talho* adiante, quando serão postas as relações de obrigação, contrato e promessa.

O culto de cada santo das famílias refaz, no plano do sagrado, a instituição familiar, como foco das relações entre indivíduo e sociedade e entre sociedade e cultura. A ‘posse’ de um santo determina a realização de relações sociais, econômicas, etc., entre uma família e outras famílias da comunidade.

Fiando nesse cordão, os santos de família vão acompanhando a trajetória das famílias e dos seus membros, enquanto a *santa-mãe-padroeira* Nossa Senhora do Carmo está acompanhando todos, sempre: “*Nossa Senhora do Carmo está sempre com a gente, nossa mãezinha*”. Todas essas *redes* se manifestam nas diversas *tramas* e formas de louvor: a *santa mãe* padroeira da devoção coletiva, o santo da devoção familiar, o santo da devoção individual; sem que uma forma exclua a outra. Outras nossas senhoras são também especialmente louvadas de forma coletivizada, tal o caso de Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora das Graças (as quatro cujas imagens ocupam o interior da capela, exclusivamente, junto à *santa-mãe* Nossa Senhora do Carmo).

No que diz respeito às santidades individuais ou, nos termos nativos, *santos de cabeça*, são de escolha do próprio devoto, que o faz sem deixar sua filiação primeira, de família, e a filiação maior, de Nossa Senhora do Carmo. Essa opção pode ser por voto, promessa, por afinidade e, embora a lógica que rege essa vinculação envolva o livre arbítrio do devoto, frequentemente não é ele quem escolhe, mas que *é escolhido pelo santo*, que pode se manifestar por sonhos ou por alguma situação concreta, firmando (mais) um compromisso recíproco que perdurará toda a vida. Nesses casos, em geral, o devoto lhe presta homenagens de forma mais isolada, sem prejuízo de convocar outros para tal empreita. Congregar coletivamente em torno de uma devoção individual e/ou familiar é bastante comum, sobretudo em rezas de terço e novenas, conforme *riscamos* no *retalho-capítulo primeiro*.

Nessa grande *entretela*, as *famílias de santo* mantêm suas devoções em grupo configurando *uma grande família de santo*, ou melhor, *a família da Santa-mãe, Nossa Senhora do Carmo*; que tem por base, no plano material, laços de sangue e de afinidade. Essa *genealogia sagrada* é um mecanismo de pertencimento e de legitimação do grupo, um *fio-de-prumo* de solidariedade e de socialidade que orienta a organização da comunidade. Outra vez vamos aos contratos, tendo agora como outorgantes e outorgados, simultaneamente, os devotos e os santos, contrato oneroso *sui generis* pois, para cumprimento contratual, precisam obrigatoriamente da presença e da intermediação de outros humanos.

Para *colorir essa meada*, a seguir *ponteio em volta* por dois episódios que remetem aos clássicos rituais de passagem, do nascimento e da morte, e às situações de liminaridade que lhes são características. Com Turner (2005), pensemos o limiar como o extraordinário, em oposição à estrutura do ordinário e cotidiano, típica aos dramas sociais, às situações de significativa

importância para indivíduos e grupos que marcam, sobretudo, transições da vida ou de status: com rituais de passagem que extrapolam o próprio indivíduo, impactando também as relações de outrem.

Recuemos ao papel das santidades nesses momentos, do chegar a esse mundo e o deixar, “ciclos cerimoniais pelos quais o homem passa em todas as circunstâncias graves de sua via” (Van Gennep, 2011, p. 160), dois momentos de liminaridade da sociedade e chamemos, como teorizado por Turner (2005, p.61), a noção de *communitas*, a “variável anti-estrutural”, considerando que a anti-estrutura é estabelecida a partir da estrutura, se opõe a ela ao mesmo tempo que é fundamental à sua manutenção e que, mormente, não se trata de uma “reversão estrutural”.

A liminaridade oferece um cenário propício para o desenvolvimento desses confrontos diretos, imediatos e totais das identidades humanas. (...) a liminaridade é, sem dúvida, um estado ambíguo para a estrutura social, pois inibe a satisfação social plena e dá uma medida de finitude e segurança; para muitos, ela pode ser o auge da insegurança, a estrada do caos no cosmo, da desordem na ordem, mais do que um meio de satisfações e realizações criativas inter-humanas ou trans humanas (Turner, 2005, p.63)

Pensemos que se trata de *communitas*, onde tem posição de destaque os santos, bem ali no “*betwixt and between*”, no período interfacial, “um instante de pura potencialidade em que tudo, por assim dizer, treme nas bases” (Turner, 2005, p.59-60). A seguir, não *matizarei* especialmente os ritos – no caso o batismo e o velório – o que nos interessa é a significação que as santidades ganham nessas ocasiões, o lugar ocupado por elas varia conforme nascimento ou morte, mas a função delas é essencialmente a mesma, intrincada nas relações sociais e conduzindo as ações humanas.

Na vivência do *povo da santa*, os santos não apenas se envolvem, mas participam direta e ativamente, sobretudo nesses momentos de liminaridade, nos momentos próprios ao ciclo da vida. Entendo essas ocasiões não como negações da estrutura ou de elementos da sociedade, mas como ocasiões ‘entre’ – *betwixt and between* de Turner (2005) – tendo-as pelos significados da preposição ‘entre’: como lugar intermediário, como intervalo de tempo, como algo que está no meio de múltiplas pessoas ou coisas, também como expressão de reciprocidade, de uma relação, de um acordo²²⁰. Em situações transicionais, *a meio-fio*, lá estão também as santidades, a entrosar as práticas e experiências.

220 Disponível em <https://www.dicio.com.br/entre/> acesso em 18/08/2021.

Olhemos um pouco mais para os rituais de batismo, para além da óbvia dimensão religiosa, da iniciação na religião, e também para mais além da dimensão material, da segurança ao batizando na falta dos pais. É preciso considerar outros entendimentos desse ritual e destaque, sobretudo, aquela dimensão que projeta no batismo a segurança espiritual: *o deixar de ser pagão*. Aqui, o termo não é o mesmo apresentado no *capítulo-retalho primeiro*, que distingue atividades religiosas *oficiais e pagãs*. O povo do Carmo, quando se refere ao batismo como *deixar de ser pagão*, significa dizer que a criança passa a ter proteção e segurança espiritual, que se ela morrer irá direto ao céu. *Morrer pagão* é um assunto de significativa gravidade e, para melhor compreender esse risco, olhemos à prática do batismo em casa e, novamente, a presença dos *santos da família*.

Batizar em casa é outra das formas que coloca em relação parentelas/santos, *santo da família/família do santo*. Em contraponto aos registros eclesiais de batismo, é relevante a prática que, no passado, predominava sobre o batismo oficial, diante das dificuldades para chegar até a igreja. Isso está relatado pelos mais velhos que contam que, caso desejassem casar ou batizar os filhos em qualquer outra época do ano que não fosse julho (quando os padres iam até a comunidade), deveriam deslocar-se até a sede do município, utilizando os vagões dos trens, cavalo ou, na maioria das vezes, a pé. Como lembra dona Tereza:

“A gente ia pra igreja da cidade quando batizava as criancinhas pelo meio desse matagal ali. Ia pelo calipero de pai [plantação de eucaliptos] contornava a Pedra Balão, subia, descia, e chegava lá. Com as criancinhas pequenas, no braço, no cesto, a gente ia porque tinha que batizar. E quando ia enterrar a gente fazia isso também. O defunto ia enrolado no lençol, a gente ia carregando nas costas, passava uma madeira de cada lado e ia levando pela trilha. Mas tanta gente acabou sendo enterrada por esse meio de mato, que não dava pra chegar lá. Era dia de caminhada, com defunto era mais até, com criancinha de colo também porque ia mais devagar. Se não fosse de urgência, não ia”.

Portanto, diante das dificuldades de levar a criança até a igreja e, possivelmente, também em virtude de outros impedimentos²²¹, a prática do batismo em casa foi consolidada, não apenas no Carmo, mas em diversas outras regiões. Fonseca & Brites (2003, p.05) veem como um fenômeno que “tem merecido pouca atenção dos folcloristas e menos ainda dos cientistas sociais” e o analisam como uma imagem espelhada do rito oficial:

221 Fonseca & Brites (2003) abordam outros motivos que podem ter contribuído para reforçar a prática do batismo em casa: as inúmeras restrições impostas pelos cânones da Igreja. Os padrinhos deveriam ter idade mínima (12 anos para meninas; 14, para homens em 1707; 13 anos para todos a partir de em 1915), não poderiam ser padrinhos aqueles que não fossem batizados, que vivessem ‘amasiados’ e também ‘as mulheres mal vestidas’, os ‘não casados’ e as ‘mães solteiras’.

Inverte as hierarquias usuais, trocando o ambiente formal da Igreja, onde domina a autoridade masculina, adulta e institucional, por uma lógica própria ao âmbito familiar. Ergue pessoas normalmente subordinadas – mulheres e crianças – a um lugar de destaque. (...) Também opera-se uma inversão da hierarquia homem/mulher (Fonseca & Brites, 2003, p.07).

Vejamos a forma como ocorre dentre o povo do Carmo. O ritual é realizado com a presença dos pais e padrinhos, na presença do *santo da família da criança* e sob invocação dos *santos de família dos padrinhos*. Como costuma acontecer logo nos primeiros dias de vida da criança (justamente para dar-lhe segurança espiritual, para *não morrer pagão*), quando está válido o interdito da *dieta*, segundo o qual a mãe tem de ficar 40 dias recolhida, é mais frequente que o batismo aconteça na própria casa dos pais. Após rezar o Creio em Deus Pai, seguido do Pai Nosso, Ave-Maria e Salve Rainha, a criança é colocada na frente da imagem das santidades que o rito presidem, e a madrinha diz “*batizo [nome da criança] em nome de Deus e de Nossa Senhora e em nome dos Santos aqui presentes [nome dos santos]*”. Com um galho fresco, o padrinho joga a água na criança e faz o sinal da cruz em sua testa. Essa água é transformada em benta na ocasião do próprio batismo, a partir das rezas dos presentes.

Costuma ser um rito breve, a mãe e a criança devem voltar logo ao resguardo, mas essa rapidez já é suficiente para que aquela criança fique *bem guardada*. Além dessa proteção, ficam estabelecidas teias de cumplicidades e múltiplas relações que vão perpassar a criança, os seus pais e padrinhos, os *santos da família* da criança e os *santos* de família dos padrinhos. Estão vinculados, dessa forma, os santos e as famílias e a criança acaba por ser batizada por outro santo que não é o seu ‘por nascimento’, o de sua família, mas que é da família de seus padrinhos.

Quando os padrinhos são do mesmo santo que os pais, o que não é raro ocorrer, pode ser incluída mais uma santidade, por escolha dos pais ou dos padrinhos, consagrando o santo à criança e a criança ao santo. Em acréscimo, é preciso considerar que o casal de padrinhos da criança no batismo em casa não necessariamente é o mesmo casal que batiza na igreja, abrindo então outra cadeia de relações múltiplas e complexas, que abrangem também ambos os casais de padrinhos, os pais e a criança e suas respectivas santidades.

Conforme posto por Fonseca & Brites (2003, p.12): “o batismo em casa, visto por este prisma, deixa de ser um mero complemento do rito ortodoxo e torna-se uma provocação aberta à autoridade eclesiástica”. No Carmo, contudo, não se trata de um ‘campo de batalha’ entre clero e povo que “disputam por autoridade em lidas com o divino”, pois é reconhecida a autoridade tanto dos pais e padrinhos para realizar o batismo em casa, igualmente a do padre para realizar o batismo na igreja, a relevância é idêntica e não há uma regra sobre qual ritual ocorrerá antes.

Se, no passado, dadas as circunstâncias de transporte, o batismo em casa ocorria antes do batismo na igreja, hoje em dia ele pode – e frequentemente acontece – após o batizado na igreja e não necessariamente quando a criança ainda é um recém-nascido. E isso faz com que não seja uma prática de antigamente, pois atualmente também ocorre, não só pelas permanentes barreiras burocráticas da igreja católica, mas sim pela relevância desse ato dentro o grupo²²².

Assim *ponteio* que o batismo em casa não é meramente um derivado do batismo na igreja, nem se trata de algo do passado. Batizando em casa, da mesma forma que batizando na igreja, tem-se o mesmo efeito: a *criança deixa de ser pagã*. Noutros termos, ambos os batismos têm a mesma validade. Explica Dona Maria: “*a criança tem os padrinhos de casa e os padrinhos da Igreja, às vezes é igual, às vezes não é*”, sendo que todos “*têm o mesmo valor*”, explica referindo-se tanto aos padrinhos – o de casa e o da igreja tem a mesma importância – quanto ao próprio rito: “*batismo em casa é como se fosse o batismo do padre*”. E prossegue:

“*Nós batizamos aqui em casa também, que eles trazem as crianças, mais de trezentas criancinhas eu já batizei aqui. Olha, esse Chico daqui de cima, quando ele me vê, ele pega minha mão e pede louvado. A minha irmã também batizou na igreja o Juca, irmão dele. Mas o Chico a gente batizou em casa, ele me vê e fala ‘minha madrinha, minha tia, minha avó’.*”

Vemos, portanto, que a ausência do padre nunca foi um impedimento para dar a devida proteção espiritual à criança pelo ritual do batismo, que não necessariamente precisa ser ministrado pela autoridade católica: “*batiza assim logo que nasce para não ter pesadelo, para ficar a criança guardadinha*”. Ou seja, o batismo em casa não é simplesmente um ato emergencial, que supre a falta do padre, mas tem sua importância grifada pelo fato de a criança deixar de ser pagã por meio desse ato, reconhecido como válido pelo grupo. Por consequência, fica assegurada a segurança espiritual da criança, mas esta tem também um correspondente no corpo físico: as crianças deixam de ter cólicas e dormem melhor, por exemplo.

Re-enfestando o batismo em casa em sua função primeira – a *criança deixar de ser pagã* – enfrentemos o tema que é evitado pelos interlocutores: o *morrer pagão*. Em tempos passados, é sabido que as taxas de mortalidade de recém-nascidos eram altas, o que se explica por uma série de fatores. Perante esse risco, batizados em casa e tao logo se “*a criança fosse fraquinha*”,

222 Eu mesma me tornei madrinha de uma criança, hoje uma linda moça que desde pequena afirma seu orgulho em “ser quilombolinha”: Loren, neta de dona Tereza, tataraneta de nhá Guta e do escravizado nhô Gardino, que pagou a dívida de Nossa Senhora do Carmo.

“se desse pra ver que a criança não ia vingar tinha que batizar na hora. Na hora mesmo. Era até a parteira que já batizava ali mesmo, chamava o pai e outro homem dali pra ser padrinho e já fazia reza de batismo porque não pode morrer pagão”.

Mas, questiono eu, o que acontece com quem morre pagão? A resposta vem em *credo em cruz*, ou *cruz-credo*, com votos de que *deus nos livre*. E a resposta não me é dada diretamente. Para adequado entendimento, é preciso ter em mente que o recém-nascido, como diz a expressão, acabou de nascer para este mundo; vem, portanto, de outro mundo. Por isso, tem *o corpo aberto*, expressão nativa, “*criancinha que nasce tem corpinho aberto sabe*”, me explicam, e devido a isso está suscetível a todo tipo de mal, principalmente o *quebranto*. Daí que entra o batismo em casa, como um rito de preservação e proteção, para evitar esses infortúnios típicos que afetam os bebês. É a “multivalência simbólica do batismo” que nos falou Eliade (1992, p.66-67), seus significados rituais e metafísicos: aqui, além de purificar do pecado original e garantir o reino do céu, opera *fechando o corpo*.

Mas, ainda acerca do rito batismal, estabeleceu se também um paralelo entre o Cristo e Adão. O paralelo Adão Cristo assume um lugar considerável já na teologia de S. Paulo. “Pelo batismo”, afirma Tertuliano, “o homem recupera a semelhança com Deus.” (De Bapt, V.) Para Cirilo, “o batismo não é somente purificação dos pecados e graça da adoção, mas também antitypos da Paixão de Cristo”. Também a nudez batismal encerra, ao mesmo tempo, um significado ritual e metafísico: o abandono da “antiga veste de corrupção e pecado da qual o batizado se despoja por Cristo, aquela com que Adão se cobriu depois do pecado”, mas igualmente o retorno à inocência primitiva, condição de Adão antes da queda (Eliade, 1992, p.67).

E além de ser um ritual que preserva e protege, é também um ritual de agregação, nos termos de Van Gennep (2012), dado que no batismo em casa já se outorga à criança um nome, um lugar e um santo à sua cabeça; esse santo que, caso a criança venha a falecer, a levará a porta do céu. Trataremos da morte e do papel das santidades nela no próximo *quilt*. *Feltremos* aqui que, segundo a explicação, criança que morre sem ser batizada vai pro limbo, um lugar que não é o céu, nem a terra, nem o inferno, também não o purgatório. Esse entendimento – que segue operante – tem origem na doutrina católica, embora já tenha sido abolido pelo Vaticano desde 2007, em publicação oficial e especialmente dedicada a esse assunto²²³, onde ressaltam:

223 Disponível em https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_po.html acesso em 18/01/2022.

No estágio atual de relativismo cultural e de pluralismo religioso, o número de crianças não-batizadas aumenta consideravelmente. Em tal situação, aparece mais urgente a reflexão sobre a possibilidade de salvação também para estas crianças. (...) É conhecido que o ensinamento tradicional recorria à teoria do limbo, entendido como estado no qual as almas das crianças que morrem sem Batismo não mereciam o prêmio da visão beatífica, por causa do pecado original, mas não sofriam nenhuma punição, dado que não tinham cometido pecados pessoais. Essa teoria, elaborada por teólogos a partir da Idade Média, nunca entrou nas definições dogmáticas do Magistério, mesmo que o próprio Magistério a mencionasse no seu ensinamento até o Concílio Vaticano II.

Entretanto, embora a Igreja hoje entenda que crianças que morrem sem batismo terão sim um lugar no céu, no Carmo as crianças que morrem sem batismo ainda vão para o limbo. E o que é o limbo senão o limiar: do latim *limbus*, que significa borda ou margem, na língua portuguesa a palavra se originou também da expressão latina *in limbo*, que quer dizer à margem ou no limite²²⁴. Já observava Van Gennep (2012, p.133): “é lógico que as crianças ainda não agregadas à sociedade viva não possam ser categorizadas no outro [o mundo de além tumulo]. Assim, as crianças mortas antes do batismo católico permanecem eternamente em seu período de margem, o limbo”. O batismo, nessa lógica, opera tirando as crianças recém-saídas do útero materno dessa situação marginal, quando feito segundo as diretrizes postas pela doutrina cristã e diante uma autoridade católica.

No Carmo, nos batismos que acontecem em casa são as imagens dos santos que fazem as vias do padre, quando as santidades ‘assumem’ a responsabilidade perante a alma daquelas crianças: “ao lado deste mundo complexo dos vivos existe o mundo anterior à vida e um outro posterior à morte” (Van Gennep, 2012, p.160). E, nesses limiares, os santos têm seus encargos, assumem tarefas que, mais uma vez, não são abnegadas. Pois, além de seguras e asseguradas, as crianças batizadas crescem em obrigação com seu santo de família, com o santo da família dos padrinhos (que passam a ser seus, pelo batismo), eventualmente a outro santo consagrado no momento e pode, ainda, agregar-se a um *santo de cabeça* ao longo da vida. Mais uma vez, as relações de parentesco/compadrio vão ao sagrado, associam famílias e santos, estes últimos entendidos também como padrinhos e responsáveis pela segurança espiritual da criança, enquanto os padrinhos humanos se responsabilizam pela segurança material.

Assim como os batismos, os velórios se manifestam como momentos relevantes para compreensão das relações entre as famílias e as santidades e, em especial, desvelam os vínculos com *santos de família e santos de cabeça* dentre o povo do Carmo. Funerais, afinal, são ocasiões de destaque para análise de ritos, sobretudo dos ritos de separação, margem e agregação conforme teorizado por Van Gennep (2011), cenário perfeito da liminaridade, “da ruptura total sem um substituto de compensação para os vínculos sociais e dos laços normativos” (Turner, 2015, p.63).

Primeiro, vejamos os cuidados com o defunto. Certos elementos desse trato hoje em dia não ocorrem mais, mas estão na memória. Dona Malvina e seu Donato lembram que quando alguém morria a primeira coisa a fazer era medir o morto, tanto para preparar o caixão sob medida quanto para costurar as roupas que o defunto levaria consigo ao túmulo. Conta dona Malvina que “os homens faziam caixão, as mulheres faziam as roupas e ajeitavam o falecido né, arrumar cabelo, unha”. E existiam os especialistas na feitura dos caixões ou, nas palavras de seu Donato, eram “os homens que entendiam de fazer caixão, de escolher a madeira certa e o jeito certo de rezar com a madeira pra não ficar muito pesado”. Ou seja, havia um determinado modo de “rezar com a madeira” o que era, segundo o interlocutor, feito no momento do entalhe. Os experts no ofício eram **nhô Dito (Benedito do Carmo, filho de Galdino e Augusta)** e **nhô Artur (Artur Rosa de Camargo, filho de Henrique e neto de Vitalino e Esmereciana)**.

Uma vez feito o caixão, era levado à casa onde seria velado, onde o falecido era preparado pelas mulheres: vestido, penteado, aparadas as unhas, arrumado o cabelo, feita a barba dos homens. O padrão, nesses *tempos de antigamente*, era o velório na residência do morto e sempre de um dia para o outro, “vigilhando certo de madrugada”, conforme recomendado. Terminado o rito de velar, o caixão era fechado e “vinha uma turma pra carregar, e tinha que ser turma grande, pra ir revezando no caminho”, conta Dona Catarina, explicando que o cortejo para o sepultamento era feito apenas por homens, as mulheres e as crianças permaneciam no Carmo, em oração, pelo defunto e por aqueles que o transportavam até o cemitério.

O traslado do caixão até o cemitério, cerca de 25 quilômetros por trilha, não era algo fácil, lembra seu Donato das rezas e recursos que usavam para o defunto ficasse mais leve: “fazia a reza de arruda, jogava a água benzida com arcanjo, é uma erva, e que nem um copo de leite”. Também contava seu Virmilino (in memoriam).

“Por canguera que ia, levava o defunto nas costas, e a gente que fazia o caixão ainda, ia um monte de homem, mulher não ia não. Quando passava ali naquela altura (apontando para um morro, ao longe) jogava água, porque era pesado demais, e benzia, e jogava água, e ficava leve mesmo”.

Até pouco tempo atrás, os velórios ocorriam na capela de Nossa Senhora do Carmo ou na casa do falecido. Com a conversão de alguns moradores às religiões neopentecostais, os velórios têm acontecido no espaço municipal do Cemitério da Paz. Pude presenciar as três ocasiões: um velório de um católico, na capela, Seu Virmilino; de um católico, em casa, Seu Russo; de uma evangélica – antes católica – no cemitério municipal, Dona Aquilina. Nas três situações os velórios foram momentos de reunião, de encontro, coletivos por excelência para além da família a qual pertencia o falecido. Atentando às similitudes *bordando-as* ao tema desse *talho*, vejamos as *famílias de santo* e os *santos de família* velando *seus* mortos.

Velórios que ocorrem na capela de Nossa Senhora do Carmo ainda são a maioria. Nessas ocasiões, os bancos são afastados e o caixão ocupa o centro, com a imagem de Jesus crucificado ao lado e, na cabeça do caixão, o *santo de família* ou o *santo de cabeça do defunto* (ou os dois). Nos velórios em casa, a disposição do caixão, das imagens de santo e de Jesus crucificado (ou apenas do crucifixo) é análoga. Quando no cemitério municipal, se católicos, levam as imagens dos santos, a cruz já é disponibilizada no espaço e as santidades são arranjadas próximas à cabeceira do caixão; se a pessoa era católica e se converteu a outra religião ainda é bastante possível que algum parente próximo leve a imagem do santo de família do falecido.

Quando os velórios são nas casas, a família serve comes e bebes, frequentemente caldo, sopas, café, bolachas e lanches; quando na capela, a casa do falecido permanece aberta para mesma finalidade; quando no espaço municipal, a família do morto assegura uma mesa onde são servidos os comes e bebes. Frequentemente há um licor ou uma cachaça à disposição, do lado de fora de onde está o caixão, o que se explica pelo fato de que velar defuntos são também momentos de sociabilidade e, longe do corpo velado, são permitidas interações mais alegres. Conta Dona Cida (*in memoriam*) que tinha um *fulano* que não perdia um velório, justamente *por conta da pinguinha*.

Enquanto algum grau de descontração é permitido do lado de fora, no espaço onde está o caixão só podem ocorrer rezas, leituras de passagens da Bíblia e silêncios. Costumam ser intercalados e, frequentemente, quando alguém *puxa uma reza*, outros vem para engrossar o coro. Preferencialmente, os velórios devem ocorrer de um dia para o outro, englobando a madrugada, para que se possa fazer uma *“vigilha inteira”* ou *“vigília completa”* para o defunto. Isso é um dos elementos que pode assegurar uma *boa morte*, assunto que já já *enovelaremos*.

Quando na capela, Nossa Senhora do Carmo, a imagem da *santa-mãe* e as suas quatro *comadres* santas que ocupam o interior do recinto (Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Conceição) também velam o falecido. Nota-se a proximidade do morto com as imagens, principalmente pela figura de *seu santo* – *de*

família ou de cabeça – que fica na cabeceira do caixão para assegurar o caminho daquela alma ao céu, operando como portal entre a vida terrena e a vida eterna. Velórios tem, portanto, presença obrigatória do santo, que é próximo aos plano dos vivos, pois um dia foram vivos, e também próximos a Deus, o que os habilita a conduzir o espírito do morto até o reino dos céus, “*para fazer o caminho certinho, sem desviar*”. Destaco ainda que velórios são a única ocasião na qual a imagem de Jesus Cristo crucificado ocupa a capela, ele tem lugar na lateral esquerda do caixão.

É possível que pensemos como o próprio corpo do falecido se insere nesse fluxo: embora esteja sem vida, está ali presente, não é destituído de seu passado, muito pelo contrário, é comum lembrar das coisas boas e principalmente das engraçadas que o defunto fizera. Objetos de especial valor do falecido são postos no interior do caixão e sepultados. Contudo, o futuro da alma é incerto. Uma situação de liminaridade naquele corpo que, embora morto, ainda ocupa a transição da vida à morte, cujo caminho dependerá tanto dos atos que o falecido tivera em vida quando dos atos de seus parentes e chegados, estes que lhe assegurarão a *boa morte*.

Ou seja, o morto dependerá dos vivos em sua trajetória após desencarnar, aos quais caberão os preparativos do ritual e isso ocorre de forma coletiva, integrando familiares, vizinhos, amigos. São muitos os que, diretamente ou não, participam do evento, seja nos preparados do defunto, nas atividades da vigília, na solidariedade com os familiares, nas rezas, na canja ou na cachacinha, pelos mortos criam-se e/ou revigoram-se laços e espaços de sociabilidade entre os vivos que participam do funeral e que se unem em prol do destino daquela alma.

O período liminar é o tempo e espaço do ‘nem uma coisa nem outra’, no meio do caminho entre um contexto de significado e de ação e outro. Ele acontece quando o iniciando já não é o que era e ainda não é o que será. A característica dessa fase liminar é o surgimento de uma ambiguidade marcante, a inconsistência de significado e o aparecimento de figuras demoníacas e monstruosas liminares que representam em si mesmas essas ambiguidades e inconsistências. Como figuras ambíguas, elas intermedeiam contextos alternativos e opostos e são importante para provocar sua transformação (Turner, 2005, p.161).

O imponderável está posto: os vivos farão o possível para melhorar o resultado, aqui está guardada a importância da oração e, especialmente, do *vigilhar de madrugada para dar uma forcinha* àquela alma que enfrenta a jornada da “viagem deste mundo ao outro” e os “obstáculos materiais opostos à passagem dos mortos” (Van Gennep, 2011, p. 128). Sem embargo, ao *santo de família e/ou santo de cabeça* é atribuída a maior incumbência de conduzir o espírito do morto, de mostrar-lhe o caminho e garantir sua proteção diante às tentações desse itinerário que, segundo contam, são muitas. É nesse percurso limiar que *o dito cujo (o diabo)* manda ilusões com intuito de que a alma *desvie*, e siga ao inferno; e a caminhada do falecido segue, pelo menos por sete dias, que

é o período do luto, quando são essenciais as orações ao finado e ao seu santo, de modo a fortalecê-los perante as provocações da viagem.

No que diz respeito à morte, os ritos são mais complexos, visto que se trata não apenas de um “fenômeno natural” (a vida, ou a alma, abandonando o corpo), mas também de uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social: o defunto deve enfrentar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino *post mortem*, mas deve também ser reconhecido pela comunidade dos mortos e aceito entre eles. Para certos povos, só o sepultamento ritual confirma a morte: aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto. Além disso, a morte de uma pessoa só é reconhecida como válida depois da realização das cerimônias funerárias, ou quando a alma do defunto foi ritualmente conduzida a sua nova morada, no outro mundo, e lá foi aceita pela comunidade dos mortos (Eliade, 1992, p.89).

O luto é, portanto, relevante tanto àquele que se foi e à sua santidade quanto aos que ficam, seus familiares, é ritual de separação e de margem, nos termos de Van Gennep (2011). Hoje em dia lamenta-se que o luto não é *guardado* como deveria, como antigamente, quando eram *sete dias fechados*, quando a família *direta* do falecido ficava reclusa e distante de suas atividades laborais cotidianas, permanecendo em orações, que eram acompanhadas coletivamente. Aos compadres e comadre e outros mais chegados cabia manter a roça e dar *uma mão* à família enquanto *guardava seu luto fechado*. E não se trata de mero isolamento da família do falecido, é algo complexo pelas *redes* que *enovelam*, visíveis e não visíveis.

Essa intrincada rede entre parentelas e santidades fica bem evidenciada pelos rituais do morrer, do velório ao vigiar, do enterro ao *luto guardado*, onde se expressam relações sociais, vinculando familiares, vizinhos, chegados e santidades. Findado o luto ao finado, no sétimo dia, uma *oração forte* é feita, na residência ou na capela, que consiste em rogos e súplicas feitas diretamente a Nossa Senhora do Carmo e a Deus *nosso sinhô*, pedindo que bem receba a alma do morto no reino do céu. Dali sete dias, outra ocasião de oração forte; assim sucessivamente até que se complete 21 dias da morte. É no 21º dia que a família *deixa o luto* pois a alma de seu ente falecido concluiu sua jornada que, espera-se, tenha sido profícua, chegando ao destino em segurança, assegurada pela *sua santidade*.

Finda o ritual da margem – o luto – que serviu também para assegurar o rito da agregação do morto ao mundo dos mortos. Os momentos de *oração forte* – sete, 14 e 21 dias depois – fazem parte desse “sistema de ritos de passagem, tendo por finalidade a agregação ao mundo dos mortos” (Van Gennep, 2011, p.136) e são, outra vez, ocasiões de solidariedade e de sociabilidade.

3. SANTO DE CASA FAZ MILAGRE: OBRIGAÇÕES E RECIPROCIDADES

Fiamos os modos pelos quais as *famílias de santo* e os próprios santos se envergam nas *tramas* do parentesco, do compadrio e da vida social, em sucessões de acontecimentos multifacetados marcando, principalmente, os ritos de períodos liminares, “de passagem de um estado e status social para outro, no nascimento, na puberdade, no casamento, na morte, etc” (Turner, 2005, p.161). E, embora nessa lógica os santos *tenham* famílias que deles cuidam – em troca de cuidarem delas – a devoção não é privatizada, o que seria a tendência, justamente pelo princípio básico que rege a promessa e o resultado dela, a graça alcançada. Aqui “*santo de casa faz milagre*”, em casa e também na casa dos outros, estes últimos que dão a *linha a essa costura em cadeia*. Noutros termos, a primazia é do milagre que é feito na casa dos outros.

Passando a ferro, dobremos antes que, num plano mais imediato, a relação devoto e santo ocorre por meio das imagens. As imagens estão sempre por perto, no cotidiano da casa, reproduzidas em santinhos carregados nas bolsas e carteiras; por esses ícones os santos estão sempre a postos para que sejam acionados, e dessa forma se consolida a presença do santo na rotina do devoto. Não apenas presente, mas participativo e familiar, com vínculos de intimidade e carinho frequentemente verbalizados pelas expressões “*meu santinho*”/“*minha santinha*”, e pelos cognomes no diminutivo de algumas santidades: *São Gonçalinho, Francisquinho, Bentinho, Toninho*. Sanchis (1986) identifica o relacionamento entre devoto e santo como ‘afetivo’, que envolve identidade individual e coletiva, algo que é ‘sentimental’; uma vinculação que não se configura como superstição ou como magia, pois ela é ‘pessoal’ (DaMatta, 1986).

São *laços* além das concepções clássicas da igreja católica e das hagiografias tradicionais. Aqui os santos são como pessoas, eles têm qualidades, vontades, personalidades, além de portarem o óbvio poder divino de realizar milagres, mas isso ocorre *quando querem*. Ou seja, a graça depende do arbítrio do santo que, como uma figura humana, pode ouvir e optar se atende ou não o pedido, se resolve ou não o problema que o devoto lhe delega. Os santos não são seres abstratos, eles são capazes de agir concretamente, tem potencial de atuação no dia a dia (DaMatta, 1986), tanto que no Carmo batizam crianças, se tornam compadres e tem a missão de guiar a alma do finado até a porta do céu. Em acréscimo, “cada santo tem suas peculiaridades, alguns são mais caprichosos que outros, porém todos manifestam mudanças de humor imprevisíveis” (Queiroz, 1973, p. 60). *Rebordemos* pelos ânimos e compleições dos santos da vila do Carmo.

São Benedito é referido sempre como bravo – na verdade, como “*muito bravo*” – e tem de ser sempre o primeiro a ser louvado, caso contrário enviará castigos (se não for o primeiro a sair em procissão, por exemplo, enviará uma chuva tão forte capaz de acabar com o evento, conforme

anelado no retalho-capítulo primeiro). Com São Benedito não se brinca, mas o contrário se aplica ao São Gonçalo, ou melhor, *São Gonçalinho*, o santo festeiro, e também ao trio junino São João, Santo Antônio e São Pedro, com eles se pode *brincar*, mas dentro de determinadas regras de conduta. Cosme e Damião, igualmente, são referenciados como alegres, felizes e brincalhões, devidamente e festivamente saudados em setembro.

Há temperamentos atribuídos ao santo em geral, de modo que qualquer que seja sua imagem terá aqueles mesmos atributos. Há, contudo, personalidades específicas de determinadas imagens. É o caso de Nossa Senhora do Carmo: a mãe, única na representação iconográfica, distinta e, por isso, mais poderosa. Ela pode caminhar (tal como fizera manifestando sua vontade em permanecer na vila do Carmo, no mito de origem), pode se alegrar (no mês de julho, em suas festividades, quando sua bochecha fica rosada), pode se entristecer ou ficar brava (são diversos os relatos, eu mesma afetada por um desses dessabores da santa). As quatro outras Nossas Senhoras que ocupam o interior da capela – da Conceição, do Rosário, das Graças e Aparecida – também são caracterizadas por poderes especiais e temos ainda a Nossa Senhora das Brotas, que vem e vai regulando a chuva e a estiagem, igualmente única.

Essas Nossas Senhoras, santas e santos são o natural e o sobrenatural, o ordinário e o extraordinário, simultaneamente. Podem influir no mundo dos humanos e podem os humanos influir sobre elas, alegrando-as ou contrariando-as. Ou seja, são relações espirituais se manifestam em atos concretos e demandam atitudes e comportamentos dos devotos, acham-se nas relações sociais. Nesse sentido, também estão os gênios atribuídos às santidades, que se espelham em condutas humanas e regulam atitudes, como uma *etiqueta* a ser seguida de modo a não desagradar os santos, envolvendo o *andar certo* por parte do fiel. É, outra vez, o “poder do símbolo” que nos falou Geertz (2011, p.94), que “repousa claramente em sua abrangência, em sua produtividade ao ordenar a experiência”.

As santidades, nessa lógica, são rigorosas – e até mesmo chegam a ser vingativas – mas são justas e, se “*andou certo, dá certo*”, o santo reconhece e retribuiu. “*não pode nunca aborrecer o santo, nenhum santo que seja*”, porque santidades aborrecidas certamente enviarão algum tipo de reprimenda, que pode atingir qualquer setor da vida cotidiana e prática, para muito além da esfera da religiosidade. Sendo assim, “*melhor não pagar pra ver*”, até mesmo porque os transgressores de regras religiosas e de normas de conduta podem se tornar *encantados* ou *assombrações*, cujas *almas* não tem sossego na morte, ou podem ser assombrados por esses seres, não tendo sossego em vida. Ou seja, punição enviada pelos santos e atos dos devotos fazem parte de mesma lógica.

O mesmo se aplica a determinados eventos do calendário religioso, explicando o rigor que o marca quanto à participação. Há interditos e sanções específicos, por exemplo, à novena das almas quando se prescreve o comparecimento diário do fiel, caso contrário as almas ficarão atrás dele até o dia das almas do próximo ano. Também o São Gonçalo, se começar a dançar a volta ao terreiro, deve dançá-la até o final, ou dores nas pernas virão no dia seguinte. Isso pode ser aplicado às atividades religiosas em geral, de certa forma. Pois, no dia a dia, se negar a participar de algum evento – salvo por causa maior – soa como negar o santo homenageado.

Com efeito, os devotos participam de forma aparentemente voluntária mas não podemos olvidar que tal exercício tem conotação obrigatória, como no sistema de trocas de Mauss (2003). Similarmente, nessas redes e trocas não estão em relação apenas indivíduos, mas suas famílias, suas santidades e seus papéis de modo que, sob o manto das festas e das rezas, há encargos cujo cumprimento enseja a segurança espiritual (que impacta na segurança material) e acaba por predispor também vínculos sociais. Estamos no campo das relações contratuais, com caráter de preceito sob uma cortina de espontaneidade e da devoção.

Nesse sentido, pensemos as obrigações diante dos santos: há responsabilidades perante a *santa-mãe* e ao *santo de família*, frequentemente há compromissos com o *santo de cabeça* e eventualmente com alguma santidade a qual se recorreu por meio de promessa. Reiteradamente, há deveres de uma pessoa com quatro (ou mais) santos distintos. Não são, contudo, relações de obrigação idênticas. Podemos considerar dois modos gerais, dentro dos quais há dissemelhanças: a escala da aliança e a guisa do contrato.

No modo aliança, temos aquelas relações de devoção por parte do fiel e de proteção por parte do santo. Isso ocorre no vínculo com Nossa Senhora do Carmo, nos laços estabelecidos pelo sangue, por nascer em dada família e ser de *seu santo*, também por escolha da pessoa que pode – sem deixar os primeiros – entregar-se a guarda de mais um *santo de cabeça*. Em outras palavras, são as relações na escala da aliança que toda a gente do Carmo tem com Nossa Senhora do Carmo, em virtude do mito de origem, e das alianças que cada um tem ao nascer, no batismo ou no voto. Todos estes são vínculos duradouros, marcam a vida do fiel e seguem após sua morte: tanto no reino dos céus quanto na terra, por meio de seus familiares.

Na relação contratual, a ligação devoto e santo é temporária, dura o período compreendido pelo pacto, entre o pedido feito e a obtenção dele. Esse acordo acontece pela promessa, cujos termos são postos pelo contratante: o fiel. O que poderia parecer uma violação do princípio básico de qualquer contrato: a consensualidade, o acordo de vontades entre as partes. Mas olhando mais de perto vemos que não é uma imposição posta apenas pelo promesseiro, pois o santo também tem

assegurado seu livre arbítrio, pode atender ou não o pedido. Ou seja, o fiel faz a promessa segundo sua vontade (comunicação expressa), mas aceitá-la e realizá-la depende da vontade do santo (comunicação tácita). E a *vontade do santo*, como vimos, é componente essencial nesse *circuito*, no qual são também peças-chave as imagens, pois é com elas que se ‘firma’ o contrato e é a elas que se ‘paga’: a transcendência e a santidade ali encarnadas no objeto sagrado.

A maior parte das promessas a guisa de contrato envolve o devoto e o santo. Pagar a promessa quando atendido é ato absolutamente obrigatório. A reciprocidade é um dos termos primordiais do contrato firmado entre o devoto e o santo, desencadeada após a graça alcançada. Nestes casos, o recebimento da graça leva ao pagamento do que tenha sido prometido, o santo faz a parte dele e o devoto faz a sua, assim se chega ao final da aliança²²⁵. Rescisões contratuais, ou melhor, rescisões ‘promessais’, raramente ocorrem. É inabitual um fiel desistir do pedido que fizera ao santo. Se o faz, entende como intercessão do próprio santo e paga-lhe a promessa, talvez não a inicial, mas alguma.

Já casos de calote são duramente penalizados. Se o devoto ficar em débito com o santo as consequências são terríveis, o santo certamente enviará a devida retaliação. Ou seja, a vingança é um dos termos do contrato, ela é tanto aceita quando prevista e serve para restituir a justiça, seja qual a parte que tenha falhado diante da boa fé inicialmente acordada. Também pode o devoto coagir o santo a realizar o pedido, mas isso só se aplica a ‘causas menores’ ou relacionadas com o tempo natural. Nesses casos, a coação ocorre também através da imagem: São José e Santa Clara podem ser mantidos reféns até que o primeiro faça chover ou a segunda faça parar de chover; Santo Antônio é a vítima mais comum, quando posto de ponta cabeça ou quando é retirado o menino Jesus de seus braços, até que seja resolvida a questão amorosa.

Perante as promessas, de forma geral, na religiosidade popular, Brandão (1979) viu o que chamou de “ética da barganha” e definiu como a “religiosidade da troca”, ao passo que Chartier (1992) abreviou essa característica a um caráter utilitário. Queiroz (1958) argumentou pela relação do tipo *‘do ut des’* nas promessas, traduzido do latim como “dou a fim de receber alguma coisa em troca” ou, segundo Rosendahl (1993), um ‘toma lá da cá religioso’. Oro (2008, p.46) apontou uma

225 Há exceções que vinculam os familiares, inclusive depois da morte do promesseiro. É o caso da romaria que anualmente ocorre do Carmo à Pirapora (*a ser plissada no retalho-capítulo terceiro*): há mais de 60 anos foi feita a promessa inicial. Também de muitas das festas de São Gonçalo. Em geral, essas promessas envolveram casos de doença e cura e então costumam obrigar o promesseiro inicial, aquele que recebeu a graça e até mesmo outros membros de sua família, mesmo as próximas gerações. Seus parentes devem continuar a pagá-la, periodicamente, garantindo as boas relações com o santo e o descanso da alma do parente promesseiro inicial. Também se aplica quando alguém faz determinada promessa e falece, mesmo sem ter recebido a graça. Nesses casos, em vida ou pós morte, dá um jeito de avisar algum parente para cumpri-la; geralmente por sonhos. Há outras exceções de relações contratuais que vinculam terceiros, com ou sem o consentimento destes; é o que ocorre geralmente em casos de natimortos repetidos, alguém da família pode fazer a promessa de batismo de Adão e Eva ou de alguma outra forma de nomear específica, como antes *linhado*.

“mentalidade pragmática e direcionada para o cotidiano”, também destacando o ‘só dou se eu receber primeiro’.

A *costura* que aqui faço segue por *pontos dissentes*, distanciando as promessas das interpretações de barganha e de entendimentos voltados aos aspectos materiais e práticos. Primeiro porque a promessa feita a um santo não é um contrato unilateral, pois não cria direitos para um dos lados e deveres ao outro, como se uma parte fosse a devedora e a outra credora. Noutros termos, promessas geram contratos que são bilaterais, tanto quanto às partes quanto aos efeitos, na medida em que ambos os lados ficam vinculados. É um pacto sinalagmático, criando deveres e direitos tanto a um quanto ao outro, devoto e santo recebem vantagens e proveitos, onera-se ambos os lados comutativamente. E, em se tratando de um pacto oneroso bilateral, o princípio *do ut des* é a norma-padrão de quaisquer contratos desse tipo, seja uma promessa feita a um santo, seja um contrato de compra e venda de um imóvel.

Em outras palavras, por meio do contrato bilateral cada parte se obriga, em face da outra, a uma prestação, fazendo-o precisamente para obter a contraprestação fixada no contrato. A contraprestação é, a juízo de cada parte, o exato equivalente de sua própria prestação. Um contrato bilateral pressupõe sempre que cada um obtenha por sua prestação um equivalente (Bittar Filho, 2002, p.09).

Acrescento um ponto nessa trama a partir da análise das relações no Carmo, uma outra forma de contrato que se firma entre fiel e santo, mas nesta não se espera o santo fazer a parte dele para pagar. Um trato que não é regido pelo princípio *do ut des*, e sim pelo *facio ut des*, “faço para que me dê”, ou *facio ut facias*, “faço para que faça”. Nestes casos, o pagamento de um serviço é pago com a prestação prévia de outro serviço ou, melhor dizendo, se paga antes ao santo, como que para induzi-lo a agir em determinado sentido, atendendo ao pedido.

Esse é o caso da maior parte das novenas que não fazem parte do calendário oficial (conforme *tecemos no retalho-capítulo primeiro*). São nove dias em oração, individualmente ou em grupo, com vistas a ‘agradar’ o santo para que lhe conceda a graça. Em geral, nesses nove dias o promesseiro também cumpre algum outro tipo de ‘*preceito*’, conforme seu arbítrio. Outra diferença que é possível destacar dessas duas formas de promessa-contrato é que a que se paga depois de recebida tem caráter comutativo, há subjetivamente relações de equivalência entre a vantagem obtida e o pagamento dela, ao passo que naquelas que são pagas antes não há certeza quanto ao recebimento da dádiva, porém a incerteza não tem muito espaço diante da fé e confiança na santidade.

Façamos a laçada fiando que a promessa não é algo isolado, mas está situada em seu *circuito*, que envolve também a graça alcançada e, por conseguinte, o pagamento da promessa; este

que contém em si aspectos de sacrifício e abnegação da parte do devoto. Essa é outra característica que nos afasta dos entendimentos da barganha e do viés do utilitarismo pois pagamentos de promessas, são custosos e têm em si elementos sacrificiais. Ainda que a promessa seja ‘festar ao santo’, por exemplo nas festas a São Gonçalo, embora haja a alegria, há dispêndio por parte daquele que proporcionará a festança, especialmente quanto aos comensais e bebidas servidas. Além disso, envolve um contingente maior de pessoas para ser quitada a dívida com o santo: são necessários os tocadores de São Gonçalo e outros dispostos a dançar para o santo. Não se faz uma festa só, não se toca nem se dança sozinho.

Pensando sobre o caráter sacrificial também nos faz *alfola*²²⁶ a teorização de Mauss & Hubert (2017, p.79) acerca da função social destes atos, sacrifícios são portadores de conteúdo social, ‘funcionam’ por coisas sagradas e são coisas sociais. Na teorização dos autores são destacados os modos pelos quais os elementos do sacrifício são articulados: as pessoas – sacrificante, sacrificador – além dos espaços e lugares e dos objetos que fazem parte desse processo simbólico. *Cardemos que o sacrifício e a penitência são faces de mesma moeda das graças e dos milagres, são codependentes, e pela noção de graça alcançada podemos pontuar em cadeia a centralidade do milagre no cotidiano do povo do Carmo e, sobretudo, o potencial que tem de movimentar relações sociais.*

Seja pelo milagre, seja pelo sacrifício (entendendo que estão *enovelados*), “falamos sucessivamente de contrato, da remissão, da abnegação, das ideias relativas a alma e a imortalidade que ainda são a base da moral comum” (Mauss & Humbert, 2017, p.81). Ademais, vale o princípio da troca justa: quanto maior a dificuldade do pedido atendido, maior o serviço a ser prestado pelo devoto. Porém, é o sacrifício que se presta com felicidade, a ‘apoteose sacrificial’ que “não é outra coisa senão o renascimento da vítima” (Mauss e Hubert, 2005, p.28). Ademais, milagres não são eventos extraordinários, apesar de envolverem o que não seria usual, estão todos no cotidiano e na ordem do normal; como definiu Brandão (1986, p.131), o milagre não é a quebra, “mas a retomada da ordem natural das coisas na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo”.

O milagre, nos termos de Londoño (2000), é a estrutura de qualquer relação devocional: é a matéria-prima da devoção. O par promessa-sacrifício e graça-milagre tem importância marcada na comunidade do Carmo na medida em que essa lógica dá movimento às relações e, por consequência, acaba por controlar a tendência privatizadora das *famílias de santo*. Noutros *pano*, os santos sendo *de família* vinculam, num plano mais imediato, os membros dessa família e o santo, conforme bordamos em *quilt* anterior. Mas é por meio da promessa e da graça alcançada que as

226 Alfola é um tipo de colcha.

relações escapam desse núcleo familiar e envolvem outras famílias, e também outros santos que são de outras famílias. Uma graça alcançada leva a vínculos com a família do santo que concedeu o milagre. De forma semelhante ao pagar uma promessa a São Gonçalo que dependerá de terceiros para tocar e para dançar, pagar a promessa e *se acertar com o santo* necessitará da intermediação de outrem. Esse terceiro não possui o livre arbítrio para *negar o santo*, não é um pacto eletivo, é obrigatória a cessão do santo de casa quando ele faz milagre na casa dos outros.

Por exemplo, uma das obrigações do fiel diante de seu santo é garantir seu andor enfeitado nas procissões. Todo santo em toda procissão deve ser enfeitado, e todos eles possuem uma família responsável por tal atividade, responsável pelo respectivo andor. No entanto, a lógica da promessa/gracia alcançada se sobrepõe à lógica do santo de família e aqui temos o movimento, *a roda a fiar*. Antes da procissão são verificadas se há graças concedidas por aquelas santidades a alguém, se alguém precisa *se acertar com o santo* e enfeitar o andor e a família tradicionalmente responsável cederá o lugar àquele que pagará a promessa. Fica melhor explicado nas palavras de Dona Cida Borba (*in memoriam*):

“é assim. Eu tenho o andor do meu santo, que eu tenho que enfeitar todo ano, mas se a dona Tereza, por exemplo, tem uma promessa pra ele, ela me pede pra enfeitar. Eu sou responsável, mas eu passo pra ela, no outro ano eu enfeito, se outra pessoa não tiver promessa pro meu santo de cabeça”.

Para colorir a meada, tomemos a Grande Festa de Nossa Senhora do Carmo e sua procissão de 30 santidades, conforme analisadas no *retalho-capítulo primeiro*. As reuniões que a precedem a *epifania* servem, dentre tantas coisas, para que as pessoas e/ou famílias manifestem eventual interesse em enfeitar o andor de determinada santidade, verificam-se graças alcançadas e aqueles que deverão pagá-las. Isso é o *fluxo* pois, a cada ano, mudam os devotos que enfeitarão os andores, a cada ano acontece não só a renovação dos enfeites, mas também renovam as relações de negociação entre as famílias. Sendo assim, as procissões sempre ocorrem, no tempo e no espaço, repetidamente, mas nunca são iguais justamente em virtude das pessoas e famílias envolvidas no enfeitar e carregar dos andores, e as promessas e milagres que sustentam esse sistema.

Sendo a lógica da promessa que determina os enfeites dos andores, a cada graça obtida há um débito, que para ser quitado demanda o estabelecimento de acordo, necessariamente, com outra família, a ‘dona’ do santo. Os pactos são com os santos, mas são mediados pelas relações entre as famílias, gerando a ‘troca’ de santos e um movimento contínuo que interliga e que coloca em rede de obrigações mútuas umas famílias às outras. As promessas e os milagres movimentam relações humanos-humanos e humanos-santos, são trocas de fidelidade mútuas entre o sujeito e a divindade

e ocorrem diretamente, sem a mediação oficial da igreja e de suas autoridades (Bastide, 1971; Brandão, 1986). Mas no Carmo dependem da mediação de outros para a execução: tocadores, dançadores, cedente de santo e de andor, todos que são mediadores do pagamento, são partes das negociações que acontecem no seio da relação santo-e-devoto/promessa-e-graça.



Figura 171: responsáveis pelos enfeites dos andores, festa de Nossa Senhora do Carmo, 2012



Figura 172: responsáveis pelos enfeites dos andores, festa de Nossa Senhora do Carmo, 2012

O que se vê é uma troca recíproca entre indivíduos e santos, por meio das famílias, e entre os membros das famílias – cede-se o lugar, troca-se de santo, e no próximo ano a situação novamente muda, ou a família retorna ao seu santo, ou o passa para outro e assume outro, a depender de graças e milagres. Exemplo claro é uma rápida comparação entre as figuras acima, o cartaz da festa de Nossa Senhora do Carmo de 2010, e abaixo, o cartaz da festa de Nossa Senhora do Carmo de 2011.

Procissão Sagrado Coração de Jesus após a novena
DIA 16 DE JULHO
 Coroação de Nossa Senhora do Carmo - Missa às 17:00 hs
 Procissão às 18:00 hs - Levantamento de Mastro no pátio da Capela
 Capitão do Mastro: Gabriel de Farias Lopes
 Alferezes da Bandeira: Gabryela Fernandes Santinate

DIA 17 DE JULHO
 Haverá Santa Missa às 11:00 hs., celebrada por Dom Ercilio Turco, logo após às 14:00 hs. - Haverá Procissão

OS ANDORES SERÃO ENFEITADOS PELAS SEGUINTESS PESSOAS:

NOSSA SENHORA DO CARMO	Maria Emilia S.S. Carmo
SÃO BENEDITO	Aparecida de Araújo
NOSSA SENHORA APARECIDA	Ana Paula do Carmo
NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO	Sra. Graziela F. de Oliveira
NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO	Luciene V. C. Domingues
SÃO JOSÉ	Jose A. Nunes
SÃO JUDAS TADEU	Paulo Tadeu Domingues
SANTA EDWIGES	Roni A. do Carmo
SÃO SEBASTIÃO	Sergio Gonçalves de Jesus
SAGRADO CORAÇÃO	Maria do Carmo de Oliveira
SANTA CARMEM	Egida Moraes Ribeiro
SANTA CATARINA	Jose A. D. de Moraes
SANTA LUZIA	Marilace Santinate F. Dias

DEMAIS ATRACÕES:
 Etevíno Nogueira
 Maria Helena P. Nogueira
 Os jovens da comunidade

PARÓCUIA:
 Pe. Reginaldo

TODOS OS ANDORES DEVERÃO ESTAR ENFEITADOS ATÉ O DIA 10 DE JULHO

ORAÇÃO à Nossa Senhora do Carmo
 O bendito e impecável Virgem Maria, honra e esplendor do Carmo! Vós que dais com especial bondade para quem tras o vosso bendito escapulário, dhai para mim benignamente e cobri-me com o manto do vosso materna proteção.

Figura 173: responsáveis pelos enfeites dos andores, festa de Nossa Senhora do Carmo, 2012

Em suma, o que temos são vínculos que estão muito além do que se vê numa análise meramente ocular na procissão, por exemplo. Acompanhar apenas o cortejo de 30 andores no dia da Festa Grande de Nossa Senhora do Carmo não permite captar essa racionalidade, essa logicidade do pensamento religioso que não visível, mas é fortemente operante vinculando famílias-santos-famílias via promessas-milagres e que se faz notável na ocasião das procissões.

É o “caráter social da religião”, do qual nos ensinou Mauss (1979, p.117): “religião como sistema orgânico de ações e práticas coletivas relacionando-se com seres sagrados que reconhece”. Assim ficam fortalecidos laços comunitários, pautados na fé e no compromisso com as santidades, desde que essas santidades tenham feito a ‘parte delas’: concedido a graça-milagre, que funciona aqui como o instrumento – *a roca e o fuso* – o que faz funcionar o fluxo e o elaborado sistema de trocas humanos/santos, pelos milagres, mas um fluxo ritual que passa por outros humanos para ser concretizado.

O milagre pode ser definido como um momento necessariamente único e irrepetível de interação entre o céu e a terra, entre o divino e o natural, no qual uma intervenção sobrenatural altera e transgride as leis da natureza, fazendo que o não poderia ocorrer, de acordo com estas leis, ocorra. E se o milagre não pode repetido devido ao seu caráter extraordinário, ele pode ser ritualizado, e seus efeitos permanecem inalterados, sendo, eles próprios, dotados de uma força transcendente e milagrosa (Souza, 2013, p.107).

É um sistema de prestações e contraprestações entre indivíduos/famílias/santos que, a despeito da vinculação das famílias ao santo de casa, não tem como ser algo estático ou imutável, já que a lógica da promessa prepondera e dá a dinâmica. Aqui estamos nos pactos a guisa de contrato, que são estabelecidos com durabilidade, válidos entre o pedido e a concessão da graça. Uma vez que o acordo finda quando cada um faz sua parte, temos assegurada a transitoriedade da relação: “o fim típico do pagamento de uma dívida é a sua extinção” (Bittar Filho, 2002, p.11). O milagre assegura a deslocação, evita o controle privativo e familiar dos santos, que poderia acontecer na lógica do santo da casa/santo de família.

Dessa forma, ficam asseguradas as relações e as trocas solidárias entre as famílias, por meio das santidades, por seus dons e dádivas. Consorte (2006) apontou a constância do par santo-milagre e a impossibilidade de tratá-los em separado. Proponho aqui um tripé: santo-milagre-família, um triângulo cujos vértices podem se intercambiar, no interior do qual o par devoção-sacrifício são operantes, orientadores das condutas individuais, e as extrapolam, inferindo nas relações coletivas. Quando se firma, com um santo, dado propósito com vistas a receber determinada benesse são estabelecidas relações entre o promesseiro e a santidade, mas não somente, pois aí já está

subentendido um terceiro, o dono do santo. São geradas relações recíprocas e interdependência de obrigações e, ainda que sejam genéricas, existem desde a origem do negócio.

Enfim, na mecânica dos contratos bilaterais, a obrigação de um dos contraentes é a razão de ser da obrigação do outro; a doutrina clássica explicava esse fenômeno pela ideia de causa, ensinando que, se uma obrigação deixa de ser cumprida, a obrigação correlata a perde (Gomes, 1994, p. 71-72 apud Bittar Filho, 2002, p.08).

Contratos com santos que são pactuados através de promessas, além da bilateralidade e da geração de obrigações para ambas as partes, são carregados de onerosidade, na medida em que devoto e santo se obrigam e, no limite, obtêm proveito, mas esse ganho traz consigo a noção de eventual sacrifício que a parte deve fazer para então usufruir da coisa prometida/contratada com a santidade. Além do mais, o mecanismo opera como se houvesse um tipo de cessão de contrato, não do que foi pactuado e atendido, isso é personalíssimo, mas traz para a relação contratual um terceiro, aquele que funcionará como o canal do pagamento da promessa atendida. Esse terceiro entra na relação como se fosse também uma parte do contrato, mas não toma o lugar de ninguém nem substitui as partes, por isso não pode ser considerado um cessionário. Ele atua como condutivo do contratante originário, o que fez a promessa, ao contratado, o que proporcionou a graça, cedendo os meios para que o débito seja quitado e, com isso, o contrato executado.

A lógica que orienta as relações sociais passa, portanto, pelos santos e pelas suas respectivas capacidades de intervir na realidade, engendrando o pagamento da promessa, o sacrifício que vincula outros além do que fez a promessa inaugural. É o sinalagma em sua forma mais complexa, envolvendo o material e o intangível, o humano e a divindade, numa dependência mútua e recíproca, onde dom e contra dom são um a causa do outro e as pessoas, de parte a parte, são compelidas nessas interrelações de dívidas e dádivas. As santidades são partes dessas atividades, inseridas em contexto das relações e das interações entre indivíduos. A construção social das celebrações é, no limite, a própria construção e reconstrução social da comunidade pois, para além do visível, esses eventos religiosos são comunicáveis, comunicantes, por eles são concebidas sociabilidades, produzidas solidariedades, engendradas reciprocidades. Mas não só isso. Por crenças, promessas, milagres e sacrifícios também o grupo produz e reproduz suas pertenças.

4. FILHOS DE NOSSA SENHORA DO CARMO: O PAPEL DA RELIGIOSIDADE NO ORDENAMENTO DAS RELAÇÕES SOCIAIS

Dentre o povo do Carmo, o parentesco está assentado no plano do sagrado, tanto pela descendência de Nossa Senhora do Carmo quanto por vínculos com as demais santidades, *santos de família, de cabeça*, quando santo se tornam compadres e comadres, padrinhos e madrinhas, ou quando firmam posições de credores, devedores, cedentes e cedidos por pactos de promessa e graça alcançada. As famílias reproduzem o parentesco por meio dos santos, os santos reproduzem as relações de parentesco das famílias, num *circuito* que ocorre desde o milagre inicial do mito de origem, quando os contratantes originários firmaram o trato com a santa que segue, até o presente, vinculando as famílias entre si.

De uma relação de dívida-dádiva imemorial, que remete ao princípio da aliança estabelecida por um casal de escravizados com Nossa Senhora do Carmo e, em seguida, a um grupo que pagou uma dívida dessa mesma santa, foram firmadas posições: filhos/mãe, dona das terras/herdeiros da terra, em ordenações que contrariam a verticalidade da escravidão e as assimetrias do regime escravagista. Os laços e afinidades horizontalizados e familiarmente estabelecidos constituíram, por esse *cardar*, a identidade desse *povo da santa*, sendo a *santa-mãe* o elemento a partir do qual se operou a projeção do grupo na estrutura social: como *filhos de Nossa Senhora do Carmo*, como *irmandade de Nossa Senhora do Carmo* e como *herdeiros de Nossa Senhora do Carmo*.

Temos, portanto, a Nossa Senhora do Carmo na dimensão fundamental da ascendência do grupo e das terras, o que nos mostra uma conjunção é bastante singular: Nossa Senhora do Carmo que não se restringe a um âmbito meramente religioso ou de festividades, mas é a própria base da identidade, o diacrítico de pertença, dado sua posição de mãe de todos e dona das terras. Dessa *trama* foram construídos, ao longo do tempo, os grupos de parentesco: numa história matriarcal, de descendência monoparental focada na figura daquela Santa. São, portanto, uma irmandade só, como se autorreconhecem, com representações sociais que denotam a importância das relações de parentesco no cotidiano do grupo, na ordem do dia, no dia a dia.

O parentesco e os modos de se tornar *parente*, as estruturas familiares e os elementos simbólicos nelas contidos, produzem e reproduzem sociabilidade e solidariedade entre os humanos, perpassando pelas santidades, em relações de reciprocidade e de obrigatoriedade entre todos: indivíduos, famílias e santos, conformando um parentesco sagrado. São formadas vastas redes de solidariedade que envolvem praticamente todas as famílias e todas as santidades. Pela análise de dados casamentos, compadrio e afinidade, no nascimento, no batismo e na morte, foi possível

perquirir a relevância do parentesco e sua projeção no âmbito do sagrado, ou as formas pelas quais o sagrado está entranhado no cotidiano. Trocas matrimoniais e batismais, relações consanguíneas, de afinidade, de compadrio: vão todas ao plano do sagrado.

Pelos santos, especificamente pela lógica da promessa e dos milagres, formam-se redes de relações que, no limite, asseguram a manutenção e a reprodução do grupo social. Tal *malha* é fundamentada pela reciprocidade, nunca haverá um que só dá ou outro que só recebe. Embora a devoção possa ser circunscrita a determinada família, a obrigação assumida com qualquer santidade deverá, necessariamente, engendrar relações com outra família. As alianças que são estabelecidas com os santos, via promessa, são mediadas pelas outras famílias nesse *circuito* por onde passam os eventos religiosos e o calendário cotidiano, que *transpassei no retalho-capítulo primeiro*, em festas e celebrações que ativam e firmam, num movimento permanente, que indefinidamente reestabelece relações e obrigações sociais. Modos que vão sendo perpetuados por gerações, mantendo e mudando a cada ano, constituindo-os todos como *filhos de uma reza só*.

A religião constrói e consolida, e as famílias que participam dessa rede são tão sagradas quanto os santos a que estão relacionadas. O que se vê é a troca recíproca em relações que são caracterizadas pela fluidez, pois não há fixação ou posse intransferível do santo, a prioridade é dada pela necessidade de pagamento da promessa, que amplia o raio da reciprocidade e quebra a tendência do caráter familiar e privatizador. Assim a própria comunidade é posta em movimento, como uma irmandade, como *gente que é tudo a mesma gente*, já que aparentados entre si, pela consanguinidade ou não, em vínculos absolutamente *enovelados* que tem como ascendência a santa e a presença constante dos santos na vida ordinária, de modo que as relações humanas acabam por ser simbolicamente sacralizadas.

De milagre em milagre, de graça em graça e de promessa em promessa, as pessoas se movem, as famílias se sacodem, são encadeadas entre si, com conexões do plano do imaterial que geram ligações no plano material, conforme vemos a partir das celebrações e festividades religiosas. A dádiva e a contradádiva entre santos e humanos, em relações permanentes ou transitórias, formam um *giro* intenso que organiza o tempo, que se projeta no espaço, estrutura as relações sociais, encadeia a própria existência. Englobando humanos e seus atos, entendidos como *trabalhar e fazer para o santo*, ao mesmo tempo que se trabalha e se faz a outrem. São as famílias que tem papel fundamental nesse contexto, operando como o núcleo a partir do qual essas negociações e relações podem ocorrer, delineando as diretrizes no interior das quais o sistema simbólico se ordena e, por conseguinte, ordena a experiência.

No Carmo, a religiosidade é vivida, pelo indivíduo e pelo grupo, na devoção e nos milagres. Quem é *gente do Carmo* vive e sabe da importância dessas relações, ainda que tenham se convertido a outra religião: o vínculo familiar é mantido e, por conseguinte, com uma determinada *família de santo*. Estar vinculado a alguma *família de santo* é, portanto, um diacrítico que distingue quem é do Carmo e quem não é, perfazendo um “conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado, é o que forma um sistema religioso” (Geertz, 2011, p.95).

Nossa Senhora do Carmo, a pedra angular, opera como modelo de condutas, o que não difere das concepções bíblicas voltadas a seguir os comportamentos de Jesus. Mas no Carmo, a despeito do respeito e do poder de Jesus, é a sua mãe – na versão do Carmelo – que dá a *linha* aos procederes do dia a dia de seus *devotos-filhos-herdeiros*. Afora o respeito, há a devoção, cuja substância, nos fala Geertz (2011, p.71), é o que dá “estabilidade ao fluxo de atividade de um cristão e qualidade a sua experiência” e, por Nossa Senhora do Carmo, jornadeiam a organização temporal, territorial e social.

Do contrato-milagre original às dádivas e dívidas que marcam a trajetória da comunidade, *pontuamos* por obrigações que, a despeito da natureza personalíssima, não foram intransferíveis. Ao contrário, seguindo como num contrato por adesão, quando as cláusulas já vem predispostas, cabendo a outra parte apenas a aceitação dos termos, o vínculo originário com Nossa Senhora do Carmo seguiu *alinhando* o pertencimento coletivo e é peça fundamental na resistência do povo da santa ao longo do último século, *no miolinho das terras da santa*. Para além da capela e da imagem, é a ideia da santa-mãe que configura a estrutura central ao redor da qual é ordenada a existência.

A narrativa fundadora principia e consagra a identidade e o pertencimento, que se fundem nessa *trama* de aspectos religiosos, pelos quais circulam códigos e signos compartilhados que levam também consigo a territorialidade, “então, as ações do grupo podem ser traduzir em termo espaciais” (Halbwachs, 1990, p. 132-133). Com essa ideia *faço o fecho desse retalho-capítulo*, com *linhas de algodão*²²⁷ para firmar a reflexão do *retalho-capítulo* a seguir: como se constrói a identidade com o território e vice-versa.

227 As linhas de algodão tem como características principais a “reduzida tenacidade e alongamento, estabilidade a temperatura e bom comportamento e desempenho na costura” (Gomes et al, 2005, p.114).

1. DO PATRIMÔNIO AO MIOLINHO DA HERANÇA DE NOSSA SENHORA DO CARMO: A CONSTITUIÇÃO SOCIOCULTURAL DO TERRITÓRIO

Conforme *costurado* no *retalho-capítulo anterior*, a atual vila do Carmo foi o lugar escolhido pela santa quando se apresentou ao casal de escravizados do mito fundante e, em troca da liberdade que lhes proporcionou, foi erigida a capela para que aquela imagem fosse louvada como *mãe*, momento que os tornou *filhos de Nossa Senhora do Carmo*. Em seguida, tendo a santa uma dívida, coube aos *seus filhos* pagá-la com o trabalho empenhado em uma fazenda de café no Bananal-SP e, uma vez quitada, puderam voltar às terras de São Roque-SP e se tornam, então, os *herdeiros de Nossa Senhora do Carmo* ou, mais precisamente, os *herdeiros das terras da santa* – das quais restou apenas a área atualmente ocupada: *o miolinho das terras da santa*.

Nesse *retalho* proponho perquirir como a lógica da religiosidade operou e opera na constituição da territorialidade. Embora nunca tenha havido ali uma autoridade religiosa vinculada à Igreja Católica, conformou-se um território religioso, onde atributos do sagrado estão presentes nos arranjos espaciais, as práticas religiosas são territorializadas, perpassando a formação identitária e a memória coletiva. Estamos diante de uma significativa singularidade dessa relação territorialidade-religiosidade na conformação de um território único e étnico: terras que são simultaneamente *de pretos, filhos, devotos, herdeiros, famílias e parentelas e de santidades* e que configuram um território maior, *de Nossa Senhora do Carmo*, onde a religiosidade informa a organização territorial e marca, no espaço, os sistemas de crenças. São essas as terras que, conforme *teceremos* no *retalho-capítulo quarto*, serão também quilombolas.

Para tal *costura*, o *molde-base* é a própria *terra da santa*, de agora e de outrora, que nos permitirá *pontuar* os complexos processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização que, mais uma vez, envolvem humanos e santidades: expropriados todos, mas *unidos em torno da fé no miolinho das terras da santa*. Fazemos de *teia de ligação*²²⁸ o termo nativo supra: ser *miolo* significa ser a parte interna de alguma coisa, como um *forro*, a parte de dentro de uma *peça costurada* que serve também para torná-la mais resistente. Ao redor do *forro*, o *envolto*. Ao redor do *miolinho*, da atual vila do Carmo, as *terras da santa*, o que um dia foi uma grande fazenda da Ordem do Carmo: o nosso *rebordo*, pelo qual *pontuaremos* com método *patchwork* tendo, como *camadas de tecidos*, o próprio tempo, o espaço e seus acontecimentos.

228 Teia de ligação é uma teia secundária utilizada para criar uma ligação entre outras teias suplementares.

A Vila do Carmo localiza-se em bairro homônimo no município de São Roque/SP, conformando área de 6,6 alqueires (16 hectares) que restou do território original da comunidade: a antiga Fazenda de Nossa Senhora do Carmo, que tinha extensão de 2.175 alqueires contínuos até 1919 (mais de 5 mil hectares) e que abrangia regiões dos atuais municípios de São Roque, Ibiúna, Vargem Grande Paulista e Cotia, interior paulista (figura 171).



Figura 174: projeção da antiga fazenda de Nossa Senhora do Carmo (o patrimônio das terras da santa, mais de 5 mil hectares) e a vila do Carmo atual (o miolinho das terras da santa, com 16 hectares). Google earth, elaboração da autora.

A antiga fazenda da Ordem do Carmo (*o patrimônio da santa*) será nosso *molde*, por ela já *deitamos costuras nos retalhos-capítulos anteriores e a alinhavaremos em ponto zigue-zague* nessa seção. Mas por ora foquemos no *acolchoado* atual: o vilarejo (*o miolinho das terras da santa*) (figura 172) e, *em ponto alto*, siga a *coser* de modo a aproximar a leitora e o leitor ao campo.



Figura 175: o miolinho das terras da santa, a atual vila do Carmo a redor da capela. Google earth, elaboração da autora.

De carro, é possível chegar à Vila do Carmo por quatro vias principais: a partir da Rodovia Raposo Tavares podemos seguir pela Estrada do Caetê ou pela Estrada do Vinho (ambas no município de São Roque), a partir da Rodovia Bunjiro Nakao podemos ir pela Estrada do Carmo (município de Vargem Grande Paulista) ou pela Estrada do km 60 (município de Ibiúna) (figura 173). Quando essa pesquisa se iniciou, nenhum dos acessos era pavimentado. A Estrada do Caetê e a Estrada do 60 ainda hoje não o são. No decurso desse estudo, vi o asfalto chegar à Estrada do Carmo e à Estrada do Vinho, em obras empenhadas pela Prefeitura de São Roque no contexto de projetos voltados ao turismo.

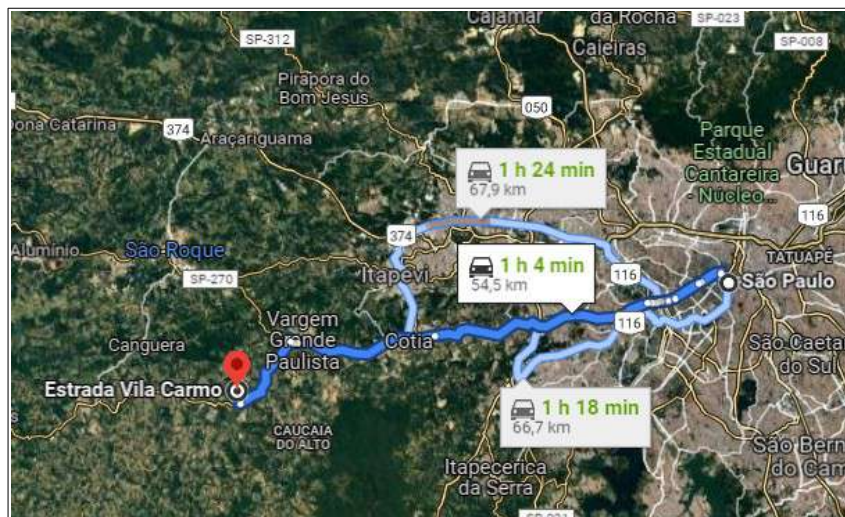


Figura 176: rotas para a vila do Carmo, fonte: google maps

Vamos seguir pelo caminho que percorri com mais frequência ao longo desses anos. Partindo de carro da USP, são 45 quilômetros pela Rodovia Raposo Tavares sentido interior, quando adentramos na Rodovia Bunjiro Nakao, em direção a Ibiúna/Piedade, por mais cerca de 10 quilômetros, dela passamos à Estrada do Carmo, já município de São Roque, pela qual seguimos cerca de 20 km. Pelo caminho, vemos placas indicando a “Rota do Vinho” e a “Casa Grande do Carmo”, construção tombada pela municipalidade (figuras 174, 175 e 176)²²⁹.

²²⁹ A Casa Grande se trata de uma construção histórica tombada pela prefeitura de São Roque/SP, junto com uma suposta senzala. Essa área, embora próxima à Vila do Carmo, não faz parte da antiga fazenda da Ordem do Carmo. Ali era sede da Fazenda Icarai, da família Xavier de Lima, onde muitos antepassados dos atuais moradores trabalharam.



Figura 177: sinalização estrada do Carmo, com indicação de Estância Turística. Campo, 2014.

Seguimos por uma estrada estreita e cheia de curvas. Quando um vale e um pico despontam no horizonte, uma reta na pista, um grande lago à direita e, em uma encruzilhada, vamos à esquerda, passando num pequeno viaduto por cima de uma ferrovia. Chegamos a uma bifurcação: à direita adentra-se à Vila do Carmo; à esquerda, a poucos metros, uma das entradas de prestadores de serviços de um luxuoso condomínio. A distância geográfica que os separa é muito pequena, a distância social enorme. O povo do Carmo, grande parte empregado pelos condôminos é, por vezes, acompanhado por vigilantes até a residência onde estão indo trabalhar neste residencial que ocupa significativa parte do território tradicional e recebe o emblemático nome de “*Patrimônio do Carmo*”. Retornaremos ao condomínio, por ora devemos virar a esquerda, na rua que leva o nome da *padroeira-mãe*, Nossa Senhora do Carmo (figura 178).

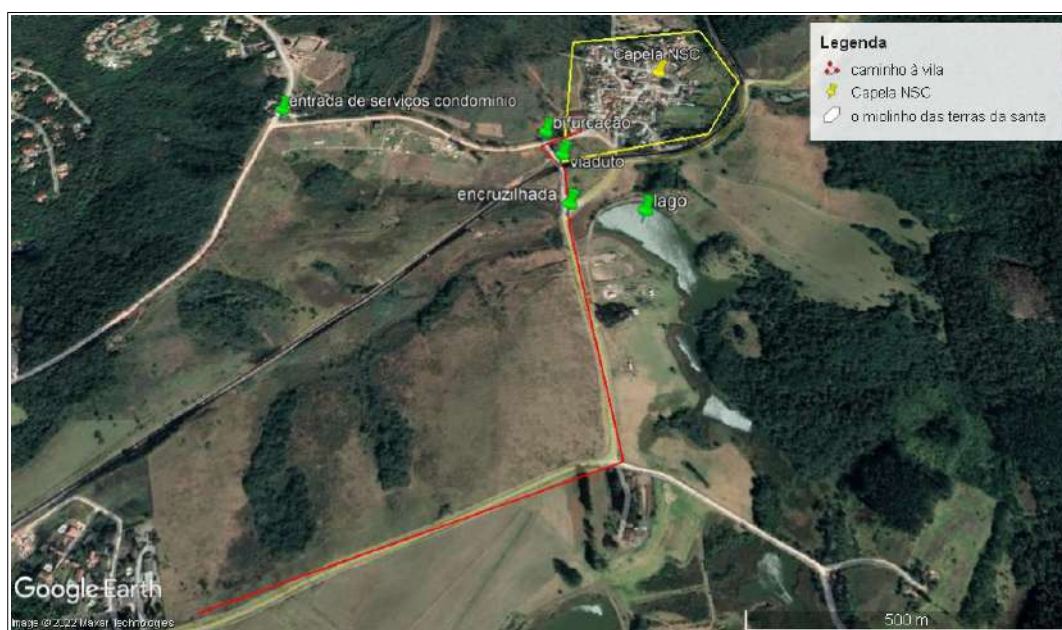


Figura 178: caminho para a vila do Carmo, google earth.

Descendo pela rua da padroeira, à esquerda, passamos pelo complexo escolar municipal, apenas para ensino infantil e fundamental: a CEMEI Bairro do Carmo e a EMEF Rabindranath Tagore, respectivamente criadas em 2001 e 2002 (figura 178). Não há ensino médio e os poucos que continuam os estudos devem fazê-lo fora da vila, frequentemente na cidade vizinha de Vargem Grande Paulista, por haver mais linhas de ônibus que levam a este município (15 linhas) do que ao próprio município de São Roque (apenas seis horários de ônibus diários). Até a construção da EMEF, no início dos anos 2000, só havia classes multisseriadas até a quarta série do ensino fundamental, que também já funcionou no pátio da capela e depois num imóvel improvisado. De um modo geral, o índice de escolaridade é baixo e ainda há representativo número de analfabetos.

Passando as escolas, também à esquerda, um posto de saúde municipal, que há pouco tempo passou a ofertar serviços médicos e odontológicos em alguns dias da semana. Outrora havia apenas um agente de saúde e uma enfermeira em dias intercalados. Os primeiros atendimentos de saúde que o povo do Carmo recebeu foram através de um projeto do Movimento dos Fokolares, em 1995. Falarei desse movimento por *linhas* que virão, por ora cito um estudo seu que menciona a questão da saúde na vila do Carmo quando foi iniciada a assistência por esse grupo:

Através de levantamentos empíricos e de resultados de exames médicos evidenciava-se o predomínio de doenças infectocontagiosas, especialmente de ordem respiratória, dermatológica e pulmonar. (...) A desnutrição calórica proteica presente em todos os segmentos populacionais vitimava em especial a infância (Paula, 2001, p. 29)

Vale mencionar que as áreas onde estão construídas as escolas e posto de saúde diziam terem sido doadas pelos proprietários do Condomínio Patrimônio do Carmo, como um gesto de bondade. Em acréscimo, um boato de que seria o condomínio a arcar com as despesas e impostos. Entretanto, ao verificar a veracidade desse ato, viu-se que tais áreas foram devidamente desapropriadas por decreto municipal em 2000, e pagas pela Prefeitura Municipal aos proprietários *da firma* (termo nativo pelo qual os moradores do Carmo se referem ao condomínio).

Ainda na descida à vila, passamos por uma chácara à direita, também pertencente ao condomínio, onde reside um caseiro ao qual se atribui a função de *'olheiro'*. Em uma posição estratégica, pois dali é possível ver quem entra e quem sai, este é o único acesso de veículos. No mais, a vila é circundada pelos muros do condomínio e pela linha do trem, por esta é possível o acesso a pé, mas não é recomendado dado o perigo que representa (figura 178 e figura 179). Então, forçosamente, para adentrar a vila temos de passar diante do *'olheiro da firma'*.



Figura 179: vagões de trem na ferrovia que circunda a comunidade, Carmo, 2013



Figura 180: principais pontos na vila do Carmo, google earth.

Sigamos nosso caminho pela rua principal que leva o nome da padroeira. À direita, os também recentes ginásio de esportes e posto da SABESP, este último que assiste às casas do condomínio supracitado. A maioria das casas da Vila do Carmo faz uso da água de poços e não existe sistema de saneamento básico, os dejetos vão às fossas e/ou são lançados nos cursos d'água. Também não há coleta de lixo, apenas uma grande caçamba próxima a praça central, que atende a toda a comunidade e, duas vezes por semana, é esvaziada pelo serviço municipal (figura 180). Igualmente, não há posto policial, a ronda escolar da Polícia Militar é vista em alguns dias da semana, no horário de entrada ou saída da escola e, principalmente às sextas e sábados a noite, nas já frequentes *'batidas'* policiais da PM, sobretudo em jovens do sexo masculino.

A energia elétrica chegou na Vila em na década de 1960; o primeiro telefone público foi instalado em 1985. Quando iniciei o campo, em 2008, ainda não havia sinal da telefonia móvel, tampouco acesso à internet e algumas poucas casas tinham telefone fixo. Nas últimas

administrações municipais o posto de saúde e a escola, que atendem também os bairros do entorno, tem recebido mais atenção, com projetos voltados à prospecção de recursos federais destinados às políticas públicas para comunidades quilombolas: o Programa Brasil Quilombola²³⁰ este que, embora ainda exista no papel, vem sendo inviabilizado desde o golpe de 2016 e restou inoperante no governo Bolsonaro.

Revoltemos o olhar à ferrovia. Aquela mesma que passamos em cima, pelo viaduto, na chegada. Já citada antes, pois os trilhos delimitam a vila, se trata de linha férrea que outrora fora da Sorocabana/FEPASA e transportara passageiros. Não há, atualmente, estações próximas, nem transporte de passageiros, passam apenas trens de carga, sobretudo de grãos, para o escoamento até o Porto de Santos/SP. É intenso o movimento das máquinas, e o risco que representam, sobretudo às crianças que brincam por suas margens. Não há muro, nem cerca, nada que separe a linha e suas máquinas do dia a dia dos moradores. Dentro de poucos anos será duplicada, agora sob a concessão da América Latina Logística (ALL), e passarão por ali 80 máquinas por dia (uma a cada cinco minutos), a poucos metros de algumas casas que já chegam a ter rachaduras por conta do movimento dos trens, além do barulho ensurdecedor e prejudicial à saúde. Também trataremos dessa questão mais detidamente no quarto *capítulo retalho*, já que por ela *pespontaram as linhas* da emergência da identidade da comunidade remanescente de quilombo.

Isso posto, temos delimitada pelos trilhos de um lado, pelos muros do condomínio Patrimônio do Carmo de outro, uma pequena vila, com 11 ruas que não eram pavimentadas no início dessa pesquisa. Hoje são, mas as obras de asfaltamento foram iniciadas e interrompidas inúmeras vezes na última década, causando transtornos aos moradores, principalmente em dias de chuva, quando alagadas as casas ao redor do pátio da capela. As residências são numeradas, mas não há serviço de correio, os moradores devem se deslocar até o centro da cidade de São Roque para receber suas correspondências arquivadas em caixa postal.

As ruas são nomeadas com nomes de santos ou com nomes de antepassados. A via principal leva consigo a padroeira: Rua de Nossa Senhora do Carmo. Uma travessa dela leva o nome de Santa Clara, outra é a travessa do Cruzeiro. As demais ruas e vielas carregam nomes dos *antigos* (já citados nessa *colcha-tese*, sobretudo no *retalho-capítulo* anterior): **José do Carmo, Alzira do Carmo, Aniceta do Carmo, Valentino do Carmo, Pedro Marcelino, José Marcelino, Anselmo**

230 O Programa Brasil Quilombola, inicialmente vinculado ao Ministério de Desenvolvimento Agrário, MDA, implementado pela Secretaria Especial para Políticas de Promoção da Igualdade Racial, SEPPIR, consistia em “um conjunto de ações que possibilitem o desenvolvimento sustentável dos quilombolas em consonância com suas especialidades históricas e contemporâneas, garantindo direitos à titulação e a permanência na terra” (Brasil, 2005) e tinha como proposta “o enfrentamento das diferenças para que se valorizem as diversidades dos povos negros no tocante às dimensões do ecossistema, do gênero, da regulamentação fundiária, da saúde, da educação, dentre outros”.

Martinez; a exceção é a viela Dom Pierino Crispiático, cujo nome homenageia o Movimento dos Fokolares, que já já trataremos.

Desses *firos cruzados*, *aselhamos*²³¹ a atual vila do Carmo. *Rendemos uns cordões* a mais. O *miolinho das terras da santa* é a partir da capela de Nossa Senhora do Carmo, que ocupa o centro da vila. Além dela, há a Capela de Nossa Senhora Aparecida. Também às capelas é atribuída a distinção *oficial* e *pagão*, sendo a de Nossa Senhora do Carmo a *oficial* e a de Nossa Senhora Aparecida, a *pagã*. Tal como nas atividades religiosas que marcam o calendário religioso, *drapeado* no *retalho-capítulo primeiro*, não há uma hierarquia, ambas são sagradas.

Entre a capela de Nossa Senhora do Carmo e a capela de Nossa Senhora Aparecida está o *Cemitério dos Escravos*, que não se sabe se existem escravizados ali sepultados, mas o respeito e a fé independem disso (figura 181). No mais, diz dona Tereza: '*se falam que tem escravo enterrado ali, é porque tem né?*'. Nele, há um cruzeiro, nos pés do qual são deixadas imagens de santos quebradas, flores, acendem velas e fazem orações aos falecidos, conhecidos ou não. Ali ocorrem as atividades do dia de finados e se conforma uma espacialidade distinta, com elementos que serão *anelados*²³² adiante, quando *tramarmos* doutras ocasiões que bem expressam a paisagem devocional da vila do Carmo.



Figura 181: cemitério dos escravos, campo, 2012.

231 Aselha é um tipo de alça ou presilha.

232 O anelado é um efeito obtido pela criação de anéis de fios de trama

Direcionemos o coser à capela de Nossa Senhora do Carmo. Já a *bordamos* antes, é certo, mas a *costura* demanda, com frequência, que determinados *fios* sejam *repuxados* para estabilizar a *peça*. Em seu interior não há aquela tradicional imagem de Jesus crucificado que povoa a maior parte das igrejas. Nem mesmo a cruz. Somente Nossa Senhora do Carmo, *a mãe*, reina sozinha no centro do altar. Na lateral esquerda estão Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora Aparecida, na lateral direita estão Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora das Graças. À esquerda do altar, uma pequena sala onde estão os demais santos, em pequenos altares de alvenaria, enfeitados com fitas coloridas que são como uma extensão da própria santidade (figuras 182 e 183).



Figura 182: sala ao lado do altar central da capela, onde habitam os demais santos da devoção, campo, 2012.



Figura 183: sala ao lado do altar central da capela, onde habitam os demais santos da devoção, com destaque à imagem de Jesus coberta por um lençol branco, campo, 2012.

Uma imagem tradicional de Nossa Senhora do Carmo (com o menino Jesus em um braço, o escapulário noutro) que é conhecida como Santa Carmem ocupa lugar à frente e acima da capela, sua face voltada ao pátio, protegida por um vidro (figura 184). Cida Borba (*in memoriam*) comentou: “*olha ali, ela fica olhando pra vila e pra gente*”.



Figura 184: Nossa Senhora do Carmo da iconografia religiosa tradicional, ocupa lugar acima e a frente da capela, olhando para o pátio que, na ocasião da foto, era dia de festa. 2012.

Agora *alonguemos os pontos* ao interior da capela *pagã* de Nossa Senhora Aparecida: vemos um altar único, ocupado por diversos santos, lado a lado um do outro. No teto, bandeiras coloridas cruzadas, um enfeite permanente, como que emoldurando o altar (figura 185). Essa disposição foi observada nas demais capelas *pagãs* das proximidades, inseridas na área da antiga Fazenda do Carmo, mas hoje em bairros diferentes – *bordaremos* por elas também nesse *talho*.



Figura 185: interior da capela de Nossa Senhora Aparecida, Carmo, 2012

Pelo que me foi narrado pelos interlocutores, as bandeiras também já enfeitaram o interior da capela da padroeira, hoje são colocadas aos montes no pátio em dias de festa. E retornando ao

pátio, também referido pelos mais velhos como ‘*terreiro*’, é um amplo gramado e arborizado, fica a frente da capela da *santa-mãe* (figura 186).



Figura 186: pátio da capela, visto de quem olha de dentro para fora da capela, no centro o cruzeiro de baixo, campo, 2012.

De quem olha de dentro para fora da porta da capela vê a esquerda, já na esquina com o *cemitério dos escravos*, a sede da centenária banda de Santa Teresinha, corporação musical composta por *filhos da santa*, *de dentro e de fora* da vila. Seus músicos também já enfeitaram essa *colcha-tese* noutras passagens, como suas músicas enfeitam as atividades religiosas na vila (figura 187).



Figura 187: sede da banda santa teresinha, Carmo, 2012

Mais dois cruzeiros marcam as *malhas* do *miolinho das terras da santa*. Um deles fica no pátio da capela de Nossa Senhora do Carmo, ao lado dele é *arriado* o mastro da vez: julho/dezembro, Nossa Senhora do Carmo e dezembro/julho, Nossa Senhora da Conceição,

marcando os tempos, além do espaço (figura 188). Esse é o cruzeiro *de baixo*, em oposição ao outro, o cruzeiro *de cima*, localizado no ponto mais alto da vila (figura 189), onde Nossa Senhora do Carmo deve circundar na procissão que ocorre no dia da Festa Grande, no domingo posterior a 16 de julho, tudo conforme tratamos no *capítulo retalho primeiro*.



Figura 188: cruzeiro de baixo, no pátio da capela de Nossa Senhora do Carmo, campo, 2012.

Figura 189: cruzeiro de cima, campo, 2012

Numa breve *laçada*, vale *pontear* que passar por tais locais provoca determinados gestos ritualísticos nos devotos, formas de expressão corporal que denotam fé e respeito, também receios e apreensões. Os locais direcionam comportamentos, por exemplo, é recomendado que, sempre que sair da vila, dê uma passadinha na capela para pedir proteção no caminho, mesmo que nela não entre. Ao passar pelas capelas, o sinal da cruz é ato obrigatório, sendo opcional – e frequente – aqueles que levam um dos joelhos ao chão ou curvam-se em reverência. Passando pelo cemitério, são três vezes o sinal da cruz.

Além desses locais típicos de fé e de zelo, há outros que, de forma permanente ou temporária, recebem devoção ou apreensão particular. O riacho, na noite de São João, em junho. O *cemitério dos escravos*, na noite das almas, em novembro. Além dos inúmeros locais encantados, alguns constantemente enfeitados ou assombrados, outros apenas em determinado horário, dia ou período; por essa distinção se prescreve o comportamento do passante, ou seja, vai variar conforme o encantamento e o ser encantado que se apresenta. O significado é atribuído a partir da interpretação dos fatos relacionados a tais locais e aos poderes de cada um desses seres. A cobra de ouro ou a bola de fogo podem aparecer em qualquer lugar, a primeira durante o dia, a segunda

durante a noite. O saci e o curupira não tem hora nem lugar para se manifestar, não são perigosos, o saci prega peças e faz estrepolias e o curupira sempre age em proteção da natureza. Já as mulas sem cabeça e lobisomens são assombrações e, em geral, são *gente conhecida*.

O repertório dos encantados é amplo, desde seres que se transformam em pessoas, pessoas em seres, animais e não animais. Com todos esses é possível estabelecer relações, boas ou ruins, algumas que podem causar consequências graves na vida da pessoa. Não são necessariamente visíveis, mas sempre perceptíveis por um ou mais sentidos, tem o poder de levar quem se depara à outra temporalidade ou espacialidade. Alguns são também referidos como miragens ou visagens que surgem, num primeiro momento, para avisar, para induzir a pessoa a boas práticas. Nas próximas vezes podem não ser tão compreensivos e punirão o transgressor.

Também os lugares encantados variam. De pontos onde as árvores têm poderes, batendo com força seus galhos no chão, os riachos cujas águas fazem aqueles que as olham se perderem, locais típicos da mãe de ouro e alguns frequentados pela bola de fogo. Em geral, são conhecidos por todos, tem significados compartilhados, onde o tempo corre diferente e as pessoas se perdem por dias. Alguns lugares e seres são extremamente '*pesados*', remetem a terrores, casos de violência e de maldades. É o caso da casa grande, da senzala e o lago próximo – aquele espaço tombado pela municipalidade como casa grande do Carmo, mas que pertencia a Fazenda Icaraí, da família Xavier de Lima, vizinha a fazenda da Ordem do Carmo – é ali onde se escutam choros, gritos e barulhos de correntes, indicando o lugar da morte e da escravidão no sistema simbólico. Estas são almas que sofrem, que precisam de auxílio e oração, e não necessariamente causam o mal.

Os sentidos dos espaços e dos locais representam aspectos historicamente construídos e geracionalmente transmitidos, e tal valor agregado pode ser positivo ou não, sagrado ou perigoso. São as experiências vivenciadas no/do local que orientam a atribuição de significados, os processos de simbolização que irão ali operar, os atos, gestos ou palavras que mediarão as relações com o que é concreto e com o que não é. A figura a seguir sintetiza a paisagem devocional apresentada nesse *quilt* (figura 190).



Figura 190: principais pontos do cenário devocional da vila do Carmo, google earth, elaboração da autora.

Retomando a carreira, junto à capela oficial da santa-mãe há um centro comunitário, onde são realizadas aulas diversas, de bordado, costura, serigrafia, crochê, tricô; o que é produzido é vendido e é esse um importante complemento da renda de muitas das famílias. Ao lado, uma sala onde funciona o bazar, mantido por doações de roupas, calçados e utensílios domésticos em geral. Logo em seu anexo, o espaço de um mercadinho comunitário que vende produtos alimentícios e de higiene a preços mais baixos, é o *Mercado da União* (figura 191). Logo atrás há uma cozinha industrial, que serve à comunidade em dias de festa, e ali também funciona a *Escola de Pães Santa Clara*, uma padaria mantida pelas mãos de 35 mulheres, que trabalham em rodízio e diariamente produzem pães e bolos, compartilhado em cotas entre as famílias. Similarmente, um grupo de mulheres atua na fabricação de produtos de limpeza: sabão, detergente e água sanitária, do mesmo modo partilhados conforme a demanda familiar e comercializados a preços acessíveis.



Figura 191: a esquerda, centro comunitário anexo a capela, ao fundo a sede da banda santa teresinha, Carmo, 2012

Tais obras são mantidas pelo Movimento dos Fokolares/Mariápolis, em conjunto à própria comunidade, sem participação da municipalidade. O Movimento dos Fokolares nasceu no seio da igreja católica em 1942, mas hoje é qualificado como ecumênico e está presente em 180 países (Paula, 2001; Vandeleene, 2003). Chegou ao Carmo em 1977 e sua sede nacional, a Mariápolis, construída em 1972, localiza-se em Vargem Grande Paulista, alguns poucos quilômetros da vila. Suas ações têm caráter assistencial baseadas em “economia de comunhão, comunhão de bens e na destinação dos lucros das empresas ligadas a projetos e satisfação de necessidades de populações carentes” (Relatório de atividades da Mariápolis, 1993, p.163).

Junto ao povo do Carmo, a partir da década de 1980, esse movimento desenvolveu programas de combate à desnutrição infantil e atendimento à saúde, além das atividades denominadas de *‘projeto amigo’*, que envolvem o mercado e padaria comunitária, farmácia popular, projetos de promoção e assistência social, cursos profissionalizantes, etc (Relatório de atividades da Mariápolis, 1993, p.143). Um relato desse movimento, datado de 1983, é importante para compreensão do Carmo naquele momento:

A grande distância de tudo e de todos, a falta de assistência médica e de serviços públicos fizeram com que aos poucos o grupo se fechasse em si mesmo, desconfiado e temeroso diante de qualquer ajuda externa. Sofreram e foram muito explorados para ainda acreditarem na ajuda de estranhos, todo o serviço ou assistência oferecido era rejeitado (Relatório da Mariápolis, 1983, p 80).

Da década de 1980 – quando o Movimento dos Fokolares fizera o relato supracitado – ao presente a situação de confinamento territorial se manteve (e piorou). Embora o bairro seja considerado rural, devido à falta de espaço, não há nenhum tipo de plantações, cultivos e/ou árvores frutíferas, tampouco criação de animais. Mesmo a lagoa, outrora usada para lazer e para a pesca, encontra-se cercada e no meio da organização da infraestrutura de um novo empreendimento por um grupo coreano: o maior campo de golfe da América Latina, a poucos metros da Vila do Carmo, cujo projeto abrange também um grande complexo hoteleiro. Por isso, os produtos para alimentação são adquiridos por compra. Pela vila, existem alguns bares e outro mercadinho, além do comunitário, mas o acesso ao comércio se dá, principalmente, no município vizinho de Vargem Grande Paulista, devido à maior facilidade de transporte.

No mais, ao final de uma das vielas, que leva o nome da vovó Alzira do Carmo, chegamos ao campo de futebol, movimentado aos domingos com os treinos do Carmo Futebol Clube, time local que disputa campeonatos na região. Ali também as crianças empinam pipas, brincam e são dadas aulas de capoeira aos sábados. E, para fecharmos a paisagem religiosa, vemos outras duas igrejas, a Assembleia de Deus e a Congregação Cristão do Brasil. Elas são vistas quando procuradas, ficam em vielas secundárias (figura 193 e figura 194).

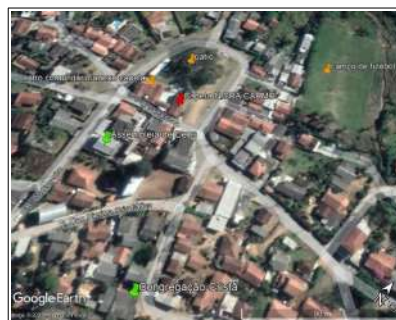


Figura 192: assembleia de deus, vila do Carmo, 2012

Figura 193: localização das igrejas na vila do Carmo, google earth, elaboração da autora

Façamos uma *bainha*, breve *dobra* na *costura*, voltemos à estrada do Carmo, não virando a esquerda na encruzilhada – na entrada da vila – sigamos como que ‘*passando direto*’ da entrada da vila, seguindo mais alguns quilômetros nessa mesma estrada. Por aí se chega à famosa Rota do Vinho de São Roque, “*a tradição de São Roque em um único lugar*”²³³, presente nos guias turísticos, destacada nos roteiros e na economia municipal, a identidade da cidade: “*São Roque, a terra do vinho*” (figura 195).



Figura 194: rota do vinho de São Roque, versão 2021.

233 <https://www.roteirodovinho.com.br/>

Ou seja, estamos em uma área de interesse econômico e turístico, onde o valor do metro quadrado acompanha o prestígio da região, hoje marcada por diversos condomínios de segunda residência (figura 196).

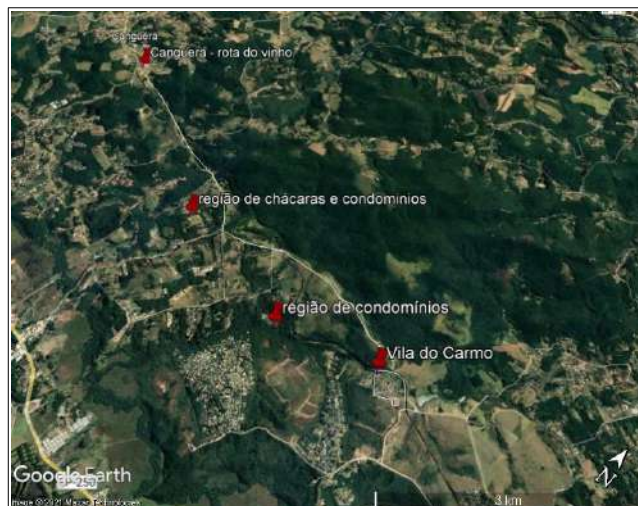


Figura 195: região da vila do Carmo, com destaque aos condomínios que circundam, google earth, elaboração da autora.

É o caso do residencial Patrimônio do Carmo, cujas obras começaram na década de 1980, construída em cima das *terras da santa* e basicamente com a mão de obra dos *filhos da santa*. Situação que ainda hoje se verifica. Apesar dessa ‘pseudo-oferta de trabalho’, nos anos 80 e 90 a pobreza acirrou na vila, que já tinha a configuração especial de hoje, 16 hectares e, à época, 500 habitantes, sendo 90% nascidos e criados no local, segundo informações da Mariápolis/Fokolares, que acrescenta:

É preciso caminhar quase duas horas a pé para chegar a um ponto de ônibus que dá acesso à cidade. Pela distância do centro da cidade e pelo difícil acesso durante 25 anos o bairro ficou isolado e esquecido pelo seu município, socialmente e politicamente. (Relatório 1993, p. 122)

É difícil encontrar trabalho na região por isso a maioria dos moradores trabalha em um condomínio fechado nas proximidades do bairro, em verdadeiras mansões. Ninguém é amparado por leis trabalhistas e assim submetem-se a atividades diárias sem remuneração justa, tornam-se quase escravos dos ricos (Relatório 1993, p. 130).

Hoje em dia, os moradores ocupam toda a área da Vila do Carmo, em uma área de 16 hectares (6,6 alqueires), conforme o reconhecimento emitido pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em 2001. Em 2009, quando realizei o primeiro censo, identificamos 651 moradores, em 172 residências (Stucchi & Ferreira, 2009). O segundo censo que findou em janeiro de 2014 já apontou mais de 800 moradores, em 212 moradias (Ferreira & Souza, 2014). Estima-se que hoje vivem no

Carmo mais de mil pessoas, é cada vez mais frequente a ocorrência de várias casas no mesmo quintal e é inevitável a impressão de que o espaço é menor. A seguir, croqui da Vila elaborado pelas moradoras que colaboram com o laudo pericial, em 2009 (figura 196).



Figura 196: croqui da vila do Carmo, campo, 2009

E, de fato, a área pode ser menor. Essa medição que indicou 16 hectares foi feita pela FCP em 2001 (figura 197) e, desde então, nenhum outro trabalho de cartografia foi realizado. De lá pra cá são duas décadas nas quais *‘muita reza foi rezada, água correu e cerca [do condomínio] andou’*. Nesse ínterim, a administração do Condomínio construiu e reconstruiu várias cercas e, segundo relatos de moradores, *“a cerca andou mais de novo”*, ou seja, mais um trato de terreno lhes era tomado a cada reforma: *“a cerca anda, vai vindo pra cá e vindo pra cá”*.



Figura 197: área reconhecida pela FCP, 2000

Eu mesma vi a *'cerca andar'*, avançando tanto sobre os quintais limítrofes que chegou a separar uma casa de sua bananeira (que ficou dentro do condomínio, fato interpretado como um recado de quem seria o *'dono do cacho de banana'*). Em meados de 2012, a cerca transformou-se em um muro: *"pelo menos o muro não anda"*, dizem. Mas o cacho de banana, que ainda era possível alcançar com a cerca, não se pode mais pegar sem pular o muro e ser acusado de *'invasor'*. O INCRA, autarquia responsável pela delimitação e demarcação do território, embora chamado desde a abertura do Procedimento Administrativo no MPF, em 1999, e da certidão da FCP, em 2001, ainda hoje, 2022, não apresentou os trabalhos referentes à medição da área e mapeamento fundiário. Esses temas serão *pontos na costura do capítulo retalho quarto*, quando adentrarmos pelos *fragmentos* da questão quilombola.

O confinamento territorial no *miolinho* atual enseja transformações profundas, para muito além do plano espacial, envolvendo e impactando em todos os âmbito da vida vivida. Para compreender as consequências dessas expropriações, seus processos de desterritorialização e de reterritorialização, é preciso olhar *um bocado* a mais as formas pelas quais se deu a territorialização, entendida aqui como um processo histórico e, mais uma vez, somos compelidos a considerar o papel da religiosidade nessa *trama*. Agora, *direitocontravesso*, vamos da ideia do miolo – a parte interna de algo que é envolto por algo – ao algo que envolve o *miolinho das terras da santa*, *enovelemos* seu contorno: vamos às cercanias que foram, um dia, o *patrimônio de Nossa Senhora do Carmo*.

Em *efeito de fundo*²³⁴ ao *miolinho das terras da santa* – a vila atual – temos as *terras da santa* propriamente ditas: a fazenda do Carmo de Sorocamirim, localizada na *freguesia* de São Roque-SP. Propriedade da Ordem do Carmo que deu origem à atual vila, formada no século XVIII a partir de duas outras áreas. Uma parte foi doação por dote, em 1727, do Padre José Machado, que “*entrou e professou nesta Religião*” (Resto Paroquial do Carmo, 1855). A outra parte foi uma doação testamentária feita por Belchior de Borba Paes, em 1736, ‘*trocando*’ aquelas terras por sessenta missas oferecidas à sua alma. Essa porção territorial teve origem em Carta de Data de Sesmaria, de 1725, na qual Dom João concede a extensão de “*legoa e meia em quadra*” (Assento nº.1 de Sesmarias, Patentes e Provisões, AESP).

Nessa *trama*, vou dar o *primeiro ponto* na formação da fazenda e, a partir daí, sigo em *ponto cruz* por *camadas de tecidos*, representadas por momentos históricos, detalhadas apartadamente em subitens de modo a não *embolar a costura*. *Camadas* que depois, ao serem unidas, formarão a *peça* e permitirão o *encadeamento* desse *retalho-capítulo* com os demais *talhos já cosidos*. É o processo de *amoldamento* da *costura* aplicado à *colcha-tese*, seguindo o que orientou Saquet (2015): é preciso analisar o território ao longo de determinado ciclo temporal, pois há inúmeros fenômenos capazes de substantivá-lo. Proponho considerarmos a dinamicidade que envolve as confrontações de territorialidade, que sempre devem ser localizadas num tempo e em relações, seja com agentes, outros territórios ou formas de apropriação. À vista disso, *ajustemos* as *terras da santa* com níveis correlatos: da territorialidade enquanto relações sociais, identidades e diferenças; como formas de apropriação, concretas e/ou simbólicas, de um espaço; como comportamentos; como práticas.

E com vistas a *remalhar* as acepções sociais do espaço a partir das ações e dinâmicas dos sujeitos, ao longo das *demãos*²³⁵ que virão *os filhos da santa* serão designados de várias formas, o que nos permitem *estruturar*²³⁶ o *emaranhado* de interesses em conflito. Aproximemo-nos aos fatos que serão postos, na maior parte desse *quilt*, diacronicamente; mas ressalto que as designações dos *filhos da santa*, em alguns casos, é sincrônica. Olhemos para os séculos XVIII, XIX, XX e por eles *feltremos* os *escravos, devotos, herdeiros, pretos, intrusos, expropriados e filhos de Nossa Senhora do Carmo*; aprazamos assim, anacronicamente, um itinerário *transpassado* pela fé e pela resistência *em nome da santa*.

234 Efeito de fundo é o efeito utilizado na base ou no fundo do tecido sobre o qual se destacam os efeitos da decoração.

235 Demão é “ato de aperfeiçoar um trabalho”. <https://dicionario.priberam.org/dem%C3%A3o> acesso em 25/08/2021.

236 Estruturar, nos termos da costura, é termo utilizado para roupas com corte e montagem certa no corpo ou que remodele o corpo com artifícios de corte (Rodrigues, 2003, p.03)

Em 1855, o Prior do Convento do Carmo em São Paulo declarou que a Fazenda da Ordem do Carmo em Sorocamirim tinha extensão de “duas mil e quinhentas braças de frente”, “para o Sertão e para o Norte” possuía a extensão de “huma legoa e um quarto”. Os limites da propriedade são descritos e delimitados por *marcos da religião*, ou seja, por cruzeiros: a oeste a *marca da religião* foi feita de *pau de arueira*; acima eram duas *as marcas da religião*, uma virada ao norte e outra ao sul, em *pau de guavirava*; também a sueste e este, duas *marcas da religião* agora em *pau de cambará* (Resto Paroquial do Carmo, 1855). Nesta ocasião, apresentam a cadeia dominial da área:

Prior Joaquim Antônio Pinto, em 10 de setembro de 1842, referencia 15 alqueires de terreno passado (...) em certidão do registro de terras de São Roque se verifica a doação do padre José Machado ao convento, no lugar denominado Sorocamirim, no ano de 1727 (...) uma certidão a favor do Convento sobre a fazenda do Carmo nos tempos coloniais, período de 1693 a 1823, certidão de divisão dessas terras a favor do Convento no ano de 1772, em certidão de avaliação das terras feita a requerimento do convento em 1772.

Nos trabalhos periciais, convertemos as antigas medidas da fazenda e chegamos a uma área aproximada de 2.138 alqueires, o que corresponde a 5.174,9 hectares ou 51.749.280 m². Consideramos a margem de erro pela imprecisão do memorial e elaboramos o laudo com base nesse valor. Ao final dos trabalhos, recebemos documentos do início do século XX relacionados às lides judiciais que envolviam a fazenda do Carmo de São Roque, nos quais havia um mapa indicando a área de 2.175,69 alqueires, ou 5.265 hectares. Já adiantado, o laudo seguiu considerando 2.138 alqueires, o que está bastante próximo do que o agrimensor definira na década de 1930.

Aqui mencionarei como 2.175 alqueires, seguindo a planta de 1932. No entanto, a exatidão da metragem, além de impossível, é dispensável. Não nos importa saber a exata dimensão da fazenda, importa saber que são as *terras da santa* essa ampla extensão de terra que hoje está, em sua maior parte, no município de São Roque/SP, porém outras parcelas nos municípios de Ibiúna/SP e Vargem Grande Paulista/SP, atingindo pequena margem do município de Cotia/SP. Em 1932, a localização é, segundo os advogados da Ordem do Carmo,

Imóvel acha-se encravado nos municípios e comarcas de Una e São Roque, distante da cidade de São Roque pela estrada de rodagem 25 quilômetros, sendo a estação da estrada de ferro mais próxima a de Canguera na Linha Mairinque-Santos, que dista do imóvel cerca de 9 quilômetros.

Em 1866, no já *talhado* momento do *arrendamento-dívida* dos escravizados da fazenda de São Roque ao Bananal, a ordem do Carmo ‘declara’ que eram 72 escravizados que viviam na “fazenda de criar e plantação no lugar denominado Sorocamirim do termo de São Roque”, tendo “casa de vivenda muito velha, em estado de ruína, com oratório velho com imagens, senzalas velhas e um pequeno paiol, terras de campos e matas baixas”. Na ocasião desse inventário, as benfeitorias existentes e a extensão territorial da fazenda, embora amplas, foram avaliadas em “sete contos de réis”. Em acréscimo, listam “três bestas velhas arriadas de cangalhas também velhas a vinte mil réis cada uma, e todas pela quantia de sessenta mil réis”.

Naquela ocasião, o bem mais valioso era representado pelo plantel de escravizados, avaliados em 27 contos e 120 mil réis, representavam 80% do valor do patrimônio. O valor médio dos escravizados era 376 mil contos de réis, porém alguns valiam mais de 1 conto de réis: são os casos de Galdino e de Higino. A soma do valor total da propriedade, consideradas as terras, as benfeitorias e os escravizados avaliados em 1866 é de 34 contos e 180 mil réis.

Essa fazenda era subordinada ao Convento de São Paulo, este que se vinculava à já *prensada* Província Carmelita Fluminense (PCF). O Prior, responsável pela administração do patrimônio, residia no convento da capital e não havia frades em número suficiente para garantir a presença religiosa em todas as propriedades. Na Fazenda do Carmo de São Roque não havia, nem convento nem religiosos, a administração era feita a partir de São Paulo e, na prática, estava sob administração dos cativos desde, pelo menos, 1785 (Stucchi & Ferreira, 2009).

A fazenda era, portanto, cuidada pelos próprios escravizados e as situações vividas ali eram peculiares, conformando uma autonomia relativa ainda no contexto do sistema escravocrata. Vimos que mantinham o controle e o manejo dessa ampla extensão de terras, estavam inseridos no mercado local, produziam para abastecer os conventos de São Paulo e de Itu/SP e também para si. Isso fica também confirmado pela indicação da existência de ‘matas baixas’ nos autos de 1866, que são também conhecidas como capoeiras e representam práticas agrícolas consolidadas, em sistema de rotação de áreas de plantio, não de culturas, com uso da coivara e do pousio, a alternância entre uso e repouso das terras para devida recuperação do solo.

Nos trabalhos periciais, a partir de levantamentos feitos nos Maços Populacionais de São Roque, localizados no Arquivo do Estado de São Paulo, chegamos a 1828 quando “39 escravos de Nossa Senhora do Carmo vivem de lavoura”; em 1835 eram “31 cativos pardos ou negros de Nossa Senhora do Carmo que vivem de lavoura na propriedade de Sorocamirim”, essa propriedade da ordem do Carmo é descrita como “huma fazenda que pode bem servir para plantar lavoura pela extensão do terreno de oito legoas”, mas que lá “somente plantão milho, feijão e algodão para o

seo ganho [dos escravizados] e do convento”. Encerrando esse documento, os relatores denotam a autonomia dos escravizados quanto à (não) declaração da quantia produzida às autoridades: “*não declarando quanto colherão ou colhem*”.

Tais práticas são o que a teoria define como protocampesinato escravo, uma forma de campesinato que vigorou durante o período colonial, com produção e comercialização de produtos pela chamada brecha agrícola e mercantil, que se constituía por atividades que evadiam ao sistema colonial, conformando uma economia independente de subsistência empenhada autonomamente pelos escravizados (Cardoso, 1987, Guimarães, 2009; Mintz, 2012). Essa temática recebe atenção significativa de pesquisas nos Estados Unidos e no Caribe, ao passo que no Brasil, a despeito da abrangência da escravidão, “há quase uma total ausência de estudos empíricos densos sobre a brecha camponesa dos escravos brasileiros” (Slenes, 1999, p. 200).

O Carmo tem muito a contribuir com tais abordagens, sobretudo quando se observa a realidade dos escravizados em perspectiva a São Roque que, à época, era um mero povoamento, com pequena produção destinada apenas ao consumo local, era uma região de acesso difícil, comércio frágil e poucos produtos de manufatura.

Um século após a fundação, São Roque não passaria de um pequeno povoado, resumindo-se a poucas casas distribuídas em duas ruas principais. Na época da elevação à vila e nos primeiros anos que se seguiram, a localidade contava com uma situação econômica das mais precárias. São Roque era um vilarejo separado do restante da província, servido por péssimos caminhos, cercado de montanhas, desprovido de indústria e com agricultura voltada apenas ao consumo local (Stucchi & Ferreira, 2009, p. 132).

Observamos que não era grande a produção do povoado são-roquense, da mesma forma que não era significativa sua população. Sabemos que, em 1820, a população de São Roque era composta por 715 indivíduos, dos quais 195 eram escravizados. Em 1825, são indicados 570 indivíduos, dos quais 120 eram escravizados. Em 1828, sabemos que eram “*39 escravos de Nossa Senhora do Carmo*”, em 1835 são mencionados “*31 cativos pardos ou negros de Nossa Senhora do Carmo*”. Aponto que os Maços Populacionais não eram realizados a partir de metodologia rigorosa, o que pode explicar as discrepâncias encontradas em anos subsequentes. Mas, ainda assim, nos é possível *plissar* que representativa parte da mão de obra escravizada estava nas *terras da santa*.

As demais fazendas da região não possuíam significativo plantel, os escravizados estavam distribuídos em áreas de pequena lavoura, eram poucos em cada uma dessas propriedades. Em *ponto extra, destaque* que esses escravizados da fazenda do Carmo não estavam isolados; ao contrário, circulavam entre as propriedades da Ordem do Carmo, levando produtos, mercadorias e recados.

Esse conjunto de espaços por onde os cativos circulavam era composto de relações estabelecidas com autoridades locais, com escravos de outras propriedades, da vila e das regiões, com homens livres de todas as classes sociais (Stucchi & Ferreira, 2009, p.128).

Devemos considerar, em conjunto à observação supra, que os modos singulares de viver dos escravizados de Nossa Senhora do Carmo se configuravam um incômodo às autoridades locais, ameaças à ‘*ordem*’ instituída. O laudo pericial analisou uma série de correspondências trocadas, cartas e ofícios entre autoridades locais e estaduais que chegaram a definir a fazenda como um “*formidável quilombo*”. A partir desse material foi possível concluir que eram mantidas práticas de aquilombar outros, de proteção aos seus iguais, aparentando segurança e soberania vividas naquela fazenda (Stucchi & Ferreira, 2009).

Embora o povoamento de São Roque date do século XVII, foi elevada à *Freguezia* em 1768, à vila em 1832 e à cidade apenas em 1864. Foi instalada em 1833 a Câmara Municipal. Coincidentemente ou não, as primeiras medidas legislativas eram destinadas a regulamentar o trânsito de escravizados – ou seja, havia um significativo trânsito de escravizados que deveria ser contido. Em 1834, leis municipais proibiam a compra de produtos da lavoura diretamente de escravizados, o que denota o comércio empenhado pelos próprios escravizados em nível local.

Eram medidas para conter a perambulação dos escravos pertencentes ao Convento do Carmo pelas ruas da vila, (...) destinavam-se a tentar aniquilar a autonomia dos cativos da Santa, que cultivavam na Fazenda Sorocamirim e comercializavam seus produtos, com ou sem a autorização do Prior, com compradores da região, participando da economia local e a preços competitivos. Ao exigir o bilhete de autorização dos senhores de escravos para o comércio de produtos de lavoura, os legisladores admitem a existência da prática ao buscar coibi-la com a edição de normas de proibição. Ora, eram os religiosos do Convento do Carmo acusados pelas autoridades de São Roque de serem proprietários ausentes, o que assegurava a autonomia dos cativos e sua participação na economia local (Stucchi & Ferreira, 2009, p.135).

Ao correlacionar os contextos dos escravizados do Carmo com o cenário regional e a dinâmica econômica local, fica evidente a autonomia por eles vivida ainda no século XVIII, que perdurou por toda a primeira metade do XIX, e vemos o temor que causavam nas autoridades locais. É o que mostra ofício do Sargento Comandante Manoel Francisco Roza datado de 1824, informando que não pudera cumprir as ordens de capturar os escravos *fugidios* Paulo e Bernardo “*por estarem os bastantemente ocultos pelos mais escravos daquela Fazenda*”. Também fica claro por um documento do inspetor de quarteirão daquela região, em 24 de março de 1836, denunciando o aquilombamento que acontecia na fazenda do Carmo, definindo-a como “*um formidável quilombo (...) fructoso de sucesso*”.

Por esta ocasião participo **Vossa Excelência que naquela Fazenda se achão acoutados alguns indivíduos forros e captivos** que tendo feito alguns roubos pelas vizinhanças e já se vão alongando até o povoado; e até os escravos da mesma fazenda respondem que ali não consentião chegar próximo quem vá destinado a fazer prisão; enquanto até naquela Fazenda se estão refugiando indivíduos que se pretendia recrutar porque estavam em muito boas circunstâncias; pelo aspecto que apresenta aquela **fazenda logo se constitui um formidável Quilombo**, bastantemente fructoso de sucesso pella aparição em que está que **não se poderão atacar com pouca gente** (in Stucchi & Ferreira, 2009, p. 117).

Foi assim que o caso dos escravizados da fazenda do Carmo de São Roque-SP chegou à mesa do governador da Província de São Paulo, em 1837. O prefeito da vila recém-instituída reportou como uma situação “de risco”, narrando que os escravizados “perambulavam livremente e sem controle pelas redondezas”, provocando “desordens, crimes e arruaças”, que a fazenda era um lugar onde negros fugitivos eram acobertados, independente da ciência do religioso que residia “comodamente” longe da propriedade e “deixava seus cativos à mercê de um feitor negro”, em seus próprios termos (Stucchi & Ferreira, 2009, p.118):

“como o Prior do Carmo, não obstante não morar nessa cidade, tendo aqui sento e tantos escravos, dirigidos por outro escravo na sua Fazenda, distante treze légoas desta Villa, subtrahidos as vistas das authoridades policiaes”.

O prefeito relata que os escravizados do Carmo “*vivem distrahidos pellas vizinhanças, em funções e divertimentos bastantemente impróprios de captivos, e por consequência (...) com liberdade para transitarem por onde querem de dia e de noite*”. Que “*naquella Fazenda existem ladrões e malfeitores*”, que “o Sargento Mor José Joaquim da Luz, que por vezes se tem queixado ao Juiz de Paz desta Villa, *faz isso que tem seus escravos fugidos, e que são patrocinados pellos da Fazenda do Carmo*”. Ou seja, aquilombavam seus pares e representavam, nas palavras do prefeito, “*circunstâncias ameaçadoras à boa hordem*”.

O cotidiano, o significado e a singularidade do universo vivenciado permitiu àqueles escravizados da Fazenda do Carmo de São Roque-SP a construção de autonomia e de diferentes estratégias de resistências, organizando-se, comercializando localmente e protegendo seus próprios pares, “*um formidável quilombo!*” ali já se fazia antes da abolição da escravatura, até mesmo antes da lei de terras de 1850, controlavam os recursos naturais, gerindo uma ampla extensão territorial. Construíram por gerações seus laços de parentesco e de cumplicidade que seguem estruturando o Carmo de hoje (conforme trabalhado no *retalho-capítulo segundo*).

Até, pelo menos, 1866 os escravizados da Fazenda do Carmo viviam sem a presença de autoridades religiosa e de qualquer tipo, viviam não como escravizados da Ordem do Carmo, mas como *filhos de Nossa Senhora do Carmo* que das *terras dela* cuidavam. Essa independência representava riscos ao ordenamento político dominante, não apenas em nível local. É preciso lembrar que em 1850 foi interrompido o tráfico internacional de escravizados, ganhava corpo o debate abolicionista e a apreensão daqueles que defendiam o regime escravocrata. Também a partir dessa década o império iniciou uma política antimonástica que levou, dentre outras consequências, ao arrendamento dos escravizados que viviam nas *terras da santa* de São Roque pela própria ordem do Carmo.

Repuxando os fios do mito de origem, um casal desses escravizados, numa das suas *capinas*, encontrou a imagem que se apresentou como Nossa Senhora do Carmo e, a partir de então, livres se tornaram. Passam, aqui, *de escravizados a filhos*. Depois, surge uma dívida que a santa teria numas terras distantes de um barão do café, *‘lá pros lados do Bananal’*. Os *pretos do Carmo* foram ao Bananal, acompanhados pela imagem de Nossa Senhora do Carmo, lá trabalharam e quitaram a dívida. Retornaram e, a título de recompensa pelos sacrifícios oferecidos, receberam as terras *Dela, de Nossa Senhora do Carmo*, que continuaram ocupando como *filhos*, e agora também na condição *de herdeiros*.

É *ponto sobressalente* que o desterro – *arrendamento-dívida* – durou cerca de vinte anos. Pelo contrato firmado entre a ordem e o barão, a vigência era entre 1866 e 1886 e o objeto era a escravização numa fazenda a centenas de quilômetros das *terras da santa* de São Roque/SP. Apesar do prolongado tempo e da enorme distância, muitos daqueles que foram pagar a *dívida da santa* retornaram, já com famílias formadas ou *no cesto*, se uniram aos que lá permaneceram e, ao contrário da maior parte maior dos libertos em 1888, eles tinham um local para viver: as *terras de Nossa Senhora do Carmo*, que agora lhes pertencia. Nessas décadas finais do século XIX, a Ordem do Carmo embora ainda fosse proprietária de um vasto patrimônio, não possuía mais quadro administrativo no Brasil. A fazenda de São Roque-SP permaneceu sob os cuidados dos *filhos de Nossa Senhora do Carmo*, agora também legítimos *herdeiros das terras da santa*.

Na primeira década do século XX, a ordem do Carmo foi recomposta administrativamente com auxílio das sedes carmelitas na Europa e passou a olhar para o patrimônio que lhe restou. No caso da Fazenda de São Roque sobrou apenas a terra, os escravizados eram livres. E, se em 1866, a fazenda do Carmo tinham pouco valor, agora aquela ampla área gradativamente será encarecida.

Naqueles anos a Ordem do Carmo, pela mesma PCF, passou a cobrar pelo uso das *terras da santa*, transformando seus ex-escravizados em ‘*arrendatários*’.

Tivemos essa informação a partir de autos judiciais do ano de 1912, são ações impetradas pela PCF contra 54 ‘*réus*’, cobrando pelo pagamento de valores de arrendamento ou a ‘força velha expoliativa’, grosso modo, o despejo. A despeito de mencionar 54 ‘*réus*’, apresentam apenas “*escrituras de arrendamento de terra em 29 de abril de 1908 entre o Convento da Ordem e Venerando do Carmo, Angelino Leite, Porfírio Dias da Silva, Jorge Silvino Peres*”. O advogado da instituição religiosa deixa claro que a presença daqueles “*pretos*” era “*permitida por meio da ocupação de pequenos lotes de terras por famílias na condição de simples locatários, sem títulos legítimos*”, num modelo de ocupação apresentado como “*lotes de terra cujas descrições não foram sempre precisas, bem como suas benfeitorias*”.

Fica reconhecida, portanto, a presença e ocupação daqueles que denomina ora como ‘*pretos*’ ora como ‘*intrusos*’, em lotes familiares e com benfeitorias. São 54 citados nominalmente, dos quais 44 foram identificados como ex-escravizados e/ou seus descendentes, aqueles *filhos de Nossa Senhora do Carmo* arrolados em 1866, pagadores da *dívida da santa*, cujos nomes *bordaram o retalho-capítulo anterior*. Mas *remendemos* que esses 54 *réus* não representavam a totalidade da ocupação, havia outros tantos moradores, parentes ou ‘*agregados*’ nas *terras da santa* e que não foram inicialmente arrolados, mas que surgem ao longo do processo judicial.

Alguns extratos de audiências judiciais que ocorreram no âmbito dessa ação foram obtidos nos trabalhos periciais, audiências nas quais os *pretos do Carmo* se fizeram presentes perante o juiz alegando que o valor da locação nunca fora firmando, enquanto a PCF argumenta que os aluguéis eram convencionados. Nessas lides, em dinheiro e em juízo, os *filhos da santa* acabam por pagar os valores que a Ordem do Carmo lhes cobrava pelo arrendamento das terras. *Puxemos* algumas dessas *linhas para firmar a costura-pesquisa*. Analisemos alguns dos ‘*réus*’ dessa audiência.

Em 22 de novembro de 1912, em audiência “*compareceram os cidadãos ANANIAS BENEDITO DO CARMO, FIRMINO ALONSO, JERÔNIMO DO CARMO, ARTUR ROSA DE CAMARGO, PORFÍRIO DIAS, HONORATA DO CARMO (viúva de FRANCISCO MENDES), JORGE SILVINO PERES, locatários da Fazenda Sorocamirim ou do Carmo, da propriedade da Província Carmelita Fluminense, e presente a mesma Província por seu advogado procurador Benedito Jorge Flaques*” [maiusculo no original]. Na ocasião, “*a quantia foi recebida pelo*

procurador advogado” e “assinaram Artur Rosa de Camargo e Firmino Alonso, assinando a voga de Ananias Benedito do Carmo, Porfírio Dias e Honorata do Carmo que não sabem escrever”.

Ananias Benedito do Carmo (ou Ananias Faustino do Carmo) [809] casado com **Gabriela Franco de Camargo [102]**. Ela nascida no Bananal em 1869, durante o *pagamento da dívida da santa, da parentela de Vitorino e Esmereciana*, casal escravizado arrolado em 1866 no contrato com o Barão de Boa Vista. Ele nascido no Carmo em 1867, filho de Deolinda, da *parentela de Isidoro e Vicência*, também arrolados nos autos de arrendamento, mas que permaneceram no Carmo enquanto os demais foram ao Bananal (figura 197). O casal teve, pelo menos, cinco filhos e hoje a sua oitava geração vive na vila do Carmo. Na audiência, Ananias e Gabriela pagam 12 mil réis pelo arrendamento da área que ocupavam.

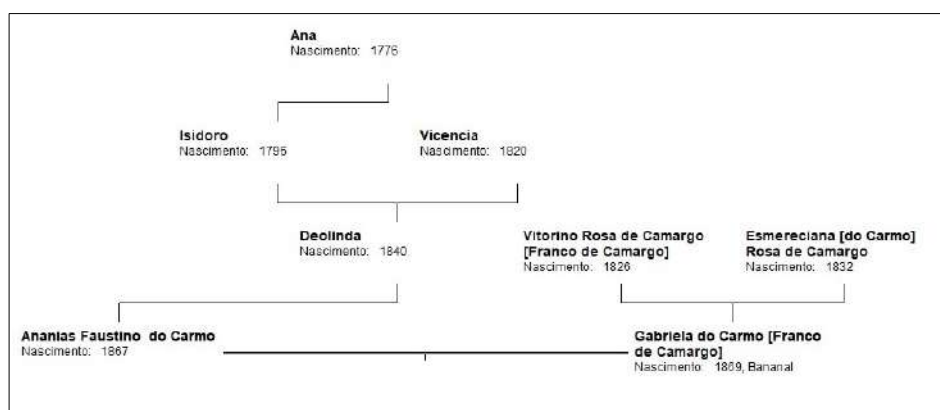


Figura 198: genealogia Ananias e Gabriela, elaboração da autora

Artur Rosa de Camargo [521], a época casado com **Maria Domingues [522]**, ambos nascidos no no Bananal-SP. Ele capelão, violeiro de São Gonçalo e fazedor de caixão, também da parentela de **Vitorino e Esmereciana**. Ela, da *parentela de Jeremias Tavares do Carmo*, que nos remete ao casal **Feliz e Delfina**, também arrolados como escravizados em 1866. O casal teve oito filhos e hoje sua sexta geração vive no Carmo (figura 198). Artur e Maria Domingues pagam, na ocasião, 12 mil réis pelo arrendamento.

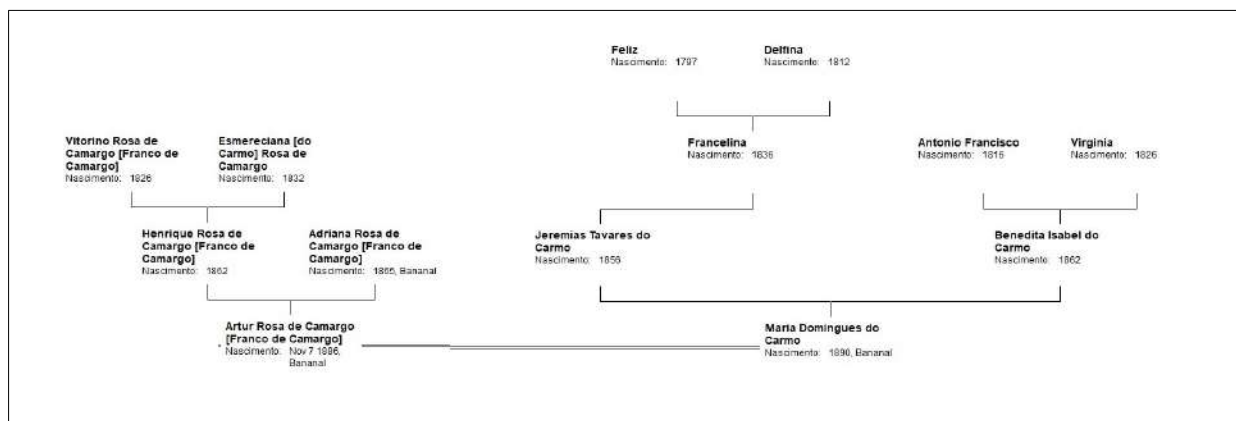


Figura 199: genealogia Artur e maria domingues, elaboração da autora

Comparecem também em audiência as irmãs de **Maria Domingues [522]**, **Edviges do Carmo [144]** e o marido **Firmino Alonso [717]** ambos nascidos no Bananal-SP, e **Honorata do Carmo [518]**, arrolada como viúva de **Francisco Mendes [528]**. Elas são da *parentela* de **Jeremias Tavares do Carmo**, que nos remete ao casal **Feliz e Delfina**. **Firmino** paga 18 mil réis pelas terras e **Honorata** paga 12 mil réis em juízo.

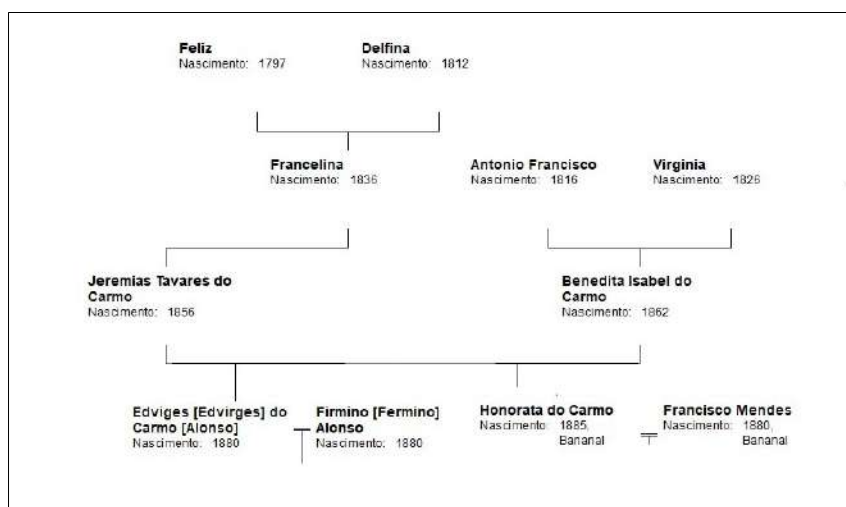


Figura 200: genealogia Edviges e Honorata do Carmo, elaboração da autora

Felicidade do Carmo [76], arrolada nos autos de 1866, cujo assento de casamento com Egino foi localizado e já *costurado* antes. Ela nascida em 1837, seu esposo (em 1912 falecido) era Egino, nascido em 1826, filho da escravizada Marcela, nascida em 1806; fica nas terras da santa de São Roque enquanto os demais seguem ao Bananal. Na audiência, Felicidade paga 10 mil réis à PCF.

Também em juízo estão **Jorge Silvino Peres [775]** casado com **Galdina Vieira da Cruz [762]**, ambos nascidos no Bananal-SP, durante o pagamento da dívida da santa, pagam 12 mil réis pelo arrendamento das terras. E **José Marcelino do Carmo [106]**, casado com **Aniceta do Carmo [110]**, ambos nascidos no Carmo, conforme certidões de batismo localizadas. Ele que descende da parentela de **Isidoro e Vicência**, ela filha de **Martinha**, neta de **Juliana** e bisneta de **Umbelina**, aquela sequência de mulheres fortes que já *bordamos* (figura 200). José Marcelino e Aniceta pagam 12 mil réis para a PCF.

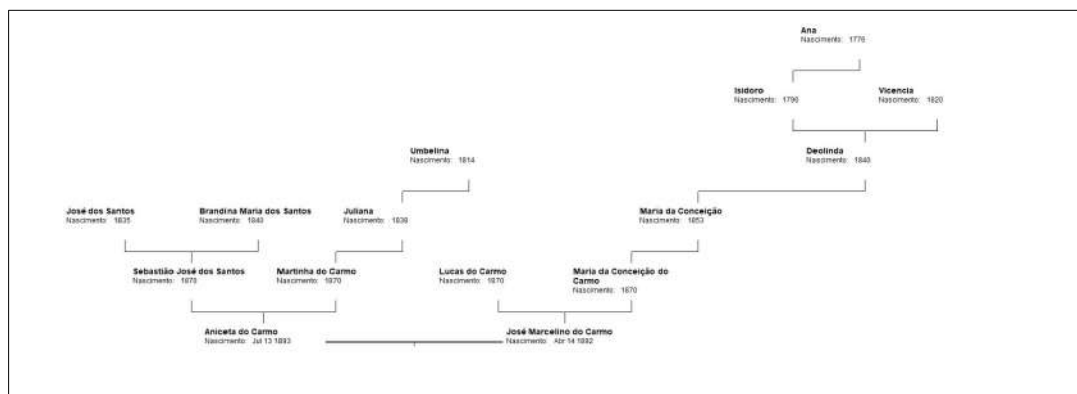


Figura 201: genealogia José. Marcelino e Aniceta do Carmo, elaboração da autora

Antônio de Lima do Carmo [125] casado com **Ana Lucrecia do Carmo [124]**, ambos nascidos no Bananal. Ela da parentela de **Isidoro e Vicência**, ele de **Vitorino e Esmereciana** (figura 201), pagam 18 mil réis na audiência. Acompanhados por **Simplicia do Carmo (ou Simpliciana) [86]**, casada com **Joaquim Roque de Oliveira [718] (Juca Bento)**, ela parteira e ele benzedor (figura 202), pagam 12 mil reis pelo arrendamento das terras.

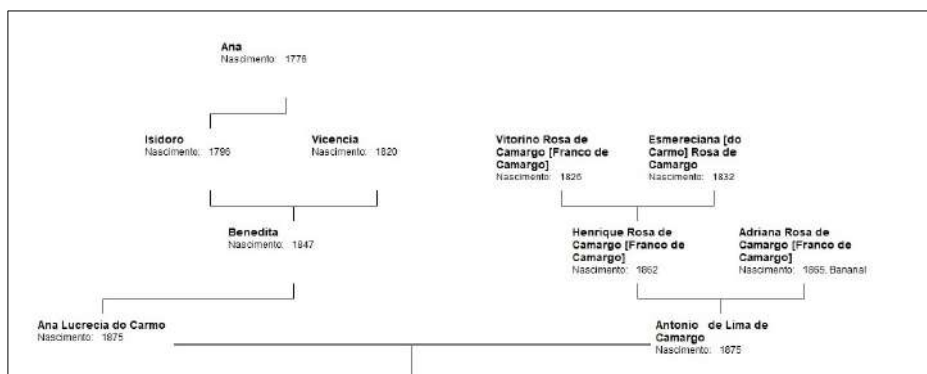


Figura 202: genealogia Antônio de lima e Ana lucrécia do Carmo, elaboração da autora



Figura 203: genealogia Simplicia e Joaquim Roque, elaboração da autora

Ainda da parentela de **Roque e Eugénia, Elias do Carmo [60]**, escravizado arrolado em 1866, com apenas 4 anos, que foi ao Bananal pagar a dívida da santa; casou-se com **Ana do Carmo [77]**, da parentela dos escravizados **Paulo e Clemencia** que permaneceram nas terras da santa durante o arrendamento (figura 203); pagam 12 mil réis à PCF. **Adão Correia dos Santos [789]**, casado com **Constância Maria do Carmo [232]**, ela nascida no Bananal, também da parentela de **Roque e Eugénia** (figura 204); pagam 12 mil réis pelas terras. Em juízo também **Feliciano da Cruz do Carmo [614]**, casado com **Faustina Isabel Tavares do Carmo [166]**, casal que também remete aos escravizados **Feliz e Delfina** (figuras 205), pagam à PCF 24 mil réis.

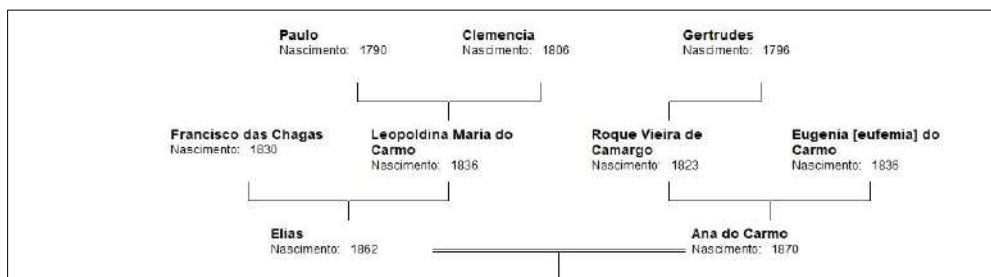


Figura 204: genealogia Elias e Ana, elaboração da autora

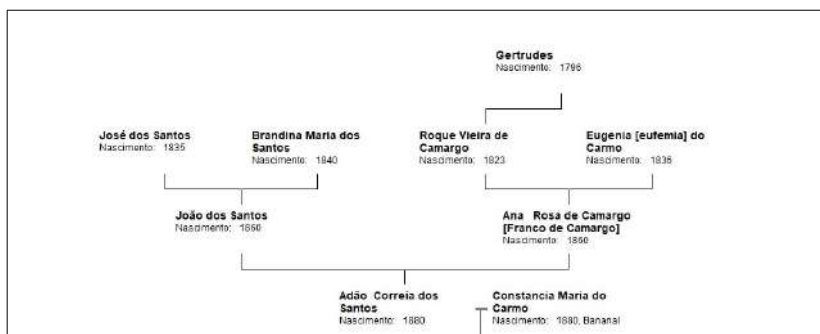


Figura 205: genealogia Adão e Constância, elaboração da autora

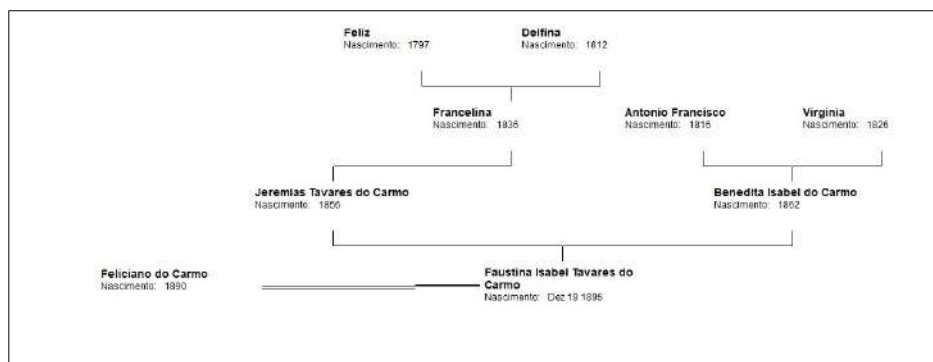


Figura 206: genealogia Feliciano e Faustina, elaboração da autora

Galdino [01] se faz presente com seus filhos nascidos nos Bananal: **Jorge Galdino do Carmo [454]**, casado com **Marcolina do Carmo [455]**, pagam 12 mil réis; **Graciano do Carmo [1875]** casado com **Ana Antônia da Cruz [115]**, pagam o valor de 12 mil réis; **Júlio do Carmo [149]**, e a esposa **Deolinda da Cruz [148]** (ela que também é da *parentela* de **Isidoro e Vicência**), pagam seis mil réis. E também a neta de Galdino, **Egídia Maria do Carmo [1613]**, casada com **Felipe do Carmo [810]**, também da *parentela* de **Isidoro e Vicência** (figura 206), casal que paga 12 mil réis à PCF.

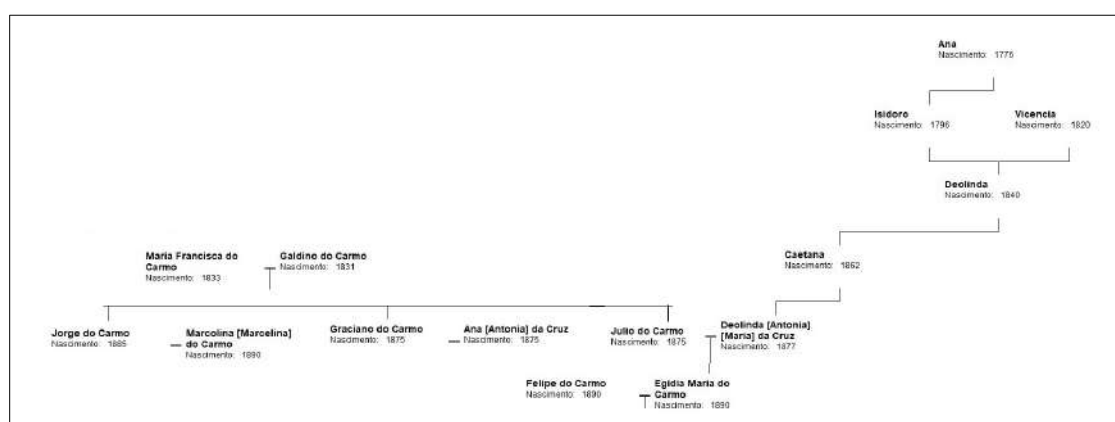


Figura 207: parentela de galdino do Carmo, elaboração da autora

Após as audiências, **em 13 de dezembro de 1912**, a ordem do Carmo apresentou um “*Termo de Desistência*” das ações de despejo que movia pois os “*pretos do Carmo*” pagaram, em dinheiro, o valor arbitrado pelo uso daquelas terras até o ano de 1915, assinando um “*contrato de locação que lhe garante a dominialidade [à ordem do Carmo]*”. Um *ponto de aumento* importante a ser *pregado* aqui, diante dessa *entretela*, é que aqueles ex-escravizados possuíam renda suficiente para pagar pelo arrendamento das terras e tinham conhecimento suficiente para se portarem diante o juízo, embora a maior parte tenha ‘*assinado a voga*’. O termo que assinam após o pagamento dos arrendamentos, contudo, reconhece a propriedade da ordem religiosa e será, anos depois, instrumentalizado para tirá-los em definitivo das terras.

Com o pagamento pelo arrendamento, o uso das terras lhes foi assegurado até o ano de 1915, quando os termos dos contratos tinham de ser revistos. Nessa época, iniciava em São Roque uma nova fase de atividades econômicas, a partir do incentivo à fixação de imigrantes europeus, inúmeras famílias de lavradores italianos e espanhóis eram instalados nos bairros rurais do município. O solo e a temperatura da cidade são favoráveis ao cultivo da uva e consolidou-se ali a vinicultura, ainda hoje a principal fonte da economia local, dando o título de estância turística à *'terra do vinho'*. Junto disso, novos trechos da ferrovia que cortava (e corta) a área da antiga fazenda do Carmo intensificando disputas pela ocupação dessas áreas.

Se, num primeiro momento, os arrendamentos de terras às famílias de ex-escravizados eram vantajosos, agora deixaram de ser. O mais rentável para a ordem do Carmo seria vender as terras pelo preço do mercado crescente e, para tanto, era necessário tirar os ex-escravizados da área. Com esse intuito, novamente a PCF impetra ações judiciais, mais diversas ações de força velha espoliativa e de despejo ordinário. Aqueles *filhos e herdeiros da santa*, já transformados em *arrendatários e locatários*, voltam a ser *intrusos* em batalhas judicializadas pelas *terras da santa*.

A magnitude dessas contendas se fez presente na imprensa local: o jornal O Democrata, fundado em 1917, noticia os conflitos fundiários já em suas primeiras edições, num dossiê chamado de *"O caso da Fazenda do Carmo ou Sorocamirim"*. Esse material foi obtido e utilizado no âmbito dos trabalhos periciais e será também *canelado* na análise que se segue. Adianto que a versão posta na mídia reproduzia a versão da ordem do Carmo, criminalizando o *povo da santa*. Outra vez, *trancemos* esses nomes com informações *costuradas* noutros *talhos* dessa *colcha-tese*.

Em 1916, a Ordem do Carmo ingressou na Justiça com uma Ação de Divisão e Demarcação da Fazenda do Carmo, fazendo três pedidos ao juízo: 1. A retirada dos seus ex-escravizados; 2. A divisão da fazenda em lotes; 3. a venda individualizada destes lotes. A petição inicial, outra vez, reconhece a ocupação das terras por famílias de ex-escravizados, definindo-os como *"locatários sem títulos legítimos"*. Importante *traçar* seus termos:

Sobrevinda a abolição da escravatura no Brasil em 1888 aqueles ex-escravos que haviam constituído família no imóvel continuaram a ali residir, ou em virtude de consentimento da Ordem Religiosa ou porque lhe pagassem valor de arrendamento, conforme entre outros se faz certo com as relações de pessoas constantes de dois documentos com esta exibidos, ou como sucessores daqueles ex-escravos e outros agregados.

Os advogados da ordem apresentam duas listas, com nomes considerados como *"ex-escravos, sucessores de ex-escravos e outros agregados a eles"*, que somam 117, dos quais pelo menos 88 foram identificados como antepassados do *povo da santa*, 29 foram indicados como

camponeses empobrecidos (brancos e pretos) que mantinham relações próximas – também comprovadas pelos dados de compadrio. Todos acusados como “*intrusos*” que “*pretendem mudando a origem e causa de sua posse arrogar-se domínio das partes do imóvel em que se acham estabelecidos, esbulhando, portanto a suplicante da respectiva posse da Fazenda Sorocamirim*”, é o que alega a PCF ao juiz, solicitam que todos os fossem convocados a uma audiência, na qual seria oferecido um acordo de compra ou “*a força velha expropriativa, a fim de serem estes condenados a restituírem a suplicante [a Ordem do Carmo] a posse dos terrenos que individualmente ocupam na fazenda Sorocamirim*”, o equivalente à reintegração da posse da terra e expulsão dos ocupantes.

Os ‘*intrusos*’ são notificados e, **em 16 de outubro de 1918**, se manifestam coletivamente no processo por meio de advogados legalmente constituídos para representá-los. No documento enviado ao juízo ressaltam a posse imemorial nas terras, que teriam sido doadas verbalmente pelo Padre José Machado após o pagamento de uma dívida da Ordem do Carmo no município do Bananal-SP, com a prestação de serviços braçais. Além da menção à *dívida da santa*, mostram que viviam *em comunhão*, solicitando o direito ao usucapião, para si e para outros que não teriam sido elencados na ação. A riqueza desse documento impõe a citação dos termos apresentados diretamente ao juiz pelos *filhos de Nossa Senhora do Carmo*:

“[...] desde tempos imemoriais, os seus antepassados e antecessores imitiram-se na posse das terras da Fazenda do Carmo de Sorocamirim, onde se estabeleceram em casas de morada e outras benfeitorias permanentes, cultivando terras com plantações de cereais e aproveitando os campos para criação de gado.

[...] os referidos antepassados e antecessores possuíam as terras da fazenda do Carmo de Sorocamirim respeitando-as como de seu domínio, em virtude **doação verbal** que delas lhes fizera o dito Padre José Machado de Oliveira **após o pagamento de dívida da Ordem do Carmo que fizeram no município do Bananal** com a prestação de serviços braçais.

[...] a posse assim firmada pelos antepassados e antecessores, residindo todos os declarantes nas terras que cultivam, **habitando-as muitos deles desde a data de nascimento**.

[...] embora cada um dos declarantes exerça sua posse cultivando um trato de terreno dentro das divisas certas e por todos respeitadas, reputam-se contudo **uma comunhão na fazenda do Carmo de Sorocamirim**, em cujos campos essa comunhão é pautada pela utilização econômica que dos mesmos tiram os declarantes, simultaneamente, com a criação de animais.

[...] os terrenos da antiga fazenda do Carmo de Sorocamirim não são titulados em suas origens, contudo origina usucapião que em favor destes milita, assim como milita em favor de outros representantes e descendentes dos primeiros posseiros não aqui arrolados

Conforme se vê a partir do excerto supra, os *filhos e herdeiros de Nossa Senhora do Carmo* se fizeram presentes nas batalhas judiciais e alegaram que seus antepassados já estavam na posse da fazenda, onde sempre moraram, cultivaram as terras e criavam gado nos campos; que se trata de

uma ocupação imemorial mantida em comunhão, que esses antepassados obtiveram o domínio das terras pagando com trabalho braçal uma dívida no Bananal.

Perante a resistência – no espaço físico e no espaço judicial – a Ordem do Carmo ofereceu-lhes um ‘acordo’: venderia a essas famílias alguns dos lotes da fazenda, a preços mais baixos, desde que esses lotes fossem reduzidos a um quarto da área então ocupada por cada uma das famílias, implicando o abandono de três terços de terra e das benfeitorias que existissem nelas. Em acréscimo, os lotes seriam demarcados pela própria Ordem, e os que não aceitassem os termos caberia o imediato despejo com auxílio policial. Valem ser citados os termos do contrato (im)posto pela PCF aos *filhos da santa* em **1919**:

Esta venda por preço tão reduzido se dá em virtude de um acordo que fez o mesmo outorgado [preto do Carmo] **em aceitar essa facha de terras correspondente a uma quarta parte da área que então já ocupava na dita Fazenda como inquilino foreiro**, compreendendo também todas as benfeitorias por ele feitas na referida área ficando assim o outorgado [preto do Carmo] sem nenhum direito formal ou real a reclamar da outorgante [Ordem do Carmo] dentro da dita fazenda e de desacampar dentro de quatro meses.

Em suma, aos pretos do Carmo é imposto um ‘acordo’ que os reduzia à quarta parte da área que ocupavam, se por ela pagassem os preços reduzidos. À Ordem do Carmo caberia a demarcação das glebas e a expedição de escrituras, aos pretos do Carmo caberia a aceitação da realocação e sua efetivação no prazo de quatro meses, abdicando de qualquer benfeitoria que possuíssem noutros locais. Do contrário, seriam despejados. Determina a Ordem do Carmo que:

Os outorgados compradores [ex-escravos e seus descendentes] reconhecendo o pleno domínio da outorgante vendedora [Ordem do Carmo] sobre toda a fazenda do Carmo ou Sorocamirim se obrigam a respeitá-la **desistindo de quaisquer posses ou benfeitorias que por ventura possuírem em qualquer outra parte da fazenda que não seja na parte ora adquirida.**

Assim, **em 10 de maio de 1919** foram formalizados alguns ‘acordos’ de compra e venda entre ex-escravizados e Ordem do Carmo: são as primeiras reterritorializações nas *Terras da Santa*. Vendendo a preço reduzido, a Ordem do Carmo demarca os lotes destinados aos *pretos do Carmo* e aos poucos vai liberando o restante da fazenda para venda a terceiros. Nessa lógica expropriatória da quarta parte, os *Pretos do Carmo* adquiriram por compra direta da Ordem do Carmo um total de 384,5 alqueires. Se isso equivale à quarta parte, a posse se dava em, no mínimo, 1.538 alqueires – praticamente a totalidade da fazenda.

Essa ‘negociação’, além de restringir a ocupação territorial, foi conduzida pela Ordem com uma minoria de ocupantes: menos da metade daqueles que foram citados inicialmente chegaram a negociação final. Aqueles que compraram a quarta parte das terras correspondem a 50% dos

intimados preliminarmente e adquiriram apenas 25% do que ocupavam até então. Dos 117 citados, 88 eram ex-escravizados e/ou descendentes e destes foram 40 os que efetuaram a compra da quarta parte das terras, em detrimento de 48 também descendentes de escravizados que não negociaram e foram condenados ao despejo.

É certo, no entanto, que parte dos que não adquiriram áreas por compra continuaram a residir nas *Terras da Santa*, como demonstraram os registros de parentesco. Os dados de batismo e casamento do período indicam que muitos dos nomes citados na ação de 1919 condenados a desocupação permanecem no Carmo, hoje lá estão seus familiares. Muitos desses se uniram em torno de um membro da família para garantir a preservação de quantia mínima de terra, constituindo assim as *terras de parentela*. Conforme a própria Ordem do Carmo reconhece nos processos, citando o exemplo da **família Guarino**. Diz o advogado:

José Guarino recebeu essas terras como **chefe da família Guarino**, também conhecida como família **Pires de Oliveira**, se bem que não era o mais velho, mas por ser o mais esperto. **Viviam e vivem em comum**, daí a razão porque os demais irmãos apelantes Guarino não tem título de propriedade, tem benfeitorias no imóvel, garantidas pela escritura de venda embora nela só figure o nome de José Guarino.

Enquanto isso, a imprensa local veiculava a versão posta pela ordem religiosa: fazenda como propriedade carmelita, cujas terras teriam sido arrendadas ao Barão do Bananal, este que “*abandonara os escravos à própria sorte*”. Nesse conjunto de notícias eram reproduzidas as informações da ordem do Carmo contidas nos processos judiciais e legitimadas pelos poderes e autoridades locais que, abertamente, se punham contrários à presença dos ex-escravizados na localidade. O jornal elenca “*as vantagens para o município*” da devolução das terras à sua “*legítima proprietária*”, que promoveria a divisão dos lotes e os colocaria à venda, “*favorecendo o progresso da região*”.

Trata-se, como se sabe, de uma enorme e rica porção de terras que, até o presente não puderam dar, pelos fatos já conhecidos, o resultado que era de se esperar para o progresso deste município. A Fazenda do Carmo, em poucas palavras, é o maior trato de terra, sem solução de continuidade, que existe nas proximidades de nossa Capital, o centro industrial, ativo, progressista e mais rico de nosso grandioso país. (Jornal O Democrata, 12/06/1927).

Sigamos pela expropriação da *herança das terras da santa*. As glebas compradas pelos negros foram determinadas, pela Ordem do Carmo, em três partes, separando famílias que outrora vivam num território contínuo: nas faixas mais íngremes da antiga fazenda (hoje a Serrinha do Carmo), noutras faixas em áreas descontínuas (hoje casas de luxo do condomínio Patrimônio do Carmo, tanto no município de São Roque quanto de Ibiúna), e próximas à capela de Nossa Senhora

do Carmo (onde estão hoje todos eles, a atual Vila do Carmo, *o moinho*) (círculos azuis na figura 207). O local da capela que já está referenciado no mapa de 1931/1932, é a gleba 63, com três alqueires (7,26 hectares) que são titulados como “*Patrimônio de Nossa Senhora do Carmo*”.



Figura 208: área da antiga fazenda de Nossa Senhora do Carmo, 1932.

Os lotes comprados pelos negros foram pagos em juízo em **maio de 1919**, a ordem do Carmo tinha como dever demarcar e expedir escrituras em um período de quatro meses. As informações sobre o que houve com as terras da fazenda do Carmo na década de 1920 são incertas, o que se sabe é que, por algum motivo, a Ordem do Carmo não fizera a demarcação de modo que os *pretos do Carmo* seguiram mantendo a ocupação tradicional da área mais ampla. Pelos documentos presentes numa outra ação, **já de 1929**, também tendo a Ordem do Carmo como autora e a Fazenda do Carmo de São Roque como objeto do litígio, é possível inferir que a não demarcação dos lotes se deu pela resistência e enfrentamento dos *pretos do Carmo*, que não aceitaram os termos impostos sem antes lutar pelas *terras da santa*.

Este mandado, nos autos da execução de sentença civil em que é exequente a Província Carmelita Fluminense executados ANANIAS BENEDITO DO CARMO, ADELAIDE DO CARMO, JUSTINO DE PAULA OLIVEIRA, SILVINO DE CAMARGO, CIRINO DO CARMO, ALFREDO DO CARMO, ANTÔNIO COELHO, JESUÍNO DE OLIVEIRA, MARCELINO DO CARMO, BENEDITO ANTÔNIO PEREIRA, JOSÉ FRANCISCO, BENEDITO FERREIRA DA LUZ, JESUÍNO CLÁUDIO, JERONIMO DO CARMO, JÚLIO DA CRUZ, JERONIMO CLÁUDIO, LEOPOLDINO DE OLIVEIRA, e suas esposas, foram por **sentença conferida em 14 de maio de 1923 e confirmada por acórdão do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo, datado de 23 de agosto de 1927, CONDENADOS a entregar as terras que indevidamente ocupam na Fazenda do Carmo e sendo dada execução à mesma foram os mesmos expulsos das referidas terras**. Grifos meus e maiúsculo no original.

E, ainda que o documento supracitado mencione a condenação ao despejo em **1923** e confirmada em **1927** (vale observar que se houve uma confirmação da sentença anos depois pelo

Tribunal do Estado é porque os *pretos do Carmo* recorreram à instância superior), um termo de audiência datado de **17 de fevereiro de 1930** reconhece a presença dessas famílias na fazenda do Carmo e não apenas isso: vemos que o próprio juiz da comarca esteve na área para realização da audiência com os *pretos do Carmo*. Isso, certamente, não é algo trivial, sobretudo à época.

[audiência] realizada na sede da fazenda Sorocamirim, distante mais de 27 quilômetros pela estrada de rodagem, na casa de **Carmelino do Carmo, filho da condômina Augusta do Carmo e do condômino Galdino do Carmo**, presente o **juiz de direito desta comarca** (...) intuito do início dos trabalhos de divisão, com o agrimensor Abel de Nazareth Nogueira de Camargo. Compareceram os seguintes condôminos: **Artur Rosa de Camargo, Antônio de Oliveira, Adão Corrêa dos Santos**.

E vemos que, mesmo depois do comparecimento do magistrado nas *terras da santa*, os *pretos do Carmo* mantiveram a resistência. **Em 18 de abril de 1930**, o advogado da PCF informa ao juiz a presença de José Francisco do Carmo, qualificando-o como “intruso nas terras do Carmo, desordeiro e violento, de parceria com **JOSÉ GUARINO E VERANDO DO CARMO** estão prejudicando os trabalhos da divisão, levantando a animosidade do pessoal que mora na fazenda contra o engenheiro e seus camaradas” (maiúsculo e negrito no original).

O agrimensor ali chegando encontrou essa casa ocupada por José Francisco, como intruso que é nas terras e benfeitorias da fazenda, da qual já foi expulso por mandado de vossa excelência por diversas vezes, o qual se negou a entregar a casa para o agrimensor permanecendo nela até hoje, o que obrigou o agrimensor a se instalar num casebre no pátio da capela, com excesso de despesas e péssimas acomodações a fim de não ficar prejudicado o andamento dos trabalhos (...) além disso, **José Francisco**, intruso nas terras do Carmo, desordeiro e violento, de parceria com **JOSÉ GUARINO E VERANDO DO CARMO** estão prejudicando os trabalhos da divisão, levantando a animosidade do pessoal que mora na fazenda contra o engenheiro e seus camaradas.

A partir dessa manifestação, **em 20 de maio de 1930**, é expedido um mandado judicial nos seguintes termos: “mando aos oficiais de justiça que se dirijam à fazenda mencionada e ali despejem a José Francisco, prendendo em flagrante quem quer que se oponha ao cumprimento deste mandado, usando para a esse fim a Força Policial que já está localizada na referida fazenda do Carmo”. Aparentemente, a resistência dos *pretos do Carmo* seguiu, é o que vemos pelo comunicado do engenheiro civil João Mastrella, agrimensor na fazenda do Carmo, em **09 de julho de 1931**:

Desde ante-ontem anda pela fazenda do Carmo **um bando armado de vinte e tantas pessoas, chefiadas por JOSÉ GUARINO, VERANDO DO CARMO, SALVADOR DA CRUZ, JORGE DO CARMO**, tendo como orientador o advogado dr. João Assumpção, que também os acompanha, bando esse que, além dessas pessoas contava mais com: Francisco de Barros, Marcílio Ferreira da Luz, Gregório Ferreira da Luz, Adão Pedroso de Oliveira, Pedro Ferreira da Luz, Onofre de Paula, José Francisco Lemos, Joaquim Roque da Silveira, Joaquim Ferreira da Luz, José Vieira da Cruz, Martinho de Barros, Júlio de Oliveira, Frederico Gardino, Otávio da Cruz e outros. Negrito e maiúsculo no original.

Outra vez manifestam-se os advogados da Ordem do Carmo em “requerimento de forças públicas, com certo número de praças, para ali permanecerem por vários dias”, alegando que “embora a divisão esteja em curso, no imóvel dividendo a situação é de absoluto desrespeito à lei (...) nascem constantes rixas e desordens que se tem verificado nessa divisão”.

Em 13 de julho de 1931 temos um comunicado do delegado de polícia de São Roque: “determinei a ida de 02 praças para a Fazenda do Carmo, a fim de garantir o trabalho da divisão da referida fazenda, com ordens de lá permanecerem. comunico ainda que já me comuniquei com o sr. Delegado geral do interior pedindo-lhe com urgência a vinda de 5 praças e 1 comandante para lá se instalarem”. Menciona ainda “uma casa que serviu de quartel para as forças policiais que garantiram aquela execução. Eles destinaram essa casa que fica nas proximidades do patrimônio do Carmo ou Capela do Carmo, para servir de aposentos ao agrimensor e seus camaradas”.

Em 15 de julho de 1931, o delegado de polícia de São Roque ao juiz “apresento o cabo Fraternal Bastos de Araújo que, em companhia de 05 praças, seguirá hoje para a fazenda do Carmo, ficando a disposição do juízo”. Em 17 de dezembro de 1931 foi realizada uma nova audiência com a presença do juiz de São Roque, na residência de Galdino do Carmo (a época com cerca de 100 anos, considerando que segundo os autos de 1866 sua data de nascimento era no ano de 1833).

Ao que tudo indica, o trabalho de demarcação da fazenda do Carmo foi concluído. Em meados de 1932, a Ordem do Carmo apresentou um grande mapa, acrescido de um memorial descritivo, delimitando enfim os lotes (figura 208). Assinado por um agrimensor e dois arbitradores: o “*Memorial Descritivo das Quinhões dos Litisconsortes da Divisão Judicial da Fazenda do Carmo ou Sorocamirim*”, com “o calculo para a determinação do valor e da extensão geométrica de cada um dos quinhões, de accordo com os arbitradores e no qual se faz a proposta para forma de partilha”, acompanha um mapa com “*corte dos quinhões que se acham desenhados na planta, nella também se encontrando assinaladas as servidoes apparentes*” (figuras 209 e 210).





Figura 209: mapa da fazenda do Carmo de 1932

Figura 210: mapa da fazenda do Carmo de 1932 apresentado e discutido com moradoras no contexto dos trabalhos periciais, 2009.

A fazenda de Nossa Senhora do Carmo e seus 5.265,1698 hectares (2.175,69 alqueires) foi avaliada em 13:697\$200 e repartida em 67 glebas, de tamanhos distintos conforme o valor pago pelos interessados. Das 67 glebas, pelo menos 40 mantiveram como *terras dos pretos de Nossa Senhora do Carmo*. Embora seja a maior parte dos lotes, a maior área da fazenda outrora por eles ocupada foi negociada com terceiros e a preços elevados. Depois de tantas desterritorializações e reterritorializações vividas pelas famílias descendentes de escravizados nas primeiras décadas do século XX, em 1932 acontece a divisão definitiva da fazenda do Carmo.

O jornal o Democrata comemora o fim das contendas judiciais, definindo os *pretos do Carmo* como “*peçoal indolente, portanto improdutivo*”, e aponta que o loteamento das áreas da antiga fazenda do Carmo permitiria a inserção de “laboriosos fazendeiros e pequenos lavradores”; em seus termos:

“surgirá uma colmeia de laboriosos fazendeiros e pequenos lavradores, fazendo com que, desse imenso e rico laboratório que brotem os frutos do trabalho inteligente e bem dirigido, aumentando assim o nosso patrimônio agrícola; enriquecendo desse modo o nosso Município, com essa nova fonte de energia, para imenso gaudío de todos nós”.

Porém, mais uma vez, os *pretos do Carmo* resistem e apresentam apelação àquela decisão judicial da divisão de 1932 alegando que a posse mansa, pacífica e imemorial na fazenda de Nossa Senhora do Carmo. Diz o advogado dos *pretos do Carmo* que “*estes lavradores têm no imóvel essa posse que legitima seu direito por usucapião*”:

APELAÇÃO da sentença por parte dos condôminos: JOSÉ GUARINO, JOAQUIM ROQUE, VERANDO DO CARMO, SALVADOR DA CRUZ, JORGE DO CARMO e JOÃO VIEIRA MACHADO e dos interessados, com benfeitorias próprias no imóvel, TOBIAS GUARINO, SEVERIANO GUARINO, BENEDITO GUARINO, JOSÉ FRANCISCO LEMOS, JÚLIO DE OLIVEIRA, GREGÓRIO FERREIRA DA LUZ, JOSÉ VIEIRA DA CRUZ, dona HERMELINDA FILOMENA SOARES, FREDERICO DO CARMO, JORGE GALDINO DO CARMO, OTÁVIO DA CRUZ, MANOEL VIEIRA DE GÓES e dona MARIA VIEIRA FERREIRA como terceiros prejudicados. (...) a ação foi processada sem que fossem citados muitos interessados, aqueles que tinham benfeitorias no imóvel e ali residiam e não foram julgados condôminos, e foram chamados de “intrusos”, que tinham posse apta para gerar usucapião, sendo que o próprio mapa da divisão consigna as benfeitorias de alguns desses “intrusos”, tais como TOBIAS GUARINO, BENEDITO GUARINO, JOÃO CLÁUDIO, MANUEL VIEIRA DE GÓES, MARIA VIEIRA FERREIRA, e muitos outros. Maiúsculo no original.

Os advogados da Ordem do Carmo respondem à apelação: “*em certa época, os chamados Negros do Carmo que viviam na fazenda, a princípio como escravos e depois como foreiros ou rendeiros de terras, buscaram regularizar suas posses*”; rebatendo os argumentos, a PCF traz, outra vez, a família Guarino (ou Pires de Oliveira), acusando José Guarino.

JOSÉ GUARINO é o chefe e mentor de toda esta velha e malfadada questão do Carmo, e, entretanto, de todos os PRETOS que é como eles próprios se denominam, foi o melhor aquinhado pela PCF (...) JOSÉ GUARINO recebeu essas terras como chefe da família GUARINO, também conhecida como família PIRES DE OLIVEIRA, se bem que não era o mais velho, mas por ser o mais esperto. Viviam e vivem em comum, daí a razão porque os demais irmãos apelantes GUARINO não tem título de propriedade, tem benfeitorias no imóvel, garantidas pela escritura de venda embora nela só figure o nome de JOSÉ GUARINO

Em seguida a essa manifestação, nos autos, resta apenas um termo de desistência da apelação, sem apresentar os motivos, assinado por JOSÉ FRANCISCO LEMOS, JORGE GALDINO DO CARMO, FREDERICO GALDINO DO CARMO, VERANDO VENERANDO DO CARMO e SALVADOR DA CRUZ, JOSÉ GUARINO e outros.

O que vem depois dessa reestruturação da ocupação no interior das *Terras da Santa* é o fato de que os lotes dos *seus filhos*, embora comprados em dinheiro e em juízo, não foram matriculados em Cartório conforme a Ordem do Carmo havia se comprometido a fazer. Isso significa que, a despeito da compra de boa fé, nunca chegaram a possuir a propriedade de fato, nos termos da lei, não obstante possuíssem a posse centenária. Esse quadro deu margem às fartas grilagens que

incidiram naquela região nos anos que se seguiram. A Ordem do Carmo deixou o cenário. Foram-se os religiosos, mas não acabaram as pressões.

Da década de 1940 em diante houve sucessivo, contínuo e violento processo de expropriação das terras dos *Pretos de Nossa Senhora do Carmo*, que foram sendo tomadas, abarcadas pelos vizinhos confrontantes, até mesmo entregues em pagamento de honorários aos advogados constituídos. Esse é o caso da **gleba 53**, ao Dr. Raul Loureiro, com 50 alqueires. **Da gleba 54**, ao Dr. José Pedro de Araújo Netto, com 30 alqueires. **Da gleba 57**, ao Dr. Joaquim Alves de Araújo Vianna, com 445 alqueires. **Da gleba 58**, ao Dr. Durval Villaça, com 229 alqueires. **Da gleba 62**, ao Dr. Ezzio Pazzotti, com 5 alqueires. Os conflitos estão marcados na memória dos interlocutores, que referem como *época da soldadesca*.

“Os soldados vinham de monte, com arma e tudo, e aqui era uma escuridão que só. Ai no começo os homens enfrentavam, mas eram presos, ameaçava as famílias, prendia na capelinha mesmo. Depois os homens começavam a sair, e as mulheres ficavam. Eles não faziam mal pras mulheres não, mas comiam tudo que a gente tinha, criação, plantação, tudo. E os homens iam lá pra Pedra Balão esconder, lá em cima. Quando os homens da polícia chegavam eles guardavam a Santa no baú e escondiam. Até na casa de pai já levaram ela pra esconder. A Pedra Balão era das Terras da Santa também. Hoje não é mais, é do campo que vão fazer ali. Está cercado, mas a vista lá de cima é tão bonita. Até um tempo atrás a gente ainda ia fazer piquenique lá, mas não deixam mais”.

Essa época é o tempo das invasões, perseguições, violência, quando *“vinham atear fogo nas casas”*, *“matavam as criações”*, chegando a ser a própria capela usada como prisão dos filhos da Santa. Conta Seu Euclides (*in memoriam*) que:

“a historia que mãe contava, e ela contava porque ela viveu isso né, ela falava dos homens que vinham, homens da policia memo, pra tirar eles de lá, iam entrando nas casas, gritando, comiam até as comida que tinham e matavam os porcos. Ficam tudo acampado por aqui. Se pegasse os homens, prendia, batia. Quando sabia que eles estavam vindo, escondia a santa no baú e iam se esconder lá na pedra balão, os homens. As mulheres ficavam aqui. Mãe falava que esses homens da policia não faziam mal pras mulheres”.

Dona Catarina Guarina (*in memoriam*) conta que sua família ia se esconder *“para os lados de Ibiúna”*, enquanto a *“soldadesca ficava dormindo na Igreja e queria pegar os Guarino, que ficavam escondidos lá em cima”*, e segue:

“Os soldados vinham tudo atrás do meu sogro, o Zé Marcelino. A policia ficava aqui, vários dias na igreja mesmo, matavam os nossos porcos e comiam a mandioca que a gente plantava. Mas os Guarino, minha gente aqui, só venderam a terra bem depois dessa época. Tinha mais gente que ficava escondida dos soldados no mato. Eles queriam tomar as terras de Nossa Senhora, que pega todo o Patrimônio onde é o condomínio que a firma comprou. O Zico tomou toda a terra

da Santa, que vai até a divisa com o Rio Grande, pega até onde estão construídas as casas do condomínio. Ninguém vendeu essas terras, elas foram tomadas mesmo pela turma de lá”.

Os relatos apontam situações que abrangem desde expulsões até trocas e vendas de terras. É preciso observar, contudo, que quando existiam negociações, elas ocorriam com valores subdimensionados, pela troca de glebas (para que ficassem mais perto dos parentes ou da capela, já que a ordem fizera a demarcação de lotes de forma não contínua), ou por troca com gêneros alimentícios (nessas ocasiões, dizem que o terreno foi ‘comido’, trocado por comida), troca por ternos, chapéus ou malas de dinheiro repletas de notas de pequeno valor – ou até mesmo em moeda não corrente. Também incêndios em casas e plantações, tiros durante a madrugada, outras circunstâncias de violência que levou alguns a abandonar suas moradas ou a pôr o dedo polegar em papéis que não sabiam o que estava escrito.

“Eu lembro que tio trocou a terra de cima por um terno e um chapéu, e uns porcos também. Ele queria muito ter um terno e um chapéu. E os homes vinha oferecer. Aí trocava. Às vezes tinha que trocar né. Não tinha jeito. A gente tinha necessidade das coisas, mas a gente não tinha muita necessidade não. A gente plantava e tinha as criações. Mas eles vinham aqui, a nossa terra era boa demais, e eles queriam. Cê sabe como é que é. E tinha vezes de por fogo em todas nossas plantações, matar nossos bichos, só pra gente sair mesmo”.

Em suma, transações realizadas sob coação direta ou indireta empregada pelos fazendeiros confrontantes ou ‘doutores’ da cidade, narrativas que apontam circunstâncias de desequilíbrio de poder e saber entre indivíduos ‘de fora’ e as famílias do Carmo. Aos que possam dizer que parte dessas vendas foi realizada por vontade própria, apontamos a necessidade de considerar o longo e intenso processo de perseguições, quando a venda por qualquer valor representava alternativa para cessarem as pressões. Ou seja, qualquer que tenha sido a negociação, ela não foi justa, mas foi marcada pela violência, física ou simbólica. Ainda assim, as falas são bem marcadas com relação às ideias de honestidade e honra, conforme se vê: *“o pai vendeu mesmo, mas eu não quero de volta porque a gente comeu com aquele dinheiro e a gente tem que ser honesto. Tem coisa que tomaram da gente mesmo, mas se a gente comeu, tem que deixar como está”.*

O caso da parentela dos Guarino é emblemático desse processo expropriatório. A família obteve em 1919, por compra diretamente da Ordem do Carmo, 90 alqueires de terra registradas (não em escritura, apenas em posse) em nome de José Guarino, que eram exploradas em comum pela família Guarino do Carmo. José Guarino que, na década de 1940/50, teria supostamente vendido a propriedade após ter ficado isolado da maioria dos moradores do Carmo em uma área distante,

atravessada pela propriedade de um fazendeiro que recusava a permitir a passagem da família, que era o caminho para a Vila do Carmo. Dona Benedita Guarina (in memoriam), filha de José Guarino, lembra:

“A gente não podia passar por aqui não. Aqui é ali onde é a firma. Era assim, a terra do pai era bem pra lá, era uma terra grande que a gente plantava. E a capela ficava aqui, aqui mesmo. A gente tinha capela lá, da Nossa Santinha. Mas tinha que vir pra cá rezar, e o homem não deixava a gente passar pela terra dele, e não dava pra chegar. Era duro. E de noite, tudo escuro, a gente tinha que dar toda a volta. E ele ameaçava pai, os meus irmãos. Por fim venderam lá pros homens mesmo. E viemos pra cá tudo. E a outra (capela) ficou lá. Diz que existe ainda, dentro da firma aí”.

Hoje a área dos Guarino está totalmente inserida no Condomínio Patrimônio do Carmo. A família se dispersou por outras localidades ou ocupa um dos ‘cantinhos’ da vila, em várias casinhas em um mesmo quintal, misturados com a parentela dos Marcelino – “que é tudo a mesma gente”, como dizem – com a capela *pagã* de Nossa Senhora Aparecida à frente (figura 211). A imagem a seguir, uma menina da parentela dos Guarino localizando as terras de seus bisavós no mapa de 1932, é de uma ocasião de campo no contexto dos trabalhos periciais. O envolvimento das crianças foi, além de estimulado pelas pesquisadoras, bastante profícuo sobretudo na etapa dos mapeamentos.



Figura 211: menina da parentela guarino, localizando no mapa onde estavam as terras de seus bisavós em 1932, campo, 2009.

Na segunda metade do século XX não são judicializados conflitos fundiários envolvendo o povo do Carmo, até a emergência da demanda quilombola, em 1999 (que será tratada no próximo *retalho-capítulo*). Entretanto, perdurou um silencioso e violento processo de expropriação das terras que os *Pretos do Carmo* ocupavam, sem documentos comprobatórios da propriedade, marginalizados em espaços que, a despeito da compra, não foram registrados em cartório e foram precariamente demarcados fisicamente, conforme vemos naquela divisão de 1932 que marca como “*valho divisório do imóvel, dividindo com terras de Antônio Xavier de Lima. (...) do lado do imóvel dividindo cravou-se um marco de cerne de jacarandá com 1,43 centímetros de comprimento, com 70 centímetros para fora do solo*”.

Marcos de jacarandá em “*valhos divisórios*” não contiveram o processo expropriatório, que é coincidente com a inauguração de novos trechos da ferrovia para transporte de passageiros e cargas em todo o sudoeste paulista, sendo na cidade de São Roque o ponto de contato e integração das linhas férreas da Sorocabana/FEPASA. Concomitantemente, a intensificação da vinicultura no município. Em 1952, as rodovias do entorno foram pavimentadas, potencializando a expansão industrial e imobiliária. Nas décadas de 1960 e 1970 houve acelerada expansão urbana em direção à porção oeste do município de São Paulo, atingindo Cotia, Vargem Grande Paulista, Caucaia do Alto, São Roque e Ibiúna, abrindo a região da antiga Fazenda do Carmo à especulação imobiliária e aos condomínios de alto padrão, que hoje ocupam a maior parte *das terras da santa*.

“mas quando a firma chegou era maior o Carmo ainda, tinha terra pra lá que era Carmo ainda, mas a firma veio cercando tudo. De lá pra cá com a cerca. Quando a firma chegou tinha mais terra do que hoje sim”.

Do tempo da soldadesca passa-se ao tempo da firma. A firma é a Karpagil Agronegócio que, em 1974, adquiriu mais de 400 alqueires no local, dentre os quais os 6,6 alqueires, o último quinhão de Nossa Senhora do Carmo, o miolinho das terras da santa. A documentação data de 24 de junho de 1974 e 28 de agosto de 1974, quando supostamente houvera a transmissão de Compra e Venda de dois alqueires e meio de terras e de 400 alqueires de terras no Bairro do Carmo, de João Silvino a Gilberto Daccache. Contudo, o vendedor não poderia vender o que não lhe pertencia, a não ser que documentos fossem ‘esquentados’ no cartório local – a técnica da grilagem – o que podemos supor pelos relatos: “a propagando da firma falava da nossa capela, lembro como se fosse hoje. João Sirvino nunca viveu aqui não, nada era dele aqui não, como que ele vendeu?”

A empresa, por seu turno, alega ter negociado a área “*de porteiras fechadas*”, ou seja, que desconhecia a existência da Vila do Carmo no perímetro adquirido. Embora também diga que ‘*permitiram que ficassem*’, moradores do Carmo afirmam que a firma tentou expulsá-los do local

ao longo da década de 1970, que até mesmo tentou derrubar a capela. Dizem os relatos e, após eles, um diálogo bastante significativo (nesses excertos os nomes dos interlocutores foram alterados).

Seu José: “é diziam mesmo que compraram de porteiros fechadas né, que compraram foi tudo, vieram dizendo que a gente tinha que ir embora. E que era pra deixar as casas, que as casas iam ser dos peões da firma que iam vir pra trabalhar lá. Falaram ‘vocês tem tantos dias pra desocupar e a gente vai voltar com a policia’”.

Seu João: “meu pai falava de um fusca, era um fusca branco, que eles da firma deram lá pro homem do cartório. E era mesmo pra gente sair daqui, outro dia estava fazendo faxina lá numa casa [do condomínio] ouvi um casal falando disso”.

Seu Pedro: Ali naquela placa tinha uma casa que era de barro, eles vieram, tudo louco para derrubar a casa e o meu cunhado disse: “venha, você não é louco de vir aqui derrubar a casa, que eu te atiro”.

Rebeca: Eles vieram para derrubar a casa?

Seu Pedro: Vieram para derrubar a casa. Vieram pra derrubar tudo. Tinha uma casinha lá, para baixo de onde agora é o bar da Marlene. Tinha o velhinho lá que era amigado com a Isolina, foi lá e derrubou as paredes em cima do rapaz e virou o trator para a igreja.

Rebeca: Eles queriam derrubar a igreja também?

Seu Pedro: Queriam derrubar, mandaram que eles viessem derrubar a igreja, mas tinha um conhecido, um neto desses que moravam no Aguaçaí, sobrinho de Tônico, ele estava junto (com os homens do trator) e disse: “vocês querem derrubar, derrubem, mas eu não vou derrubar não”. Falou “eu não vou derrubar não, se vocês querem derrubar, derrubem vocês, mas eu não”. Ele falou para o home do trator, tratavam ele de Cabeção, ele era de fora, quando veio a firma aí, veio tudo essa gentarada de fora.

Rebeca: E quem mandou derrubar a igreja e derrubar as casas?

Seu Pedro: u não sei se foi a firma memo, mas vieram pra derrubar com a turma da firma aí.

Rebeca: E não conseguiram derrubar, foram embora?

Seu Pedro: foi o poder de Nossa Senhora.

Rebeca: mas e as casas?

Seu Pedro: eu lembro que até derrubaram uma e outra, e puseram fogo também, era tudo de pau a pique. Mas na capela ninguém mexe, ninguém deixa.

Conforme se depreende da narrativa supra, mais uma vez o elemento aglutinador, o *elo* representado por Nossa Senhora do Carmo e sua capela, foi o que os fez resistir. E então supostamente a *firma* teria *aberto mão* da pequena parte da vila, já que detentora de outras centenas de hectares, e neles consolidou um residencial nas décadas de 1980 e 1990, com mão de obra do povo do Carmo que, ainda hoje, tem nele a maior fonte de renda.

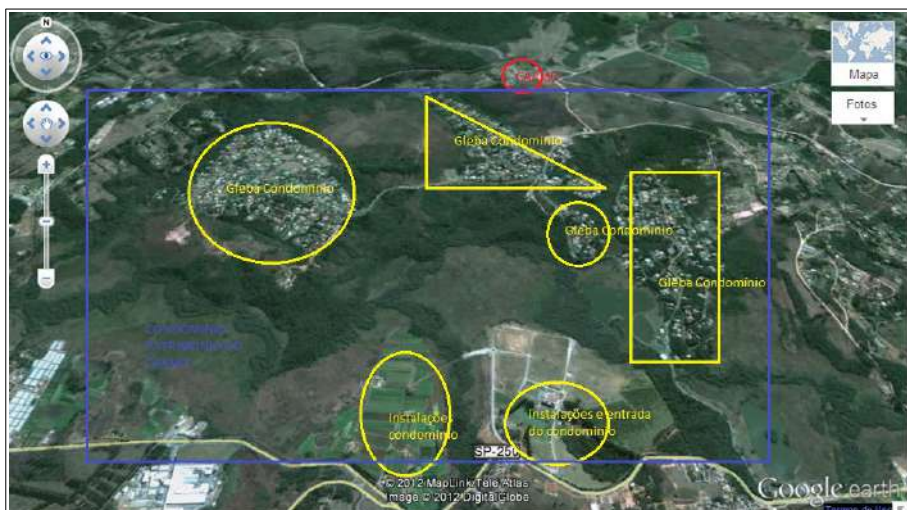


Figura 212: condomínio patrimônio do Carmo, elaboração da autora a partir do google earth

Hoje está consolidado um condomínio de altíssimo padrão e que ocupa significativa parte do *patrimônio de Nossa Senhora do Carmo*. A *firma* chega, portanto, expropriando-os não apenas da territorialidade, mas também da memória e da história quando assume o paradoxal nome de Patrimônio do Carmo. Violência eficaz, dado que hoje em dia somente os que viram a *firma* chegar se referem ao condomínio como ‘*firma*’, os nascidos a partir da década de 1980 fazem alusão ao residencial como ‘o patrimônio’.

Posto por Judt (2008, p. 476) como “o processo mais radical de expropriação que existe”, escreveu Reitz, ‘é a expropriação da história de alguém’”, o que vemos aqui, pela apropriação da ideia de ‘patrimônio do Carmo’ pela empresa que se apropria também das terras que eram, outrora, o chamado patrimônio do Carmo, o caráter “destruidor, uniformizador e opressor” de certos tipos de memórias que, no caso, Pollak (1989, p.04) referia-se a um determinado tipo de “memória coletiva nacional”. O que *pontilho* aqui é que o oposto dessa memória violenta são as “memórias subterrâneas”, estas mesmas que “de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados” (Pollak, 1989, p.04). Chegaremos a estes momentos no *retalho-capítulo quarto*. *Prossigamos a costura pelos tempos da firma*.

Naquelas mesmas décadas da chegada da *firma*, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) se empenhava diante a questão agrária, marcando atuação no sentido de “medidas que modificam o atual estatuto jurídico-social da propriedade rural” de modo a “criar as condições para que o homem obtenha pela posse e uso adequado da terra os meios de proporcionar uma existencia digna de si e à família, sem ferir as legítimas exigências do bem comum” (Carvalho, 1983, p.88).

Nesse contexto, em 10 de outubro de 1979 foi publicado no jornal O Democrata um “*chamado*” assinado pelo Vigário da Arquidiocese e Procurador da Mitra Arquidiocesana de São Paulo, Luciano Tulli Grilli, pelo Pároco de São Roque, Antônio Carlos Barra, e pelo Vigário de Vargem Grande Paulista, Giulio Liverani (grifos meus).

“**Em 1978**, o Conselho Paroquial de São Roque estudou a situação dos atuais **moradores da Vila de Nossa Senhora do Carmo** e apresentou um projeto aos padres do setor e a Região Episcopal de Osasco ao final encaminhou as sugestões a Cúria Metropolitana.

Considerando que a posse da terra tem sido mantida por aqueles moradores que por benesse da própria igreja que os acolheu, a Cúria com expressão autorização do Exmo Sr Cardela, Arcebispo, e concretizando o anseio de toda a Comunidade do Carmo, concordara e **ajudara aqueles velhos moradores para que requeiram ações de usucapião dos quinhões que mantêm uso.**

Como passos concretos foram contratados os serviços profissionais do Sr. Júlio do Prado, agrimensor, que já concluiu o levantamento da área, e do advogado Dr. Tagore Pires, que com procuração da Mitra cuidará de toda a parte legal.

Na presença do Pe. Giulio Liverani, Vigário de Vargem Grande Paulista, foi realizada uma assembleia em que os moradores da Vila de Nossa Senhora do Carmo assumiram pagar em prestações as despesas judiciais tendo estes futuros proprietários **se comprometido moralmente a não vender essas terras, fazendo-as passar de pais para filhos, fortalecendo a comunidade sem se deixar levar pelas ofertas das companhias imobiliárias que já atuam naquele bairro.**

A área reservada para a Capela de Nossa Senhora do Carmo, propriedade da Mitra, será de 13.608,50 m².

Com a interveniência de Monsenhor Luciano Tullio Grilli, os moradores da Vila de Nossa Senhora do Carmo se tornaram legítimos proprietários de seus quinhões, a igreja de São Paulo transfere aos mesmos o compromisso moral e histórico de preservarem suas propriedades para uso exclusivo seu e de seus descendentes. Grifos meus.

Embora a versão seja outra, não se menciona que os ex-escravizados compraram suas terras, não foi “*benesse da própria igreja que os acolheu*”, muito pelo *avesso*, no que dependesse da Ordem do Carmo na ocasião da divisão e venda da fazenda, não teria sobrado nenhuma família na vila, conforme *vincamos* antes. Contudo, está próxima da narrativa segundo a qual “*era tudo de Nossa Senhora do Carmo, os padres fizeram a repartição para quem foi pagar a dívida da santa no bananal*”.

E foi nessa conjuntura e com o auxílio da Igreja da época que algumas ações de usucapião foram impetradas na década de 1980, assegurando-lhes a propriedade do que lhes restava, com o compromisso de “*moralmente a não vender essas terras, fazendo-as passar de pais para filhos, fortalecendo a comunidade sem se deixar levar pelas ofertas das companhias imobiliárias que já atuam naquele bairro*”. Vemos que esse compromisso prevalece hoje na diminuta vila de Nossa Senhora do Carmo; no *miolinho das terras da santa*.

Dos *talhos* anteriores, *tecidos se anuviaram*: processos históricos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização do *povo da santa*; o que nos permite *a laçada* por muitos *fios* de termos polissêmicos e dissonantes. Passamos às *madrás*²³⁷ dos conceitos de ‘territorialidade’ e às tantas terminologias correlatas de um campo onde as trincheiras não são muito claras quanto a separação (ou não) dos conceitos (Souza Filho, 2003, p.102). Ainda que *enovelada* a temática, empenhemos *desembaraços*. *Circunscrevamos* aqui território ao sentido que envolve dimensões culturais e simbólicas que, juntas, conformam uma identidade e uma vivência territorial, dando-lhes suporte a existência coletiva, a uma identidade coletiva, não obstante diferenças socioculturais e históricas entre tantas formas de territorialização trabalhadas pela bibliografia.

Guattari (1985) pontua que territórios são relacionados às subjetivações individuais e coletivas e espaço como relacionado às relações funcionais. Segundo Raffestin (1993), o território se forma a partir do espaço, resulta de ações sociais promovidas por atores na apropriação do espaço, seja de forma concreta ou não. Noutros termos, o território surge a partir do espaço por meio de práticas sociais que nele são inscritas, contendo também caráter político. Em Bonnemaïson (2002), o território está inscrito na territorialidade e as relações sociais ocorrem em sua externalidade, sendo os limites desse território postos a partir da identidade dos sujeitos que nele vivem, que determinam seus geossímbolos e demarcações simbólicas.

Souza Filho (2003, p.102) acrescenta às territorialidades o adjetivo ‘compartilhadas’, apontando a invisibilidade delas no quadro fundiário brasileiro, submetidas “às cercas jurídicas da apropriação individual da terra”, entendendo “terra” como nome jurídico que se dá à propriedade individual e “território” como nome jurídico dado a espaços jurisdicionais. De acordo com Almeida (2004, p.49), são esses os territórios sociais que correspondem às “diversas experiências de territorialidade”. Manejar tais dimensões é base para compreensão de processos territoriais de comunidades tradicionais e essa questão terá maior destaque no próximo *capítulo retalho*, quando *tricotemos em junção* às questões de etnicidade e, por conseguinte, os territórios étnicos.

Em termos analíticos, pode-se adiantar que tais formas designam situações nas quais o controle dos recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas, combinando uso comum de recursos e apropriação privada de bens que são acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vario grupos familiares que compõe uma unidade social. (...) o uso comum dos recursos aparece combinado tanto com a propriedade quanto com a posse, de maneira perene ou temporária. (Almeida, 2004, p.10).

237 Madras é um “tecido de algodão com fios multicoloridos em harmonias suaves” (Rodrigues, 2003, p.04)

Sigamos nessa acepção, considerando o território enquanto produzido por relações sociais e territorialidade carregando consigo o “vivido territorial” de uma coletividade (Raffestin, 1993, p.143), termos que devem ser pensados em conjunto às identidades dos que habitam e a formação histórica do lugar (Andrade, 1995; Fuini, 2014; Araújo & Caldas, 2019). Nosso *pormenor* agora é um *território* como construção social, histórica e relacional, o corolário da reflexão vai aos processos de territorialização, entendidos como a apropriação, às formas pelas quais os agentes usam e se situam no espaço, tanto físico quanto simbólico e, *pregando a pala*, vamos ao papel da religiosidade nesse espaço.

Atividades religiosas projetam mitos e ritos e permitem desvelar a organização socioespacial e identitária. Para tal *costura* é preciso o *delineamento*, que *alinhamo* como uma *territorialidade religiosa*; um espaço social, cultural e que reflete a organização da comunidade e seu sistema de crenças. Nessa territorialização estão inscritos processos identitários e, por isso, deve ser tomada a partir de uma interpretação antropológica, tendo o espaço como “espaço necessário a reprodução física e cultural (...) considerando as formas diferenciadas de uso e apropriação do espaço” (Santilli, 2005, p.140). Considerando essa “geografia do sagrado” (Brandão, 1989, p. 23), olhemos como esses conceitos podem ser pensados a partir da vila do Carmo e como tal paisagem devocional não é mero cenário, ela é vivida e é componente da identidade.

Analisemos as dinâmicas da religiosidade no espaço da vila do Carmo e na territorialidade vivida pelo *povo da santa*, correlacionando-as com as relações sociais que ali ocorrem, seus contextos e composições, para então sinalizar sobre a produção social do território. *Noutro fio*, *tricotemos* a ênfase no aspecto devocional no/do espaço físico e territorial e, com essa *linha* afastemos a análise do viés da estrutura fundiária, da ideia de propriedade como bem jurídico, da noção da terra *strictu sensu* (Little, 2002), deixando em *ponto torcido*²³⁸ a noção de *patrimônio da santa*, para dessa compreensão acentuar que a terra ali não é entendida como pública ou privada, coletiva ou individual: ela é uma *herança*, não uma herança qualquer, mas *da própria Nossa Senhora do Carmo*.

Patrimônio e herança são duas palavras relacionadas, mas não são sinônimas. A herança é, inclusive, um direito fundamental segundo à CF-1988 (art. 5º, XXX), com mesmo status da igualdade, liberdade, segurança, propriedade, o direito à vida (estes no *caput*), dentre tantos outros contidos nos 78 incisos que compõe esse mesmo artigo. No Direito Civil, uma coisa ocorrerá necessariamente em decorrência da outra: herança é “patrimônio deixado pelo falecido”, ou seja, o patrimônio vira herança após o falecimento, de acordo com regras sucessórias (Sales & Lopes,

238 O ponto torcido é utilizado no tricô como ponto virado, “conseguido pegando-o por trás para tricotá-lo em meia o que cruzará os fios” (Manual Mon tricot, 1991, p.31).

2020, p.77). Grosso modo, patrimônio é um conjunto de bens, direitos e obrigações; herança é o patrimônio que é recebido por um sucessor de um antecessor morto. Contudo, nem só de questões econômicas e jurídicas se faz um patrimônio ou uma herança.

Herança é substantivo feminino, etimologia remete ao latim *haerentiam*; já herdeiro é substantivo masculino, a etimologia é o latim *hereditarius*. Herança significa aquilo que está ligado, vinculado, ação ou resultado de herdam; herdamento. Seus significados podem ser jurídicos (aquilo que se herda por disposição testamentária ou por via de sucessão, conjunto de bens e direitos, ativos e passivos que uma pessoa deixa ao morrer, patrimônio), genéticos/biológicos (caracteres ou qualidades que o ser recebe por transmissão genética de qualquer um dos genitores, transmitidos pelos genes, hereditariedade), figurados (conjunto de bens espirituais, obras ou ideias que se recebem dos pais, das gerações anteriores, condição, sorte, situação que se recebe de outrem, o que se aprendeu, o que foi transmitido, legado)²³⁹. Herdeiro, por sua vez, é “aquele que recebe bens por morte de alguém”, “herdador/heréu” e ainda: “indivíduos que recebe algo de ordem física, moral ou psicológica por transmissão hereditária; indivíduo que recebe e dá continuidade a certas tradições transmitidas por antepassados, continuador”²⁴⁰.

Agora, *ponto duplo de aumento*²⁴¹ mantendo a *carreira* no âmbito legal com as acepções de patrimônio no *viés* do chamado ‘patrimônio histórico e artístico’, normatizado em 1937 por decreto-lei de Getúlio Vargas, que definia como “conjunto de bens moveis e imoveis existentes no país e cuja observação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico” (decreto-lei 25, art. 1º). Na CF-1988 se deu a substituição pela noção de ‘patrimônio cultural’, definido como “bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (art. 216, *caput*).

Incorporando o conceito de cultura, ampliou-se o que seriam os bens desse tipo, abrangendo o caráter imaterial (“formas de expressão” (art. 216, I), “os modos de criar, fazer e viver” (art. 216, II)) junto dos de caráter material (“as criações científicas, artísticas e tecnológicas” (art. 216, III), “as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais” (art. 216, IV) e “os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico” (art. 216, V)). E, num *fio de prumo*, tomemos

239 <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/heranca>

240 <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/herdeiro>

241 O aumento no trico é um ponto acrescido já com o trabalho em andamento, executado numa mesma carreira (Manual Mon tricot, 1991).

a consideração que faz o *caput* ao que chama de “grupos formadores da sociedade brasileira”. Daí decorre a ideia de herança cultural, a herança de um povo ao um dado patrimônio, patrimônio este que é a própria cultura – e também são as terras quilombolas.

Nessa tela, fixemos o *Patrimônio de Nossa Senhora do Carmo*, como se referem os mais antigos, ou simplesmente as *terras da santa*, acepção que nos permite desvelar formas de apropriação e uso dos espaços singulares ao caso em análise. Aqui, o alcance de *patrimônio da santa* e *herança da santa* vai a todos os contextos supracitados de entendimentos do que vem a ser patrimônio, herança e herdeiro. Numa perspectiva patrimonial – dado que a *propriedade era da santa* – e noutra, cultural; o mesmo ao significado da herança: tornaram-se *herdeiros da santa* após o *pagamento da dívida da santa* no Bananal-SP. Herdam, portanto, as terras que eram parte do patrimônio da própria Nossa Senhora do Carmo: “*a terra é da santa, a gente só mora aqui. Tem pouca terra hoje né, mas a gente tem que ficar aqui, não pode sair da terra da santa, tem que cuidar dela né*”.

Continuemos diante essas *terras da santa*, das quais sobrou só o *miolinho*. A lógica local ainda remete como sendo o território mais amplo, cujo perímetro de tão abundante é difícil de marcar: esse é o *patrimônio*. Podemos associar à área da Fazenda do Carmo, porém lembrando que nunca pertencera à ordem religiosa ou aos padres, elas sempre pertenceram à própria santa que lhes fez herdeiros e lhes incumbiu de cuidá-las. Seu Donato certa vez me disse o seguinte: “*esse chão que a senhora vê ia longe minha filha. Esse é o patrimônio da santa, vai muito longe minha filha*”. Por esses entendimentos passam as regras consuetudinárias do grupo perante o uso e apropriação dos espaços.

O *Patrimônio de Nossa Senhora do Carmo* é, portanto, o todo e pode ser entendido como sinônimo de *terras da santa*, como construções simbólicas e sociais feitas pelos membros da comunidade, diante seus espaços de vida e sociabilidade não só rotineira mas também ancestral, o território que está para além da vila: afinal, todo *miolinho* tem algo que lhe é externo. Assim se compõe essa territorialidade que é, primeiro, da santa e depois das famílias e dos santos; vemos que tal forma nativa de definição guarda relações com os processos de uso e de ocupação daquelas terras ao longo do tempo, com os processos de territorialização e de reterritorialização que se seguiram às expropriações.

Estamos diante de um território bastante específico, cuja propriedade remete à Nossa Senhora do Carmo, santa que não é ‘apenas’ a padroeira do lugar, mas é a mãe dos humanos e dona das terras, é a origem da comunidade e daquela territorialidade. Nessa *trama*, as relações entre pessoas, a santa e as demais santidades são basilares de observação junto à espacialidade que se faz.

Delas puxo um *cordão de volta* aos elementos devocionais dessa territorialidade e, nessa *junção*, vou *transpassar* a ideia de altar: uma *terra altar*, opção encontrada para dar conta das diversas referências nativas postas pelos interlocutores: *terras de Nossa Senhora do Carmo*, *terras da santa*, *chão de Nossa Senhora*, *terra da santidade*, *terra sagrada*, *terra altar* e outras que já surgiram e ainda surgirão conforme avancemos no *fiar*.

Primeiro, *vinquemos* o significado de altar. Dicionarizado, aparece como “mesa que o sacerdote pagão sacrifica à divindade”, “mesa consagrada onde se celebra a missa”, “mesa onde sentam os dignatários maçônicos”, “objeto de amor e veneração”²⁴²; “espécie de mesa alta onde sacerdotes de religiões diversas oferecem sacrifícios aos deuses ou fazem imolações”, “lugar elevado para oferecer sacrifícios aos deuses ou heróis”, “adoração, veneração, devoção”²⁴³. De acordo com o dicionário bíblico²⁴⁴: do latim *altus*, construído em elevação, destinado a oferecimentos e sacrifícios; significação mais usual, do hebraico e do grego, é ‘lugar de matança’, ‘lugar de sacrifício’.

A Igreja afastou a ideia da morte-sacrifício, adequando-a à sua doutrina na Instrução Geral do Missal Romano, n.296, tomando o altar ainda como mesa do sacrifício, mas de sacrifício eucarístico, “o altar em que se faz presente o sacrifício da cruz sob os signos sacramentais é também a mesa do senhor”; é no altar que deve ocorrer a apresentação de oferendas, ofertório do pão e do vinho, “o altar cristão é o símbolo do próprio Cristo (...) o altar representa o corpo de cristo e o corpo de cristo está sobre o altar”, “os padres espirituais comparam o coração a um altar” (“o coração de quem ora”), “sobre o altar, que é o centro da igreja, é tornado presente o sacrifício da cruz sob os sinais sacramentais”²⁴⁵. Em seguida, desdobra-se em oito subtemas: altar do céu; altar do senhor; bênção do altar; celebrações da eucaristia; eucarística sacramento do altar; nova aliança e altar; sacrifício da cruz e veneração; coração como altar²⁴⁶.

Fiquemos, por ora, com a noção de local consagrado, espaço de devoção e de veneração, e de “coração como altar”. No Carmo, a terra é um altar e, por conseguinte, é um espaço sagrado, consagrado; de devoção e veneração, uma base física que é também elemento de identificação da

242 <https://dicionario.priberam.org/altar>

243 <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/altar>

244 <https://biblia.com.br/dicionario-biblico/a/altar/>

245 “no altar se celebra o sacrifício da cruz” (n.1364); *o altar*, à volta do qual a Igreja se reúne na celebração da Eucaristia, representa os dois aspectos dum mesmo mistério: o altar do sacrifício e a mesa do Senhor, e isto tanto mais que o altar cristão é o símbolo do próprio Cristo, presente no meio da assembleia dos seus fiéis, ao mesmo tempo como vítima oferecida para a nossa reconciliação e como alimento celeste que se nos dá. «Com efeito, o que é o altar de Cristo senão a imagem do corpo de Cristo?» – pergunta Santo Ambrósio (216); e noutro passo: «O altar representa o corpo [de Cristo], e o corpo de Cristo está sobre o altar» (217). A liturgia exprime esta unidade do sacrifício e da comunhão em numerosas orações. (n.1383).

http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/p2s2cap1_1210-1419_po.html

246 <https://catecismo.net/indice-analitico> ; <https://catecismo.net/indice-analitico/tema=24/subtema=0>

comunidade. E mais do que isso, elemento de manutenção da comunidade, conforme *transpassaremos* ainda nesse *quilt* e, em *ponto certo*, no próximo *retalho-capítulo*. É o *talho* essencial representado pela expressão nativa: “*unidos em torno da fé nas terras da santa*”, que abrange os espaços geográficos e os encobre numa perspectiva religiosa, mágica, sagrada, que igualmente abarca o presente, o passado e o futuro quilombola que vem.

Há, em suma, uma territorialidade sagrada ali: tanto no miolinho (naqueles 16 hectares, naquelas onze ruas com nome de santo ou dos antepassados) quanto no patrimônio (para além visível ou não). No plano tangível, é possível perceber pelo movimento das santidades, santos que andam e se visitam, andanças que geram relações sociais, travadas entre os moradores da vila do Carmo com parentes, santidades e capelas das redondezas. Noutro plano, não imediatamente tangível, certas localidades e capelas não fazem mais parte do cotidiano do grupo, mas não perdem o caráter simbólico e a presença no imaginário, nas referências das memórias. Ou seja, segue operante um repertório de representações que circundam os espaços de hoje e a paisagem de antigamente, transmitidas pelas histórias e causos contados. Veremos com mais *vincos* esses elementos ainda nesse *talho*.

O território é concebido pela memória, ainda que não mais sejam materializados ritos nele, são lugares de vivência do passado que se projetam inclusive naqueles que não viveram esses lugares mas conhecem as celebrações e os eventos que neles ocorriam. Assim se espacializa a religiosidade e, com ela, a identidade compartilhada por gerações. Portanto, seja pelo movimento de pessoas, santos, atividades religiosas, seja por lembranças, histórias, causos e lendas, o espaço vai sendo organizado etnicamente, reconhecendo assim Nossa Senhora do Carmo e a religiosidade como agentes modelares desse espaço, da mesma forma que operam com o tempo (retalho-capítulo 1) e com as relações sociais, de afinidade e de parentesco (retalho-capítulo 2). Embora passados processos de desterritorialização, a territorialização precedente, que constituiu o território e a identidade, seguiu operando com a sacralização do espaço, seja ele ocupado ou não. Retomo aqui a acepção de territorialidade sagrada/religiosa, “o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo” (Rosendahl, 2012, p.51), que vemos no miolinho, no patrimônio e na terra de herança.

2. AS TERRAS DE PARENTELAS E AS TERRAS DE SANTIDADES: A PRODUÇÃO DE UMA ESPACIALIDADE SAGRADA

Uma vez arrematada a costura que conforma as terras de Nossa Senhora do Carmo, o patrimônio da santa, é o momento de *acrescer os pontos* das outras terras que nas da santa também se inserem (ou melhor, se inseriam): as *terras de preto e de santo* ou, nos termos nativos, as *terras de parentela* e as *terras de santidade*. Temos, outrossim, uma *contextura* de um território imenso que é sagrado e que pertence a Nossa Senhora do Carmo. Dentro dessa área mais farta, as famílias e suas santidades faziam suas vidas cotidianas em sítios que, embora cuidados e de posse de núcleos familiares, são *terras de santo*, da *família de santo*, do *santo da família* – que já *bordamos* no *segundo retalho-capítulo*. Aqui fazemos *tela* nessas *terras de parentela* que são, antes, *terras das santidades*; todas dentro do espaço maior das *terras da santa*.

Esses sítios de parentelas são as glebas familiares individualizadas a partir de 1919 quando ocorreram as primeiras negociações de compra e venda com a Ordem do Carmo, como *plissado* no *quilt* anterior. Ainda que reduzidos a quarta parte do território que ocupavam até então, os *filhos da santa* permaneceram na posse de quatro glebas de terra, uma de 90 alqueires, outra com 86 alqueires, uma de 69 alqueires e outra com 120 alqueires, em áreas descontínuas, totalizando 365 alqueires de terras que eram, igualmente, *terras de santidades* e que foram gradativamente sendo tomadas a partir dos anos 40, até chegar à configuração atual da vila, por tantas reformulações territoriais motivadas pelos conflitos.

Restou o *miolinho* que se tornou o suporte e que hoje abriga a todos expropriados, humanos e santos. Mas antes de aproximarmos o *tear* à paisagem devocional e ao território que se faz sagrado no que sobrou das *terras da santa*, é imperativo *fazer vistas*²⁴⁷ diante a construção dessas terras de parentelas e de santidades. Para começar a *fiar*, as palavras de Seu Donato, hoje morador da Serrinha do Carmo, nas *terras de Santa Cruz*, que são um lote das terras de Nossa Senhora do Carmo:

“pra lá pertencia a São Sebastião, pro outro lado, pros lados de Ibiúna é de Nossa Senhora das Brotas. Aqui é da Santa Cruz, a capela está no terreira de minha irmã Egídia, em maio é que tem a festa e a procissão que vai até lá a encruzilhada, e o terço (...) é tudo dentro das terras de Nossa Senhora (do Carmo)”.

247 Fazer vistas é um modo de finalização de bordas de peças de vestuários; “as vistas moldam-se a forma do corpo e afetam sutilmente a silhueta do vestuário” (Santos, 2017, p.48).

2.1. TERRA DE PRETO E DE SANTO: TERRITORIALIZAÇÕES

Nossa Senhora do Carmo dá, portanto, a identidade territorial mais abrangente, no interior da qual estavam as famílias e *seus santos*. Após as negociações de 1919 e a divisão definitiva da antiga Fazenda do Carmo em 1932, famílias de ex-escravizados passaram a viver em lotes individualizados que, ao contrário do que o previsto no acordo, não foram titulados em cartório. A Ordem do Carmo não cumpria sua parte. Porém, para além da demarcação judicial, os terrenos foram entregues a guarda do *santo* de cada uma das *parentelas*. Nesse contexto emergem as *terras de parentela* que são, igualmente, *terras do santo da parentela*. Ou seja, os lotes – registrados ou não na burocracia – são vistos como pertencentes às próprias santidades, aos padroeiros das famílias, estas que “*só tomam de conta da terra*”, num território que é muito maior e que, em verdade, nunca lhes pertencera, sempre foi *da santa*. Terras que também não pertenceriam àqueles estranhos que começavam a aparecer, continuariam a ser *dela*, a legítima proprietária.

Conforme posto, na ocasião das compras de terras feitas por famílias de ex-escravizados, as glebas foram determinadas pela Ordem do Carmo conforme o valor pago e por seu arbítrio, não necessariamente condizendo com as áreas nas quais já tivessem moradia ou benfeitorias. A ordem religiosa alega em processos que:

em certa época, os chamados *Negros do Carmo* que viviam na fazenda, a princípio como escravos e depois como foreiros ou rendeiros de terras, buscaram regularizar suas posses (...) dentre esses, ao todo são 40 condôminos. Todos eles, evidentemente, interessados na divisão de seus quilhões e a PCF a isso solenemente se comprometera nas respectivas escrituras, pois, nas glebas onde esses condôminos se estabeleceram haviam sobras reconhecidamente suas.

Vincamos que nem todos negociaram, muitos foram condenados ao despejo, alguns deixaram a área e outros seguiram presentes, num modo novo de uso e ocupação das *terras da santa*. São aqueles que se uniram em torno de um membro da família para garantir a preservação de quantia mínima de terra. Conforme a própria Ordem do Carmo reconhece nos processos judiciais, citando o exemplo da parentela dos Guarino. Diz o advogado da PFC:

José Guarino recebeu essas terras como chefe da família Guarino, também conhecida como família Pires de Oliveira, se bem que não era o mais velho, mas por ser o mais esperto. Viviam e vivem em comum, daí a razão porque os demais irmãos apelantes Guarino não tem título de propriedade, tem benfeitorias no imóvel, garantidas pela escritura de venda embora nela só figure o nome de José Guarino.

A *parentela dos Guarino (ou Pires de Oliveira)* se uniu em torno de **José Guarino [1628]** e adquiriu o lote 42, correspondendo a uma área de 90 alqueires de terras, a maior gleba adquirida pelo *povo do Carmo*. Junto estavam, segundo os autos, seus irmãos **Tobias Guarino, Severiano**

Guarino, Benedito Guarino. São filhos de **Catarina Guarina**, netos de **Juliana** e bisnetos da escravizada **Umbelina**, todas arroladas como escravizadas e mães solteiras nos autos de 1866.

Da *parentela dos Maria de Borba (ou Maria de Oliveira)*, são os irmãos **Antônio [11]** e **Demétrio [608]**, filhos de **Benedito Maria de Borba (Chicuta)** e **Tomásia Vieira de Jesus**, esta última que é da linhagem dos escravizados arrolados em 1866 para arrendamento ao Bananal **Roque e Eufemia**, nos levando ainda à anciã **Gertrudes**, nascida em 1786. Em 1932, **Antônio Maria de Borba [11]** já havia falecido, aos seus sucessores compete a gleba 38, com 45 alqueires; foi casado com **Galdina Pires de Oliveira**, da *parentela dos Guarino*. E a gleba 60, com três alqueires, em nome de **Demétrio Maria de Borba [608]**, casado com **Candida Tavares do Carmo**, ela filha de **Jeremias e Beneditas**, *das parentelas* dos escravizados **Feliz e Delfina** (pelo lado paterno) e **Paulo e Clemencia** (pelo lado materno), da listagem de 1866.

Também da *parentela dos Cruz*, os filhos de **Cirino Vieira da Cruz e Policena**, netos de **Roque e Eufemia**, nos levando ainda à bisavó anciã **Gertrudes**, em 1786. São os irmãos **Salvador da Cruz [225]**, casado com **Aurélia do Carmo [226]**, a quem coube a gleba 23 com três alqueires (ela da *parentela de Jeremias e Beneditas*, *das parentelas* dos escravizados **Feliz e Delfina** pelo lado paterno e **Paulo e Clemencia** pelo lado materno, da listagem de 1866); **Benedito da Cruz [154]**, casado com **Frutuosa Maria de Jesus [153]**, gleba 24 com oito alqueires; sucessores de **Francisco da Cruz [1100]**, casado com **Constância Vieira do Carmo [206]**, da *parentela dos Maciel*, na gleba 25 com 1,5 alqueires; e **José Henrique da Cruz [309]** casado com **Vitoriana do Carmo [308]**, aos quais competiu a gleba 34, com 5 alqueires. *Da parentela dos da Luz*, os irmãos/cunhados **João Porfírio [777]** casado com **Maria Firmina da Luz [776]**, com a gleba 43 e cinco alqueires; **Francisco Benedito [315]** casado com **Francelina da Luz [314]**, por seus sucessores na gleba 37 com cinco alqueires; **João José da Luz [242]**, casado com **Carolina Augusta de Borba (241)**, da *parentela dos Borba*, na gleba 2 com 2,5 alqueires.

São todas as *parentelas* que, unidas por laços de casamento entre si e com as *parentelas dos Carmo e dos Franco/Rosa de Camargo*, formam o *povo da santa*, a comunidade do Carmo, conforme *talhado no segundo retalho-capítulo*. Fora as terras compradas *em irmandade* – entre irmãos ou cunhados – algumas famílias mantiveram outros sítios. No caso da *parentela* de **Galdino do Carmo [01]**, seus filhos nascidos no Bananal-SP adquiriram os lotes 15 (três alqueires, **Graciano do Carmo [114]**), lote 21 (cinco alqueires, **Venerando do Carmo [365]**), lote 29 (2,5 alqueires, de **Jorge do Carmo [454]**), gleba 17 (com seis alqueires, de **Frederico do Carmo [369]**). sucessores de seu neto **Felipe do Carmo [810]**, gleba 61, com três alqueires, filho de **Júlio do Carmo [149]** e **Deolinda [148]**, da linhagem da também escravizada **Caetana do Carmo**,

arrolada com quatro anos em 1866. E também seus filhos nascido no Carmo, já da união com **Augusta [02]**, no caso de **Valentim do Carmo [288]**, gleba 32, com 13 alqueires, ao redor do qual se uniram os irmãos **Benedito [221]** e **Vitalino Carmelino [337]** e as respectivas famílias.

Da parentela do casal escravizado **Vitorino e Esmereciana**, arrendados ao Bananal-SP que, no retorno, assumem o sobrenome Rosa/Franco de Camargo temos: os sucessores do filho **Vitoriano de Camargo [757]**, gleba 14, com cinco alqueires, e esposa **Apolônia do Carmo [419]**, nascidos no Bananal; os sucessores do filho **Cirino de Camargo [112]**, gleba 26, com três alqueires, e esposa **Celestina do Carmo [111]**. O neto que *voltou no cesto* **Artur Rosa de Camargo [521]**, gleba 07, com sete alqueires, filhos de **Henrique Rosa de Camargo [33]** arrendado com apenas quatro anos para os trabalhos na fazenda de café; e seus vínculos por casamentos com três parentelas: a primeira esposa **Maria Domingues**, filha de **Jeremias e Beneditas**, *das parentelas* dos escravizados **Feliz e Delfina** (pelo lado paterno) e **Paulo e Clemencia** (pelo lado materno), da listagem de 1866; a segunda esposa **Aurora do Carmo**, filha de **Martinha do Carmo**, neta de **Juliana** e bisneta de **Umbelina**; a terceira esposa **Laura do Carmo**, filha de **Frederico**, neta de **Galdino do Carmo**.

Ainda dessa *parentela*, **Leôncio de Lima do Carmo [126]**, gleba 50, 1,5 alqueires, bisneto do casal escravizado **Vitorino e Esmereciana**, que se casa com **Benedita [839]**, filha de **Gertrudes do Carmo**. E sucessores de **Ananias Faustino do Carmo [809]**, gleba 22, com cinco alqueires, ele que é neto do casal escravizado **Isidoro e Vicência**, casado com **Gabriela Franco de Camargo [102]**, nascida no Bananal e filha de **Vitorino e Esmereciana**, da *parentela dos Rosa de Camargo*. Pelo lado de **Jeremias** vamos aos escravizados **Feliz e Delfina** e pelo lado de **Benedita** ao casal **Paulo e Clemencia**, arrolados nos autos do arrendamento-dívida em 1866. Do casal **Jeremias e Benedita**, os filhos **Ernesto Tavares do Carmo [164]**, gleba 33, oito alqueires; **Honorata do Carmo [518]**, gleba 49, com 3 alqueires; **Constância Maria do Carmo [232]** casada com **Adão Correia dos Santos [789]**, gleba 28, com 3 alqueires (ele igualmente neto do casal escravizado **Roque e Eufemia**, nos levando ainda à anciã **Gertrudes**).

Também Isabel [67], a quem competiu a gleba 11, com três alqueires, filha de **Roque e Eufemia**, neta de **Gertrudes**, escravizada nascida em 1796; e sua irmã **Benedita [915]**, também filha de **Roque e Eufemia**, neta de **Gertrudes**, casada com **Manoel Arnoud do Carmo [916]** na gleba 19, com 2,5 alqueires. Dos *Marcelino*, **José Marcelino do Carmo [106]**, gleba 27, com 2,5 alqueires, bisneto de **Isidoro e Vicência**, levando nos até a escravizada **Ana**, nascida em 1776, e casado com **Aniceta do Carmo [110]**, filha de **Martinha**, neta de **Juliana** e bisneta de **Umbelina**. Coube ao casal **Sebastião José dos Santos [100]** e **Martinha do Carmo [79]** a gleba 31, com 3

alqueires, ela filha de **Juliana**, neta de **Umbelina**. Por fim, dessa linhagem de mulheres fortes, também **Justino do Carmo [131]**, gleba 30, com cinco alqueires, casado com **Francelina [1197]**: Ele filho de **Porcina**, neto de **Placidina**, bisneto de **Juliana**, tataraneto de **Umbelina**; ela filha de **Genoveva**, neta de **Catarina** e bisneta de **Juliana**, tataraneta de **Umbelina**.

Prendendo o ponto das terras de parentelas, vamos ao casal **Joaquim Roque de Oliveira [718]**, o **Juca Bento**, benzedor, marido de **Simplicia do Carmo [86]**, a parteira, aos quais competiu a gleba 20, com 2,5 alqueires. Juntos de sua filha **Firmina [87]**, casada com **Abílio Benedito de Barro [516]**, na gleba 08 com 14 alqueires; e com o filho **Jorge Silvino (ou Silvério) [775]**, gleba 5 com 15 alqueires, casado com **Galdina Vieira da Cruz [762]**, nascida no Bananal, neta dos escravizados **Roque e Eugenia**, arrolados em 1866, bisneta de **Gertrudes**, a anciã nascida em 1786 que permaneceu nas *terras da santa* enquanto os outros pagavam *sua dívida*.

Temos aqui a *teia de fundo* que *transpassa* as famílias, os territórios e as santidades. Conformaram pois as *terras de pretos* e as *terras de santos* no interior das *terras da santa-mãe*. Não apenas no imaginário, mas marcadas no chão: todo *sítio de parentela* tinha a sua devida capela. Dessa forma, se tem um amplo território sagrado, num amalgama sacralizado pelo qual perpassavam relações de troca, de solidariedade, de sociabilidade interligando santos e humanos numa peculiar dinâmica social e espacial, numa *trama* complexa que extrapola a questão territorial. *Debruemos* a análise agora plotando as capelas e iniciando o *fio* na capela de Nossa Senhora do Carmo, que já estava localizada onde hoje está referenciada no mapa de 1932 como a gleba 63, com 3 alqueires (7,26 hectares) titulados como “*Patrimônio de Nossa Senhora do Carmo*”.



Figura 213: mapa de 1932, referencia a gleba 63

Dela, a matriz – o *miolo* – se fez uma ampla rede de caminhos, marcados por cruzeiros, que levavam às terras das parentelas e às suas capelas. A capela de Nossa Senhora do Carmo está, segundo relatos, no mesmo lugar da aparição da Santa, nos leva às aparições do sagrado que ordenam o caos do dia a dia, é a cosmicização do mundo que se dá a partir de processos de simbolização, estes que em geral são expressos concretamente: monumentos, templos, igrejas (Cassier, 2001; Gil Filho, 2008). Não somente no Carmo mas na maior parte das cidades do mundo a religião teve papel central na origem e na formação, foi o núcleo das *urbes*, tendo capelas como centros geográficos (Rosendahl, 1996).

Na vila do Carmo, entretanto, a capela que formou o núcleo central no passado segue sendo relevante no presente e conforma muito mais do que um aspecto da paisagem, é o *axis mundi*, contem em si e circunscreve intrincadas relações sociais. Ocupa o centro da vila e toda a atmosfera do entorno parece estar absorvida na aura sagrada que dali se irradia, ordenando o tempo (*capítulo retalho primeiro*), as relações sociais e de parentesco (*capítulo retalho segundo*) e o próprio espaço, conforme trabalhado nesse *retalho-capítulo*. Do local onde a santa se apresentou é possível pensar as estruturas dessa cartografia sagrada que vê, inclusive, o manto de Nossa Senhora do Carmo no morro próximo, em manhãs frias sob a neblina que se estende pela vila. Por vezes, raios de sol, ao nascer, transpassam as nuvens, formando as pontas da coroa da santa.

É inegável a visibilidade da capela de Nossa Senhora do Carmo: todos os caminhos passam por ela, ela é parte do visual cotidiano de todos que ali vivem. Essa presença física, a construção, se soma aos demais marcadores: cruzeiro, mastro, permanentemente presentes, um *continuum* que é espacial e também temporal, um espaço devocional em vários níveis. A partir da capela, entendida como um centro de convergência religiosa, é possível esboçar um espaço de abrangência da fé que é visível no circuito das procissões e romarias, que ainda *trançaremos nesse quilt*, como “parte da vivência do sagrado” (Rosendahl, 1996, p.49). Conta Dona Catarina Guarina que:

“antes era tudo longe, nessa escuridão que só, o povo ia iluminando de lampião levando os santos, daí encontrava os parentes no caminho, pousava na casa dos parentes, vinha procissão de lá pra cá, daqui pra cá, pra lá, era assim”.

Por ora, *forremos* que se cada *terra de parentela* possuía sua capela, tínhamos pelo menos 40 capelas distribuídas no entorno da vila do Carmo após a demarcação definitiva da fazenda em 1932. O que é consonante ao documento da Região Episcopal Rural da Arquidiocese de São Paulo que localizou, entre 1950 e 1970, na área da antiga Fazenda do Carmo 34 capelas dispersas e dirigidas por leigos. Pelos dados de batismo, vimos também celebrações realizadas em diversas localidades. Hoje, algumas dessas capelas estão no interior de propriedades particulares, pelo menos

duas no interior do condomínio, algumas em outros bairros e até mesmo em outros municípios, sobre tantas nada se sabe, certamente ruíram, eram de palha e pau a pique. No entanto, das capelas de outrora, algumas resistem, foram reformadas e seguem agregando as *parentelas* e suas santidades. No mapa a seguir, localizei por GPS as capelas que surgiram na memória e no dia a dia dos interlocutores (figura 214).



Figura 214: capelas do entorno da vila do Carmo, google earth, elaboração da autora

E vamos *preencher os forros* com dados empíricos e *pespontar* algumas capelas do mapa acima, de modo a *desenovelar* esses *nós* sagrados (figura 215). Voltemos àquelas que já *trançamos* no *retalho-capítulo primeiro*. É o caso da Capela de Nossa Senhora das Brotas, no bairro das Brotas, hoje município de Cotia-SP, distante 10 km da Vila, de onde a nossa senhora homônima vem para garantir os períodos de chuva e estiagem na vila do Carmo, chegando em setembro e ficando até 02 de fevereiro, quando o povo do Carmo a acompanha à *sua* casa para celebrar sua festa. Nossa Senhora das Brotas é a *santa da família Guarino*, que ainda ocupa o entorno daquela localidade.

É igualmente o caso da Capela de Santo Antônio, no bairro do Aguassai, município de São Roque-SP, distante cinco quilômetros, onde o povo da vila do Carmo marca sua presença na festa e procissão do santo da casa, em junho, também nos louvores a Santa Catarina e no Domingo *dos Ramos*. Atualmente *cuidada* por Seu Zelão, que é da *parentela dos Carmo*, tio de Seu Donato que

cuida da Santa Cruz, na Serrinha, onde o comparecimento é certo no dia 03 de maio, para a festança, bênção da fartura e autorização para chupar mexerica. Dista cerca de dois quilômetros da capela de Nossa Senhora do Carmo. E da capela do Sagrado Coração, no bairro de Canguera, em São Roque-SP, a vila do Carmo recebe uma romaria, composta por devotos e por Nossa Senhora das Graças em seu andor, no dia 16 de julho, quando caminham em louvor à Nossa Senhora do Carmo cerca de 15 quilômetros.

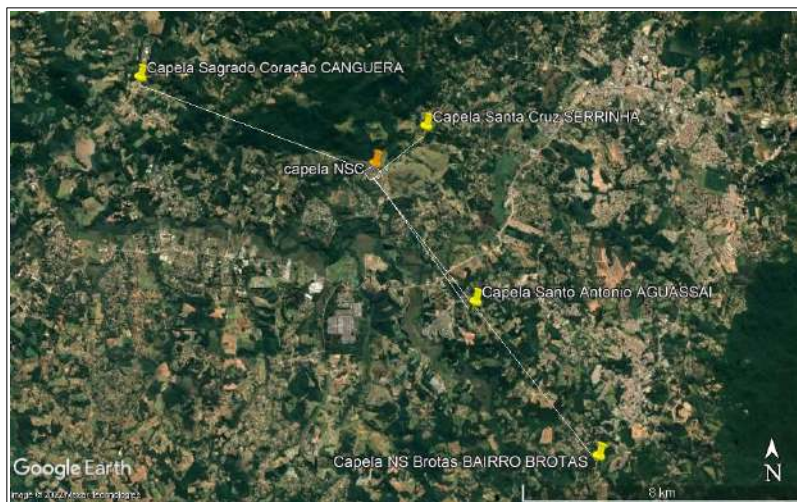


Figura 215: capela do Carmo, brotas, Aguassai, serrinha e canguera, elaboração da autora fonte google earth.

Além dessas mencionadas, com as quais os contatos são mais estreitos, há diversas outras capelas citadas pela memória, algumas onde se eventualmente vai, outras que nunca mais se foi mas que seguem na memória. Busquei alguma delas, a partir dos relatos dos mais velhos interlocutores dessa pesquisa: a maior parte em zona rural, não há contatos muito próximos com as respectivas matrizes. Novamente localizando-as no mapa, podemos delimitar contornos *das terras da santa*, da antiga fazenda de Nossa Senhora do Carmo, em pontos partindo da capela de Nossa Senhora do Carmo (figura 216).

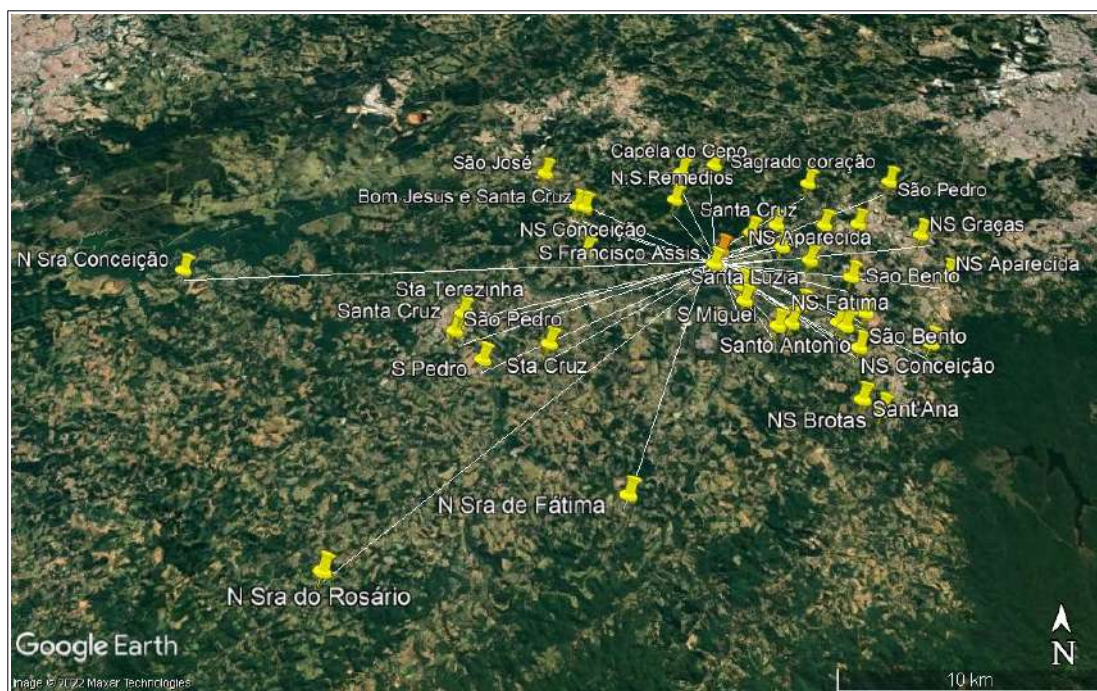


Figura 216: capelas, em rede, partindo da capela de Nossa Senhora do Carmo, elaboração da autora, google earth.

Dez capelas atualmente no município de Vargem Grande Paulista:

1. Menino Jesus, Matão
2. Nossa Senhora Aparecida, Tijuco Preto
3. São Pedro, Matão
4. Divino Espírito Santo, Jardim Margarida
5. Nossa Senhora de Fátima, Água Espraiada
6. Santo Antônio, Água Espraiada
7. Nossa Senhora Aparecida, Água Espraiada
8. Santa Terezinha, Nhambuca
9. São Bento, interior da chácara Tropical
10. São José, interior da Chácara Remanso

Seis capelas no município de Cotia:

1. Santa Luzia, Jardim Japão
2. São Miguel, Jardim Japão
3. Nossa Senhora da Conceição, Caucaia
4. São João, Caucaia
5. Nossa Senhora das Brotas, Brotas
6. Sant'Ana, Caucaia

No município de São Roque, 14 capelas:

1. Bom Jesus, Ponte Lavrada
2. Nossa Senhora dos Remédios, Canguera
3. Capela do Cepo, Ponte Lavrada
4. Bom Jesus e Santa Cruz, Canguera
5. Nossa Senhora da Conceição, Pavão
6. São José, Campininha
7. Santa Cruz, Serrinha
8. Santo Antônio, Aguassai
9. Sagrado Coração, Canguera
10. Santa Terezinha, Caetê
11. Sagrado Coração, Alto da Serra
12. Nossa Senhora do Carmo, interior do condomínio Patrimônio do Carmo
13. São Francisco de Assis, interior do condomínio Patrimônio do Carmo
14. Nossa Senhora Aparecida, Vila do Carmo

E nove capelas no município de Ibiúna:

1. Santa Terezinha, Ressaca
2. São Roque, Guarinos
3. São Pedro, Murundu
4. Santa Cruz, Piai
5. Nossa Senhora de Fátima, Veravinha
6. São Pedro, Capim Azedo
7. Nossa Senhora do Rosário, Lajeado
8. Santa Cruz, Puris
9. Nossa Senhora da Conceição e Santa Cruz, Piratuba

Nessa trama, ainda que a terra da santa não mais exista materialmente, ela segue no plano do simbólico e é mantida por uma *rede* complexa que tem seu centro no *miolinho das terras de Nossa Senhora do Carmo*, em sua capela, a partir da imagem da *santa-mãe*, aquela do mito de origem da comunidade. Essa *rede* movimenta uma complexa dinâmica social, espacial e temporal, que é mais imediatamente vista a partir das celebrações religiosas que ocorrem nessas outras capelas, que mantêm estreita relação com a vila do Carmo, seja com o acompanhamento das atividades, seja com o caminhar das santidades que vem e vão sendo levadas – e levando – seus fiéis. São ainda importantes marcadores não só do espaço, mas também do tempo; inseridos no calendário vivido, tal como *tricotado no retalho-capítulo primeiro*.

Das capelas citadas, independente da matriz ou paróquia a qual se vinculem, para o *povo do Carmo* a matriz é uma só: a capela de Nossa Senhora do Carmo, a *santa-mãe* interligando todas como um denominador comum, o centro que irradia e configura um espaço sacralizado (Figura 217). Cada qual lugar de culto, cada qual de agregação social, com funções que extrapolam a religiosidade e aqui, conforme *vincamos*, marca a construção da territorialidade, pelas *terras de parentela* que são também *terras de santidades*.

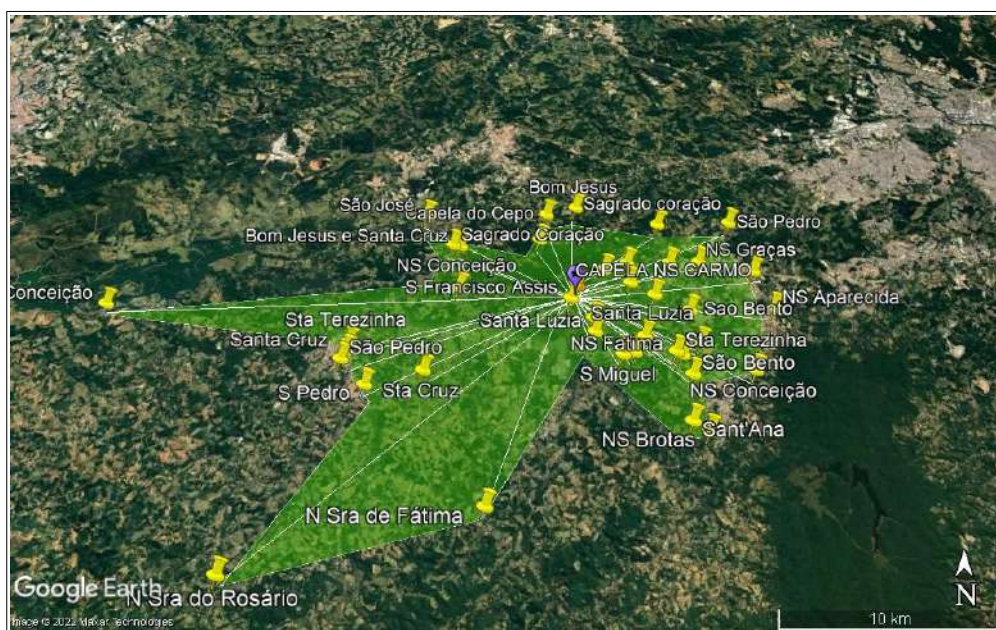


Figura 217: capelas, polígono, em rede, elaboração da autora, fonte google earth

2.2. DAS CAPELAS AOS ALTARES: EXPROPRIAÇÕES E RETERRITORIALIZAÇÕES

Da década de 1940 ao presente, expropriados todos, pretos e santos, muitas famílias se ‘*espararam*’ pelos municípios vizinhos, muitas foram ‘*aproxegando*’ no *miolinho das terras da santa*, a atual vila. Esse movimento de desterritorialização e reterritorialização impactou também as formas tradicionais de religiosidade dos *filhos da santa*. Peguemos agora como *fió da meada* a capela de Nossa Senhora Aparecida *pagã*, hoje presente na vila do Carmo, mas originalmente não era ali. É a exceção. Sua família – a família que tem Nossa Senhora Aparecida como *santa de família* – os *Marcelino do Carmo*, quando expropriada de suas *terras de parentela* (atualmente inseridas no condomínio Patrimônio do Carmo), se estabeleceu ali no *cantinho do miolinho das terras de Nossa Senhora do Carmo*, reproduzindo o velho costume de construir uma capela no quintal da casa. Foi o que me contou Dona Tereza Marcelino, cuidadora da capela:

“*nós mesmo é do Caeté, nasci lá, a capela dela [Nossa Senhora Aparecida] também era lá. Daí que quando perderam as terras lá, vieram todos pra cá, com a Santa, daí que nós fizemos essa capelinha pra ela*”.

Às demais parentelas não foi possível um *trato* de terra no *miolinho* para erigir uma capela, de modo que as capelas dos quintais de outrora transformam-se nos oratórios no interior das casas. Algumas das imagens foram entregues à capela de Nossa Senhora do Carmo e ocupam hoje a sala à esquerda do altar. O mesmo aconteceu com certas atividades festivas e religiosas, que hoje em dia não tem mais espaço para acontecer, mas nem por isso deixaram de existir. A seguir, por esses dois *pontos de aumento*, vamos *tecer* sobre a manutenção das práticas religiosas e os modos pelos quais elas foram e vão se adequando ao *território da santa* que restou após tantas expropriações.

Expropriados todos – famílias e santos – mas *unidos em torno da fé no miolinho das terras da santa*. Ali, contudo, falta quintal para reproduzir a capela de morada do *santo da parentela*, mas há o espaço de dentro da casa, agora nos altares domésticos. É o que dizem: “*ficou mais apertadinho né*”. Mas mesmo assim, ainda nas menores residências, um espaço é destinado ao oratório, que hoje representa a função daquelas capelinhas dos quintais das *terras de parentelas*. Essa forma de oratório doméstico é, por Santos (2014, p.17), entendido como um “objeto-sujeito carregado de sentimentos, com dotes especiais para o ouvir, receptáculo divino de súplicas, palco de manifestações, expositor de lembranças, morada dos santos, relicário, coisa de família”.

As capelas de outrora eram os locais de oração da família, sociabilidade com os vizinhos, espaço de visita dos precatórios e dos giros – que *cordearemos* no próximo *patch* – ao redor das quais muita festa era festada e muitas relações sociais se faziam. Nelas eram ofertados os *dons* aos

santos. Esses dons hoje continuam nos altares das casas: imagens, velas, crucifixos, terços, anjos, folheto de oração, objetos, patuás, quadros, fotos, copos de água, frequente também a bíblia aberta no salmo 91. Sempre arrumado, enfeitado e limpo, as velas acesas nos altares domésticos se destinam a qualquer fim, exceto para os mortos, cujas velas não podem ser acesas no interior das residências. Também fotos – de forma permanente ou temporária – de alguém que precisa da oração, seja qual for o motivo, desde que esteja vivo. O contato próximo favorece a proteção e intenção, o que vemos também nas paredes, com quadros de santos, folhinhas (calendários) com imagens de santos e quadros e fotos de família.

No entendimento nativo tudo que está no oratório é sagrado; o que se aproxima também ao que prevê o Cerimonial dos Bispos, parágrafo 954, no trecho que trata das bênçãos de uma igreja, edifício ou espaço sagrado: “Quando são abençoadas as igrejas, capelas ou oratórios, tudo quanto neles se encontra, como cruz, imagens, órgão, sinos e estações da Via sacra, considera-se abençoado e erigido, não precisando, por isso, de nova bênção ou ereção”. A diferença, no Carmo, é que não é preciso um rito de bênção pelas mãos de uma autoridade católica. A bênção vem de cada um, o devoto é protagonista por ser ele mesmo um *filho da santa*.

Os altares domésticos são os locais onde preferencialmente deve-se rezar as seis horas da tarde e, a partir deles, a casa se torna também um espaço do sagrado, sobretudo quando realizados os terços, rosários ou novenas *chamados* por alguma família, que congregam outros que não os residentes da casa. É um espaço religioso dentro de casa mas nem por isso torna individualizado o louvor, dado que sempre está aberto a orações em grupo – mesmo em duplas, ainda são considerados grupos quando os rezadores não vivem na mesma residência. *Tranço* aqui que, ao contrário do que a maior parte da bibliografia indica, que os altares no âmbito doméstico fazem a devoção privatizada. Quiçá por preencher os encargos das capelas das *parentelas*, os oratórios nas casas seguem como guarida de práticas de socialidade dos *filhos de Nossa Senhora do Carmo* e, *ponto extra*, como resguardo de *base* de identidades coletivas.

A religiosidade demarca, além do espaço de fora, o espaço de dentro: os oratórios geralmente ficam nas salas ou no cômodo principal da residência, com todos os santos ali presentes, exceto São Benedito que faz morada nas cozinhas para receber o primeiro café do dia. Isso sem prejuízo de que santidades ocupem também os espaços dos dormitórios, as cabeceiras ou ao lado das camas. A relação é absolutamente íntima com as imagens ali presentes, que transmitem energia e segurança ao devoto e à sua morada, podem ser louvados ou acionados a qualquer momento, para intercessão em quaisquer assuntos do cotidiano; os santos ali estão intermediando o contato com o sagrado. E aqui, como vimos, *santo de casa faz milagre*.

Vemos, *em ponto baixo*, práticas de devoção locais que estão *entalhadas* no contexto religioso e social, além do ambiente espacial, manifestando fé familiar e pessoal; configurando o elo santorial na dinâmica territorial da religiosidade: outrora nas capelinhas de quintal, hoje nos pequenos oratórios, as famílias seguem com seus espaços sagrados e domésticos, que nem por isso deixam de ser coletivos, em conjunto ao espaço sagrado maior e coletivo *das terras da santa*.

Ainda pelas formas de produzir socialmente o território, ou melhor, de reproduzi-los após as expropriações territoriais, temos que nos *tempos de antigamente*, quando *pretos e santos tinham lá suas terrinhas*, eram comuns os *giros*, que antecederiam festas, angariando fundos, de casa em casa. Neles, passagens e paragens eram já microterritórios festivos, um *vai e vem* animado que recriava e reforçava relações sociais e a unidade territorial. A cada visita, recolhendo qualquer que fosse o donativo, havia uma oração na capela do santo daquela parentela, em seu cruzeiro ou em torno do altar, que era seguida pela sociabilidade festiva, com refeições, bate papos e modas de viola. O que Brandão (2010, p.134) chamou de “estruturas sociais de trocas comunitárias do campesinato” que, no Carmo, aconteciam praticamente todo o ano, exceto na quaresma.

Nesses tempos, dada a grande extensão da antiga fazenda, do *patrimônio de Nossa Senhora do Carmo*, e as terras das famílias serem mais distantes uma das outras, eram esses giros que marcavam a posse em todo o território, pelo caminhar das santidades e, junto delas, os humanos. Eram estabelecidas “relações sociais e simbólicas no interior da família, da vizinhança, da comunidade” (Brandão, 2010, p.55), indicando as conexões sutis entre a religiosidade, a temporalidade e a territorialidade. Tinham roteiros, locais de pouso, um sistema bastante próximo ao identificado por Brandão (1989) nas folias de reis pelo Brasil afora e também referido por Queiroz (1968, p.111) como *peditório*, analisados por sua composição em bandeiras de santos e músicos que circulavam recolhendo donativos, “assim a folia tem também por função provocar uma reunião, mas em pequena escala, formada pela família e pelos vizinhos mais chegados”.

Os giros aconteciam a partir das “*companhias do giro*”, que eram, ao que tudo indica, como irmandades: uniam indivíduos em torno de determinado santo e as atividades a eles destinadas. Dentre esses companheiros operavam os termos das relações de compadrio: *compadres e comadres de giro*. Operavam nas relações entre pais e filhos e irmãos e compadres e parentes e vizinhos, as crianças acompanhavam desde pequenas, os homens tocavam, mas a presença das mulheres era primordial para abrir caminhos e entradas. Contam os interlocutores mais velhos que as chegadas das bandeiras já eram ouvidas de longe, pelos instrumentos tocados, e que a chegada se dava no fim da tarde. Uma vez *chegados*, humanos, santos e bandeiras tinham uma sequência de episódios a

cumprir: a chegada, às 18 horas (se chegassem antes), de agradecimento (a noite), de alvorada (às 6 horas da manhã do dia seguinte, quando *pousavam*), de saída (quando iam embora).

Nos processos de desterritorialização e reterritorialização procedidos por humanos e santos, hoje em dia não há espaço físico para ocorrência dos giros. Porém, há um fluxo de giro que é mantido por Nossa Senhora Peregrina: uma imagem de Nossa Senhora com o menino Jesus nos braços dentro de uma capelinha de madeira que, a cada dia, se desloca pela casa de uma das trinta famílias que a recebem (figura 218). Isso ocorre ao longo de todo o ano, com exceção da quaresma: nesse período, Nossa Senhora Peregrina não circula, é levada à capela de Nossa Senhora do Carmo e, tal como os outros santos, fica coberta por um pano roxo.



Figura 218: Nossa Senhora Peregrina

Oficialmente, trata-se da devoção a Nossa Senhora de Schoenstatt, que chegou ao Brasil na década de 1940 e, nos anos 50, foi criado o Movimento da Mãe Peregrina ou Movimento Apostólico de Schoenstatt. A origem dessa devoção na vila do Carmo, pela memória, é referida *ao tempo que a Mariápolis chegou*, ou seja, na década de 1970/80, sem poder precisar se o culto foi introduzido pelas membras da Mariápolis ou são apenas fatos contemporâneos.

Independente disso, a questão é que hoje as andanças diárias das Nossas Senhoras Peregrinas são parte da vida na vila do Carmo. Silva (2003, p.24-28) destaca que o culto à Mãe Peregrina tem caráter individualizante, “mais do que familiar, torna-se individual, (...) todo o ritual de devoção ocorre de maneira privada. A relação com Nossa Senhora é direta e individual (ou familiar) a única integração possível ocorrerá pelo deslocamento da capelinha”. No Carmo,

entretanto, não há conotação individualizante, ao contrário, esse evento segue sendo coletivo como eram os giros de antigamente.

Da casa de onde sai a Nossa Senhora Peregrina para a próxima casa a recebê-la, integram-se pelo menos duas famílias, a que leva e a que recebe. Em geral, a mobilidade da santa movimenta também outras pessoas, a chegada da capelinha atrai os vizinhos para uma oração coletiva, breve, que serve de despedida e boas vindas, simultaneamente. De casa em casa, a imagem circula e *tece* uma *rede* ente famílias. Não se trata, portanto, de um “fenômeno de privatização do sagrado” (Silva, 2003, p.58), mas que tem como traço marcante o caráter coletivo e, novamente, alegre e festivo. Por vezes, a sala que recebe Nossa Senhora Peregrina não dá conta do número de devotos ali presentes.

Em 2018, foi solicitada outra capelinha para peregrinar. Ou seja, duas capelas com a imagem de Nossa Senhora Peregrina caminham, diariamente, na vila. São 60 lares estabelecidos para recebê-las e zelar por elas por um dia. O roteiro de ambas as imagens é definido, as famílias que as recebem são previamente cadastradas e o itinerário, em geral, prioriza os vizinhos, facilitando os translados. É uma *tremoia*²⁴⁸ é como eram os giros de outrora: são encontros para rezar e para socializar. Sempre fica posta a oportunidade de bater um papo, tomar um café. Como *ponto girado*²⁴⁹, das companhias de giro e seus mestres às peregrinas e gerentes de Nossa Senhora, portas se abrem com alegria para receber: bandeiras, músicos, santos, capelinhas, humanos. São ocasiões de partilha que permitem reforçar relações de parentesco e de vizinhança.

Diante as longas caminhadas dos giros mas também diante os poucos passos da Senhora Peregrina, firmam-se vínculos sociais e mantêm-se a estrutura do ritual da *visitação*, fundamental para os sentidos de pertencimento, não apenas ao grupo mas também às terras da santa. Muda a quantidade dos passos e as distâncias, mas mantêm-se a jornada. Se agora os percursos são menores, não o são as relações envolvidas. Se hoje é uma santa peregrina que faz as vias da bandeira que peregrinava antigamente, as casas que recebem seguem sua função de santuário e de socialidade, numa *rede* de devoção e também de obrigação que segue mantida envolvendo famílias e lares, na dinâmica da fé e da comemoração, demarcando espaços e fluxos e, *asterisco*²⁵⁰, vigorando os sentimentos de pertencimento.

248 Tremoia é um tipo de rede e/ou tipo de renda.

249 Ponto girado, o ponto que girou ou torceu em torno de um núcleo (Manual Mon tricot, 1300 pontos de tricô, editora abril, 3a. Edição, 1991).

250 Asterisco, sinal convencionalmente posto em forma de estrela, é usado no trico nas indicações que delimitam partes do texto da receita a ser repetida, evitando alongar e repetir os comandos (Manual Mon tricot, 1300 pontos de tricô, editora abril, 3a. Edição, 1991).

2.3. POR ENTRE ANDORES: ROMARIAS, PROCISSÕES E APROPRIAÇÕES DO ESPAÇO (CON)SAGRADO

Romarias e procissões são fenômenos similares, com significado simbólico análogo: o caminhar em referência a religião e/ou peregrinação. Algumas distinções pontuais são feitas pela bibliografia: romaria como um deslocamento maior, a procissão no sentido de cortejo, distâncias mais curtas, mas ambas em torno ou para um determinado local sagrado. Dentre os *filhos de Nossa Senhora do Carmo*, as romarias contêm procissões, as procissões contêm romarias; por isso não vou me *ater* as definições sobre cada um desses eventos, delimito o entendimento a ser seguido aqui nos termos de Sanchis (2006, p. 92): uma “procura caminhante ao Sagrado”.

Nessas formas de caminhar operam diversos significados: a caminhada que é pessoal, ainda que realizada em grupo, é experiencial, simbólica, manifesta fé e crença em algo, busca o sagrado, passa pela alegria e pelo sacrifício, simultaneamente, e coletivamente. Podem ser lidas como ritual de passagem e como processo social, pelos quais operam “tipos específicos de símbolos rituais”, permitindo reflexões sobre “unidades processuais, antiestrutura social e a semântica dos símbolos rituais”, transformando esses eventos em “fenômenos liminares” (Turner, 2008, p.151).

Elemento de ponteio nessa *esteira* dos fenômenos liminares é que a participação nas atividades de peregrinação – tanto as procissões quando as romarias – aparentemente são atos voluntários, mas são marcados por certa compulsoriedade, dado que não peregrinar gera um tipo de cobrança coletiva (*como assim você não vai? Por que fulano não vai?*) e, salvo por motivos de força maior, aquele que não comparece é submetido ao jugo popular e pode ficar sujeito às represálias do sobrenatural. A participação e a abnegação são prescritas e valorizadas – pela santa, pelos santos e pela comunidade – e, segundo Mauss & Hubert (2005), são essas que operam como substrato de todo e qualquer sacrifício pois os sacrificantes ocupam, ao mesmo tempo, o lugar da privação e da doação, de sacrifícios ‘pessoais’ e ‘objetivos’.

Olhando romarias e procissões do *povo do Carmo* com essa categorização em mente, vemos ritos que são periódicos, socialmente determinados, operam tanto para o pagamento de promessas (de si, dos antepassados ou de alguém da comunidade) quanto para intermediar pedidos (de si ou de alguém que lhe tenha delegado tal função), ou seja, são sacrifícios pessoais, na medida em que dizem respeito à pessoa do sacrificante (“trata-se de um ciclo fechado sobre o sacrificante”). Mas são também sacrifícios objetivos, pois o efeito pode incidir num sujeito ou objeto outro, secundariamente ao sacrificante, no sentido de assegurar “a vida real e sadia das coisas” (Mauss & Hubert, 2005, p.80).

E tudo isso tem um poder de coesão social tremendo, considerando que não se faz uma romaria ou uma procissão sozinho, nem como pouca gente se faz. E, seja em Aparecida do Norte, Pirapora ou no próprio Carmo, os *romeiros da santa* atualizam suas promessas e milagres, periodicamente, por sacrifícios realizados em grupo. Seja em cortejos por poucas vielas ou por todas as ruas da vila, são procissões que reconfiguram e refirmam o território de Nossa Senhora do Carmo, vivido no *miolinho* ou imaginado do *patrimônio das terras da santa*.

É inseparável essa reflexão dos sentidos da pertença ao espaço e da origem da comunidade, se trata da construção e da consolidação de modos de ser e de viver dos *filhos da santa*, *herdeiros* das terras das quais, embora expropriados, ainda a ocupam simbolicamente nessas peregrinações liminares (Turner, 2008), onde trajetos mesclam-se distâncias simbólicas e físicas, agregando o indivíduo e o todo, possibilitando contatos entre humanos e seres divinos, em relações sociais totais (Mauss, 2003) que mobilizam pelas *redes* que formam e por elas operam conexões. Nesses momentos, o sagrado manifesto toma e forma o espaço, proporcionando a comunhão daqueles que juntos caminham. Mas não apenas deles.

O desfilar dos santos nos andores nos ombros dos humanos é sempre um momento de emoção e de respeito. Aqueles que não podem caminhar todo o trajeto costumam parar num ponto ou esperar o cortejo nas portas e janelas de suas casas. Ao passar a procissão desce uma aura de reverência até mesmo naqueles que não professam da mesma fé e/ou que estão noutras atividades. Os evangélicos respeitam a passagem, o pessoal no bar pára a música, silencia e até se levanta para ver, o trânsito e linhas de ônibus mudam o trajeto ou aguardam a procissão passar. Em cada andor, em cada passo, a fé vai se materializando e modificando – ainda que temporariamente – por onde passa o cortejo de santidades e de seus fiéis. Como expressões sagradas temporárias no espaço, as ruas e vielas ganham outro status, que é superior ao que têm no dia a dia, representando ali uma realidade igualmente superior, sagrada.

Não é somente o local da passagem que ganha um novo status, mas também aqueles devotos que caminham com as santidades. São episódios mágicos e religiosos no espaço que, permanentemente ou não, resta sacralizado. Todo o trajeto das procissões é ritualizado e nos lugares vão se entranhando elementos do sistema de crenças. Há locais que o cortejo deve parar, há os momentos de seguir. A distância entre os andores é estabelecida e, em hipótese nenhuma, a distância entre um e outro pode ser equivalente a um *andor invisível*, um vazio. O ritmo da caminhada é orquestrado, os passos são banhados por momentos de oração, de silêncio, de cantos. Qualquer fato não costumeiro, como tropeçar numa pedra ou qualquer infortúnio do caminho, é atribuído de

significação. Sobretudo as imagens, nos andores, que podem ficar mais leves ou mais pesadas, a depender de quem carrega.

Em Turner (2008), vemos que as procissões são ritos de passagem nos quais estão inseridos humanos e santidades, que se distanciam do tempo e da estrutura ordinários, caminham e retornam, num novo status que serve aos caminhantes, ao espaço por onde se passou, às imagens. O autor nos ensina também a ver as procissões como performance, um dos gêneros (junto da cerimonia, carnaval, festival, jogos, espetáculos) que permite constituir “nos mais variados níveis e a partir de códigos verbais e não verbais” (Turner, 2015, p.143). Van Gennep (2011) indicou como uma fase transitória entre sagrado e profano, com a saída do momento temporal, a ida ao espiritual e o retorno ao temporal.

Para as peregrinações católicas sabe-se que existe um certo número de regras de santificação prévia, que fazem o peregrino, antes da partida, sair do mundo profano e o agregam ao mundo sagrado, o que se exterioriza pelo uso de sinais especiais (amuletos, rosários, etc), no comportamento do peregrino por tabus alimentares (abstinência) e outros (sexuais, suntuários, ascetismo temporário). (...) todo peregrino está fora da vida comum, em um período de margem, da partida ao regresso (Van Gennep, 2011, p.156)

Além dessa dimensão, as procissões parecem compor a religiosidade no espaço, alinhando o pertencimento ao território e, ao caminhar carregando santos, não apenas se afirma a autoridade da fé mas lança sobre a terra um manto de proteção sagrada, que envolve os devotos que carregam, alguns descalços, os pesados andores enfeitados, com alegria e, ao mesmo tempo, como um ato de penitência. São ações carregadas de elementos simbólicos que são percebidos em pequenos atos, no gestos, no enfeitar e carregar de santos, beijá-los, tocá-los, ajoelhar diante deles ou descalçar, nas lágrimas; é como se a devoção ganhasse concretude e a própria benção do santo ali se expusesse.

Na marcha pela vila ou além dela, marcam e remarcam territorialidades religiosas e reforçam a simbologia das terras que são *dos santos* dentro das *terras da santa*. Tais atos de fé são, sobretudo, atos de (re)afirmação do grupo e de sua pertença ao território, transformando-o em um palco da sagrada celebração, consubstanciam a (r)existência do grupo, conectando o mundo visível com o não visível. É realçada a união, o respeito, a sociabilidade nesses espaços que, embora itinerantes, são sociais e nos permitem fixar reflexões sobre as identidades, onde memórias coletivas e tradições seguem sendo vividas e reatualizadas. Assim como os festejos, esses eventos caminhantes reúnem parentes que vivem fora, agregam outras comunidades católicas da região, também políticos (em anos eleitorais e hoje em dia, com a questão quilombola): é o religioso, o lúdico, o político, o lazer, associativismo, memória, tradição, sociabilidades.

O que era Romaria? Um caminhar, muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encantos – imersão numa natureza selvagem e encontros lúdicos no caminho – até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um “Santo”: santuário próximo ou longínquo, Sagrado feito gente, com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), perto de quem se vive uma pequena porção de tempo, o tempo feito Festa: comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um cotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria. Um ritmo de vida – e na vida. Uma relação constituinte com o além-vida fonte da vida, o Sagrado (Sanchis, 2006, p.86)

Nessa *armação*, abordemos romarias e procissões como atos revestidos pela penitência e pela alegria, empenhados na busca de diálogos com o transcendente, no estabelecimento de relações com o sagrado, como modos de assumir uma atitude peregrina diante o espaço, o tempo, o corpo e o coletivo. A seguir, pela descrição de algumas das procissões e romarias do *povo da santa*, vejamos tanto os aspectos espaciais da liminaridade quando as relações sociais, a partir das quais se desvelam qualidades de *communitas*, articuladas com a estrutura social circundante por meio da organização social (Turner, 2008). Sem olvidar doutro aspectos igualmente relevante na análise, referente às performances desses eventos: “um conjunto de metalinguagens que se cruzam” (Turner, 2015, p.143-144), e também de seus *vieses* contratuais, operando no *eixo* da reciprocidade e das dádivas dadas aos santos após milagres recebidos pois é também – e sobretudo – na peregrinação que muitas promessas são pagas, com o devido sofrimento que é infringido ao corpo do promesseiro.

Façamos desses momentos um quadro a partir do qual a fé toma forma no espaço, mitos ordenadores do mundo são veiculados por processos que investem as paisagens de significados religiosos. É a abordagem “*extended-case history*” recomendada por Turner (2008, p.155-156), que permite “levantar questões referentes as relações sociais e culturais entre o grupo peregrino e os sucessivos ambientes socioculturais pelos quais ele passa”. É o que *pesponto* aqui: considerar os processos sociais que envolvem os devotos, “durante seus preparativos para a partida, suas experiências coletivas na viagem, sua chegada ao centro de peregrinação, seu comportamento e suas impressões nesse centro e sua viagem de volta”, sequência de empreendimentos e de dramas sociais (Turner, 2008, p.156-157), em passos curtos ou longas jornadas, caminhemos às romarias e procissões do povo de Nossa Senhora do Carmo.

As romarias dentre *o povo da santa* envolvem tanto o sacrifício quanto o recreativo, tanto prática de veneração, pagamento de promessa, elementos da expiação, o caráter penitencial e a condição da alegria e divertimento. São três os destinos: à Aparecida, à Pirapora e ao próprio Carmo, ocasiões que permitem-nos ver que atitudes de sacrifício e os espaços de penitência não são necessariamente negativos. Há alegria, sobretudo quando se considera que ali se está em virtude do pagamento de promessa, ou seja, devido ao recebimento de um milagre, seja próprio ou de outrem. Os que hoje praticam a manifestação antiga de graça a um milagre recebido há tanto tempo, que muitas vezes sequer é lembrado, mas é recriado para assegurar os acordos estabelecidos com o santo, lá pelos antepassados, “o voto é, no contexto da romaria, um instrumento relacionador por excelência, não apenas entre os seres humanos e os santos, mas também entre os homens e mulheres que se fazem peregrinos” (Steil, 1996, p.102).

Nessas ocasiões também são fortalecidos os laços comunitários, se envolvem tanto os que vivem na vila quanto parentes de fora, as várias gerações que, há gerações, vão ao sagrado e, ao chegar, incorporam esse sagrado em si, ‘valendo’ até a próxima romaria. Não é um simples caminhar, um mero deslocamento, é ir *com o sagrado ao sagrado*, a partir do próprio corpo. Conecta o individual e o coletivo, o corpo de cada peregrino e a fé que é do grupo, pois não caminham sozinhos; sendo pessoal, pautado nas intenções e promessas de cada um, e feito sempre de modo coletivo, experienciado pelo indivíduo e pelo grupo.

Durante as romarias, todo o trajeto vai sendo consagrado: o entorno, a estrada, o tempo, a temperatura, se chove ou se faz sol, se está quente ou se está frio, elementos objetivos aos quais vão sendo atribuídos significados simbólicos e crenças. As chegadas – seja na vila, em Aparecida ou em Pirapora – são repletas de cerimônias e ritos obrigatórios: as romarias que chegam ao *miolinho das terras da santa* não podem adentrá-lo até que sejam recebidas pela imagem de São Benedito; a romaria que chega à Pirapora não adentra a cidade até que São Benedito chegue para abrir o caminho; em Aparecida não se coloca diante à santa sem antes purgar os pecados percorrendo a subida da via-sacra.

Enquanto fenômenos coletivos, representam um modo de usar e constituir o espaço conforme se peregrina em comunhão, fortalecendo laços daqueles que caminham juntos. Essas ocasiões são cinco ao longo do ano e é importante distingui-las: em três ocasiões, o povo da vila sai em romaria; noutras duas ocasiões, a vila recebe romeiros. Essa diferenciação é importante por colocar a vila do Carmo e os que nela vivem em duas posições diferentes: quando vão, vão ao sagrado; quando recebem, são o sagrado. Apesar disso, num ou noutro caso, as ações empenhadas pelos romeiros são canais de demonstração não apenas da fé, mas também da pertença.

Quando saem em romaria, os *filhos da santa* não são meros romeiros: são representantes da *Santa-mãe*, são romeiros de Nossa Senhora do Carmo que vão e a levam consigo em camisetas, broches, orações e cantos ao longo da peregrinação. Isso ocorre por três ocasiões ao longo do ano, duas com destino a Aparecida do Norte e uma à Pirapora do Bom Jesus.



Figura 219: distintivo romaria 2013

Em março e agosto de todos os anos, períodos de maior resguardo (quaresma em março e agosto mês cheio de significados e que não realiza nenhuma atividade religiosa na vila) em média seis ônibus saem da vila do Carmo na segunda sexta-feira do mês em direção ao Santuário de Nossa Senhora Aparecida, retornando na madrugada da segunda-feira. As peregrinações à Aparecida do Norte ocorrem há muitos anos, pois os mais velhos *viram construir* a basílica. Dona Tereza, nascida em 1939, conta suas lembranças de *“menininha ainda”* pela peregrinação, e que vira a construção da Basílica, *“igreja grande”*, que foi iniciada em 1955:

“A gente sempre veio, de caminhão. Agora é que está tudo bom, a gente vem de ônibus, dorme no hotel, tem banho quente, comida. Mas você tinha que ver como era antes, quando eu era menininha ainda. A gente vinha na carreta do caminhão, colocavam umas tábuas e lona. E vinha. A gente ficava em um barracão lá em baixo, não existe mais. Ficava todo mundo junto, mãe trazia coisas pra fazer café, fazia fogueira. Aquela igreja grande nem existia, ali era um morro, não tinha nada. Nada disso existia. Era só a capelinha velha, essa que você gosta. A Nossa Senhora ficava aqui. Ai que começaram a levantar a igreja grande, a ponte. Eu vi construir isso aqui tudo”.

Noutros tempos, as condições da viagem eram bem diferentes. O trajeto era feito de *pau de arara*, caminhões improvisados para transportar pessoas com tábuas postas em forma de bancos e lonas como coberturas. Era assim que enfrentavam os mais de 300 km. As instalações em Aparecida

do Norte eram em barracas, a comida feita em fogueira, *'dava um trabalho danado'*. Primeiro, porque tinha que ter um público significativo para *'fechar' um caminhão* e, para organizar a peregrinação, tinham sempre os *chefes da romaria*, em geral algum casal da família de sobrenome *do Carmo*, que ainda hoje organiza os ônibus e a hospedagem. A *caravana* era abençoada antes de sair, tal como são os ônibus hoje em dia e o caminho já era marcado por cantos, rezas e brincadeiras.

Hoje, são confortáveis ônibus de viagem, hospedagem em pousada, incluído café da manhã, almoço, jantar e banho quente, aparentemente o caráter sacrificial do caminho não existe mais, nem os padecimentos de outrora que são narrados com certo orgulho de viver uma espécie de *via crucis*. Mas se o caminho hoje em dia está facilitado e mais ameno, o sacrifício se faz *"no bolso"*, é preciso um significativo investimento por cada uma das famílias. A oferta da dádiva, afinal, se faz pelo esforço físico e também pelo esforço financeiro.

A saída da romaria ocorre na vila do Carmo, o ponto de encontro é o pátio da capela da *santa-mãe*, já em clima da festa, *na boca da noite* da segunda sexta feira do mês (seja março ou agosto). A chegada ao destino é na madrugada de sábado, o ônibus estaciona num determinado ponto – não adentra o centro da cidade – e daí se empenha a primeira caminhada – a subida carregando as malas até o hotel. Na recepção, a *vetuperação* da divisão de quartos, *quem fica com quem mas que quer ficar com fulana*. Enfim a acomodação, tempo para um cochilo pois as seis horas da manhã seguimos a peregrinação, agora em passos. Aqui começa o roteiro de ações religiosas e locais sagrados de visitação durante o final de semana, e cá está o caráter penitencial: dorme-se pouco, caminha-se muito, reza-se muito.

Cerca de seis e meia da manhã é o momento de percorrer a via-sacra, que começa no pé do Morro do Cruzeiro, em uma grande escultura no formato de Nossa Senhora Aparecida que abençoa a subida íngreme da caminhada, pela qual seguimos pausando nas paragens com as imagens das estações do calvário. Hoje são enormes painéis mas, segundo os interlocutores, eram pequenas tábuas numa trilha de chão batido nos tempos das antigas peregrinações. Nessa procissão ao cruzeiro são cerca de duas horas de oração até o topo. A recomendação: *"sobe rezando que nem sente"*. Somente após cumprida essa etapa, entendida como um ato de purificação, podemos nos apresentar à Nossa Senhora Aparecida, ou seja, somente depois de *limpo* que se vai à basílica, saudar a imagem e se colocar diante dela. A subida ao cruzeiro em oração *'limpa'* o corpo e a alma de coisas ruins, das impurezas. Nos pés do cruzeiro são depositados os eventuais pecados da pessoa e somente sem eles é que adquire a dignidade necessária para ir até a imagem de Nossa Senhora Aparecida e acompanhar a primeira missa, de várias que são assistidas ainda no fim de semana.

Mas não só de reza e de missa se faz a romaria. Há os momentos de passeio, principalmente pelo comércio intenso que existe ao redor da Basílica: “a contraparte da igreja é a feira, mas as duas se misturam. Numa se paga a dívida — promessa — na outra se compra a alegria — desejo” (Brandão, 1989, p.31), ocasiões de adquirir lembranças para si e parentes que não puderam ir. O ideal é que sejam adquiridos ainda no sábado para que possam ser abençoados na missa do domingo, pois esses objetos servirão como vínculos àquele mundo sagrado de Aparecida do Norte. Outros pontos turísticos, religiosos ou não, também fazem parte do roteiro até a tarde de domingo, quando descemos a ladeira para pegar o ônibus e voltar para a vila.

Na romaria à Pirapora do Bom Jesus o caráter sacrificial parece ser mais sentido, pois todo o trajeto é feito a pé, percorrendo 60 quilômetros durante toda a noite e madrugada de sábado para domingo (figura 219). No caminho, a maior parte de chão batido, são feitas paragens para rezar, tomar água e comer. Alguns carros acompanham, levando idosos, crianças, ‘dando uma carona’ num momento de cansaço maior e carregando isopores com água e lanches que são distribuídos nas paradas, previamente arrecadados e preparados pelo esforço conjunto da *comissão da romaria*, que é organizada pela Família dos Borba.

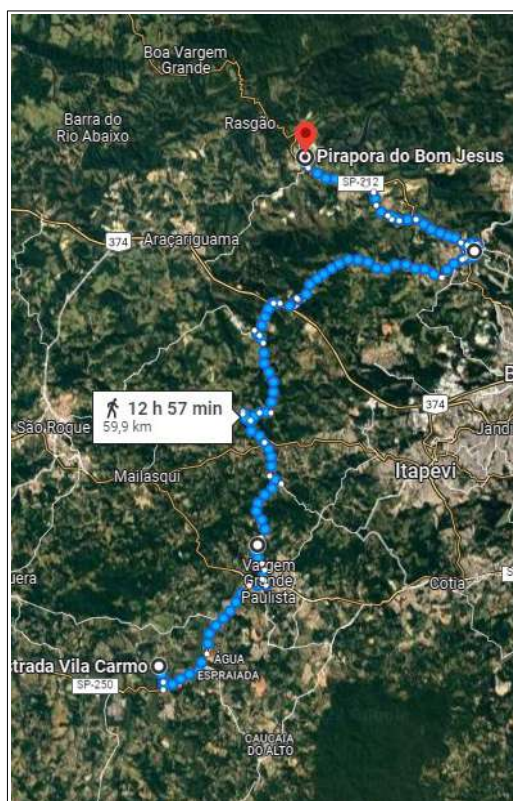


Figura 220: trajeto procissão Carmo a Pirapora, fonte google maps, adaptação da autora.

Esse evento ocorre desde a década de 1960 e foi iniciada por seu Juca Maria de Borba, pai de Dona Cida Borba (*in memoriam*), a partir de uma promessa e da graça recebida: um milagre que envolvia a cura. A promessa era ir a Pirapora a pé, todo ano enquanto vivesse mas, ao longo dos anos, familiares e amigos iam se juntando, em prol da graça de seu Juca, e também em suas próprias intenções e promessas. Após sua morte, a família assumiu para si a responsabilidade de manter o evento, que conserva a ampla participação e a capacidade de reunião de muitos romeiros, sejam moradores da vila ou parentes de fora. E é uma atividade que a priori era *pagã* – nos termos classificatórios nativos – mas como tempo tornou-se oficial, faz parte do calendário oficial dos *filhos da santa*, aquele que *tricotamos no retalho-capítulo primeiro*.

E então, ao longo de mais de seis décadas, no segundo sábado do mês de novembro os romeiros se reúnem no pátio da capela de Nossa Senhora do Carmo. O sino toca seis horas da tarde e a saída deve cumprir o ritual. Uma romaria, com São Benedito à frente, mais uma vez, abrindo os caminhos, nos leva até a saída da vila; atrás dele a bandeira da romaria (figura 220), seguida de outra e da imagem de Nossa Senhora do Carmo (a *representante da santa-mãe*) (figura 221). em ambas as fotos que seguem, as bandeiras são carregadas por filhas e netas de Juca, do promesseiro inicial, e a imagem da santa é levada por sua filha, Cida Borda (*in memoriam*).

Figura 221: saída da bandeira de Nossa Senhora do Carmo da capela, anunciando a procissão, 2013. Carregam a bandeira as netas do promesseiro inicial.



Figura 222: saída da bandeira com a imagem de Nossa Senhora do Carmo, a santa-mãe, e Bom Jesus de Pirapora, atrás Dona Cida Borba carregando uma imagem de Nossa Senhora do Carmo. Todas são filhas de seu Juca Maria de Borba, o promesseiro inicial. 2013.

Com rezas para enfrentar a comprida caminhada que vem é feita a paragem no viaduto, na entrada/saída da vila. Daí São Benedito retorno à capela, Nossa Senhora do Carmo é ajeitada no interior de algum dos carros para seguir junto da romaria (figura 222), as bandeiras são anexadas

aos veículos (figuras 223 e 224) e aqueles que ainda não pregaram o distintivo na roupa devem fazê-lo (figura 225).



Figura 223: Nossa Senhora do Carmo no banco de um dos carros que seguirá em romaria, 2013.



Figura 224, a esquerda: bandeiras da romaria em carros da procissão, 2013.



Figura 225, a direita: bandeiras da romaria em carros da procissão, 2013.

A rota é longa, muitas subidas, a maior parte da estrada é de terra e sem iluminação. As paragens no caminho são momentos de sociabilidade e solidariedade, a distribuição dos comes e bebes de forma gratuita, orações de forma coletiva antes de retomar o percurso. Certos trechos são carregados de histórias de seres encantados, como da *porca e sete porquinhos*, outros pontos do caminho são momentos de tensão, marcados por rezas, como a *reta das três cruz* e a *curva da mulher de branco*. São diversos os significados simbólicos da paisagem e o espaço geográfico e físico é, sobretudo, um espaço social, que vai sendo relacionalmente delineado pelos romeiros, que conforme caminham em direção ao local sagrado, vão sacralizando todo o caminho.

A chegada em Pirapora acontece já na manhã de domingo, mas temos de aguardar na entrada da cidade até que um ônibus que vem do Carmo chegue. Nele, vem aqueles que não puderam caminhar pela madrugada, a Banda de Santa Teresinha, e a imagem de São Benedito que, novamente, deve ir a frente e anunciar a chegada da Romaria do Carmo: abrir os caminhos. Um

café da manhã é servido com mais quitutes trazidos no ônibus e forma-se a procissão para entrar na cidade e esse cortejo segue em fila até a igreja de Bom Jesus (figura 226), carregando Nossa Senhora do Carmo nos braços (figura 227). Ao final da comitiva, a Banda de Santa Teresinha dá a marcha (figura 228) e outros passantes também se juntam à caminhada.



Figura 226: procissão da chegada da romaria do Carmo em Pirapora, 2013.



Figura 227: procissão da chegada da romaria do Carmo em Pirapora, dona teresa do Carmo com Nossa Senhora do Carmo nos braços, 2013.

Figura 228: banda santa teresinha, procissão de chegada em Pirapora, 2013.

A procissão-romaria chega na igreja e, ainda do lado de fora, é abençoada pelo padre (figuras 229 e 230), que recebe Nossa Senhora do Carmo e a leva para o local especialmente reservado à imagem, no interior, junto do altar principal. Ali também são organizadas as bandeiras, enquanto os romeiros se organizam nos bancos para acompanhar a missa que começará em instantes (figura 231).



Figura 229: chegada da romaria do Carmo à igreja de bom jesus, 2013



Figura 230: bênção da romaria pelo padre, Pirapora, 2013.



Figura 231: Nossa Senhora do Carmo e bandeiras da romaria no interior da igreja de bom jesus, Pirapora, 2013.

Após a missa, o lazer. Almoço, passeios e reunião no coreto no pulsar das músicas tradicionais da banda Santa Terezinha, chamando a atenção de todos que por ali passam (figura 232 e figura 233). O retorno ao Carmo é no final da tarde, de carro e de ônibus.



Figura 232: banda santa teresinha na praça do coreto, Pirapora, 2013.



Figura 233: banda santa teresinha tocando no coreto, 2013.

Os moradores do Carmo, além de sair em romaria, também recebem romarias. Durante a *epifania do mês de julho* duas romarias chegam à vila: uma vinda de Canguera, bairro próximo, em 16 de julho, que traz Nossa Senhora das Graças, e outra, de grande porte, organizada por descendentes de escravizados da Santa residentes no município vizinho de Vargem Grande Paulista, no dia da Grande Festa (domingo posterior ao dia 16 de julho). Nesta, os romeiros chegam em levas, a pé, de bicicleta, a cavalo, com charretes, motos, carros e de ônibus. Trazem consigo Santa Teresinha, Santa Rita, Santa Catarina e Nossa Senhora das Dores. *Bordamos* sobre elas no *retalho-capítulo primeiro*.

As romarias que rumam ao Carmo são preparadas por meses antes de sua ocorrência. Os que delas participam o fazem por diversas razões: porque é de costume, porque os pais e os avós fazem/faziam, para cumprir uma promessa sua ou de alguém da família, para agradecer ou pedir uma graça, para si ou para outrem ou, apenas, *'participam por participar'*. Alguns desses romeiros já viveram na vila e, por algum motivo que nem sempre é por vontade própria, tiveram de sair. Porém, diversos romeiros, sobretudo os mais jovens, já nasceram ou cresceram fora do Carmo e isso em nada influi na obrigação anual de roamar ao Carmo. Caminham animados pelo sentimento religioso e também por um sentimento de pertencimento e de identificação com a vila do Carmo, que deixa de ser uma mera vila e se torna um lugar sagrado. Nestes fluxos descontínuos operados pelos *filhos da santa* que não mais vivem na vila, reforça-se a territorialidade tradicional, os limites que hoje estão abarcados por *'propriedades privadas'* são reafirmados conforme essa religiosidade caminhante vai agindo no espaço por onde passa.

Os romeiros que peregrinam à vila do Carmo permitem que pensemos sobre as múltiplas escalas da paisagem devocional que se forma, na medida em que, para eles, a paisagem que não é a mesma do devoto que está lá na vila, no *miolinho das terras da santa*, recebendo os romeiros. As paisagens se formam pelas experiências devocionais, pelos atos e pelas interpretações daqueles devotos, todos *filhos de Nossa Senhora do Carmo*, mas cada qual num posicionamento diante a *santa-mãe: no miolinho das terras da santa* ou percorrendo o *patrimônio da santa*. Vemos, novamente, humanos e santidades peregrinando ao um local sagrado que, nesse caso, é a própria Vila do Carmo que, em tais ocasiões, se configura como um centro de convergência religiosa, nos mesmos termos de Aparecida do Norte e Pirapora do Bom Jesus.

Esse é o outro *ponto* a pensarmos pelas romarias que vão ao Carmo. Como noutros locais para os quais convergem peregrinações, nas romarias que vão ao *miolinho das terras da santa* “o fenômeno religioso re-cria o espaço sagrado por ocasião da peregrinação” (Rosendahl, 1996, p.58), quando também se criam e recriam tempos sagrados, se fazem e se refazem mitos em ritos e

relações sociais. Nesse sentido, é importante pensar o que leva um local a ser um centro de romarias; vejamos as cidades para onde o povo do Carmo peregrina.

A devoção à Nossa Senhora Aparecida, atual município de Aparecida do Norte/SP, remete a 1717 quando pescadores encontraram no Rio Parnaíba uma imagem de santo sem cabeça. Noutra atirada de rede, a cabeça da imagem foi encontrada. Em seguida, a fartura na pesca. Desde então, uma série de milagres foram e são atribuídos àquela santa e o local tornou-se o maior santuário no mundo dedicado à mãe de Jesus. Em 1724, noutro rio paulista, o Tietê, foi encontrada a imagem de Bom Jesus de Pirapora, a qual também se atribuíram milagres e, ao redor dela, se constituiu o município de Pirapora e o santuário do Senhor Bom Jesus (Azzi, 1986). Em suma, santuários se formam porque, em geral, abrigam relíquias sagradas ou porque ali aconteceram milagres aparições, descoberta de imagens, lugares visitados por Jesus, por santos ou por Virgens Maria (Rosendahl, 1996; Souza, 2013).

São noções que se coadunam com os dois centros de romaria para os quais o *povo do Carmo* peregrina – Aparecida e Pirapora – e com a própria vila do Carmo quando a ela se peregrina. Pois o *miolinho das terras da santa* não recebe romeiros ‘apenas’ porque nasceram, cresceram ou tem familiares ali, não é um local sagrado pela definição de homens, assim foi definido pela Santa: é a vontade manifestada pela própria Nossa Senhora do Carmo, que escolheu aquele local quando se apresentou ao casal de escravizados que capinava e lhes concedeu a liberdade; que quando levada, sempre retornava; que tinha uma dívida no Bananal-SP que foi paga por seus filhos e devotos. Em Nossa Senhora do Carmo reside o sentido simbólico da romaria, o que motiva a busca dos romeiros, numa religiosidade caminhante que constrói o que se entende por santuário, gera e cria o espaço entendido como sagrado.

Aparecida do Norte, Pirapora do Bom Jesus ou a própria Vila do Carmo: são todos locais sagrados, regidos por outra ordem, outro tempo. As romarias que migram a estes santuários são eventos marcados por longa duração, pela transmissão geracional, pelo compromisso com Nossa Senhora do Carmo ou com alguma outra santidade, pelos encargos postos por graças alcançadas (de si ou de outrem), que duram toda a vida do romeiro e que é passado aos seus filhos e netos. Situações que, pela antiguidade com que são realizadas, são parte da vida de todo *filho da santa* que ali nasce ou que nasce em alguma das *famílias da santa*, que pelas peregrinações cresce, dentre as brincadeiras e o cansaço dos caminhos e, nessa habitual repetição, se fazem, se unem e se relacionam. Assim, relações sociais se materializam e geram territórios, visíveis ou não pois, a despeito da percepção mais imediata da mobilidade, é preciso que pensemos o deslocamento no plano temporal, espiritual e num espaço que não necessariamente é físico.

Quanto à procissões, no Carmo, ocorrem ao longo de todo o ano, em sua maioria são *pagãs*, uma vez que descoladas do calendário oficial da igreja, são organizadas e empenhadas pelos próprios fiéis, sem apoio eclesial, sem perdem seu caráter sagrado tal como posto no *capítulo-retalho primeiro*. Também podem ocorrer, em menor frequência, procissões pontuais *puxadas* por alguma família ou indivíduo que tenha feito uma promessa de assim proceder se atendido.

Atualmente são *‘obrigatórias/fixas’* as seguintes procissões: em louvor a São Benedito (03 de janeiro), a São Sebastião (20 de janeiro), despedida de Nossa Senhora das Brotas (01 de fevereiro), a Santo Expedito (19 de abril), a Santa Cruz (03 de maio), a Santo Antônio (13 de junho), a São João (24 de junho), ao Sagrado Coração de Jesus (15 de julho), para receber Nossa Senhora das Graças (16 de julho), em louvor a Nossa Senhora do Carmo (16 de julho), para receber quatro santas visitantes (domingo posterior ao 16 de julho), grande procissão em louvor a Nossa Senhora do Carmo (domingo posterior a 16 de julho), chegada de Nossa Senhora das Brotas (21 de setembro), Nossa Senhora do Rosário (07 de outubro), Nossa Senhora Aparecida (12 de outubro), às Almas (02 de novembro), Nossa Senhora da Conceição (08 de dezembro), ao menino Jesus (25 de dezembro). Além dessas, a procissão do senhor morto, que é realizada na sexta feira santa (figura 234)

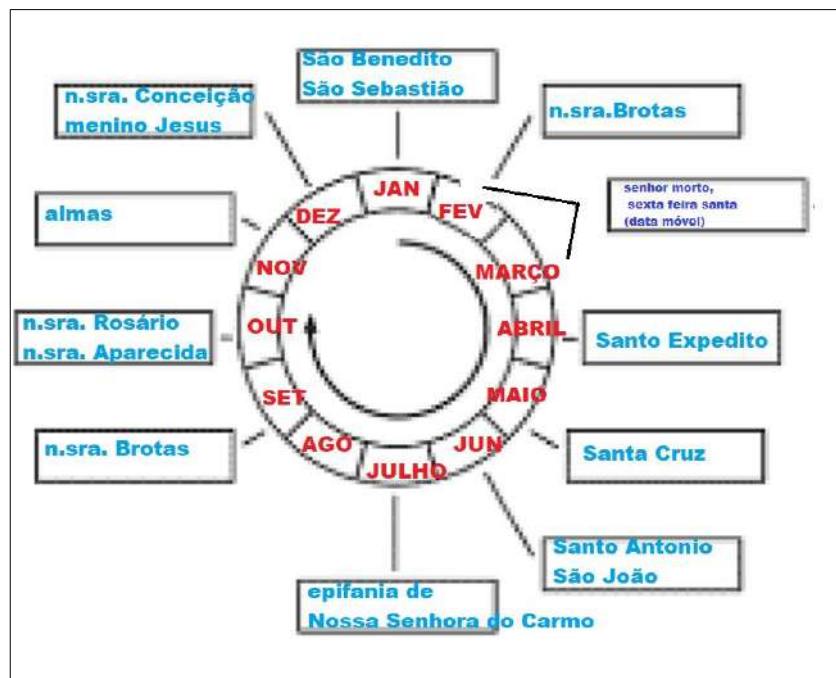


Figura 234: procissões, vila do Carmo, elaboração da autora.

Conforme vemos na representação acima, mensalmente momentos de comunhão são as procissões, com a cooperação dos de dentro e dos de fora, propiciando encontros, vivências coletivas. Aqui *emendo* um apontamento sobre as reterritorializações especificamente nessas práticas religiosas. Nos tempos que cada santo possuía sua capela e cada família o seu trato de terreno, nas *terras de parentela e terras de santidade*, as procissões ocorriam de outra forma. Explica Dona Malvina: “*as festas de santo antigamente era nas casas, nos terreiros mesmo, as procissões saíam das casas e iam pras capelinhas, e ia passando de casa em casa buscando os santos*”. Esse era o “*precatório*” que marcava a territorialidade pelo movimento dos santos e dos humanos. Já eram pequenos festares, integrando famílias em *redes* mantidas pelas andanças dos andores, quando um santo ia buscar o outro. É descrito por Dona Tereza do Carmo:

“O precatório é assim, no dia pegava a cruz daqui da capela e saía, saía o São Benedito primeiro, que sai da Igreja, e ele vai a cada casa buscar os outros, com a banda atrás. Pega a imagem e vai indo pra outra casa, a primeira que a gente ia buscar era Nossa Senhora Aparecida, lá no casarão. E ia em todos, de casa em casa, buscar. Quando chegava de volta a procissão já estava formada. Ia de casa em casa buscar os santos, que já ficam esperando enfeitados. E era bonito demais”.

Hoje, no território diminuto, a maior parte das procissões sai diretamente da capela e a circunda, com exceção da *Grande Procissão* realizada no dia da *Grande Festa* em louvor a Nossa Senhora do Carmo, no domingo posterior ao 16 de julho. Ela tem um trajeto mais longo, percorre todas as ruas e vielas, contorna os cruzeiros e pára nas encruzilhas, como se marcando *sua* autoridade por onde passa. Nessa ocasião há também um *precatório*, como nos tempos de outrora. A procissão-romaria que chega na vila nesse dia vem trazendo consigo imagens que são pegadas no caminho. Nossa Senhora das Graças sai em romaria em Vargem Grande Paulista e em suas paragens outras imagens são agregadas, conforme a seguir:

Também as procissões que ‘*vão de encontro*’ tem itinerário distinto, pois somente vão receber os convidados (humanos e santidades que chegam em romaria), ou seja, o cortejo sai da capela, vai até a entrada da vila, no viaduto, e retorna a capela: é o caso da procissão de 16 de julho que recebe a romaria de Canguera e Nossa Senhora das Graças e da primeira procissão que ocorre no dia da *feira grande*, que recebe a *romaria da vargem [grande]* e as quatro santas visitantes que acompanham. As procissões de encontro se explicam pelo fato de que não se pode, nestas ocasiões, adentrar a vila do Carmo sem a permissão de São Benedito, que é levado até o encontro. Em ambas

as datas, a vila se transforma num santuário e é São Benedito quem dá a permissão para que adentrem o território sagrado, *a terra altar*:

As rotas das procissões, sejam elas mais curtas ou mais longas, são entendidas como um ambiente, ainda que fora da capela, sacralizado e sacrificial: carregar peso, subir rua, descer rua, sempre envolve o esforço que, além de recomendado, é recompensado. Por certo, os sacrifícios de carregar andores do passado eram maiores, considerando as longas distâncias a serem percorridas pelos precatórios. Porém, dos amplos espaços de outrora ao diminuto espaço de hoje, o próprio sacrifício passou por reordenamentos simbólicos da cartografia, sem perder seu caráter sagrado.

Os precatórios de antigamente e as procissões de hoje, por seus itinerários, marcam territorialidades que vão além daquele diminuto espaço e, mais uma vez, a religiosidade *alinha* a organização espacial. Quando em caminhada de procissão, o espaço dotado de aspectos religiosos pelo cortejo sempre aberto por São Benedito, seguido pela comitiva de humanos e santos que vai instituindo a formação do espaço sagrado enquanto nele se manifesta. Essa religiosidade caminhante é propulsora de acontecimentos e ações humanas, possibilitando conexões específicas no ritmo dessas marchas solenes, com silêncios, rezas ou cantos acompanhando a melodia da Banda Santa Terezinha, sempre presente.

A seguir destacarei três procissões para demonstrar um fenômeno que também pode ser observados nas outras situações de peregrinação: a amplidão das relações sociais que restam implicadas, a configuração de um território ‘mais’ sagrado do que já é cotidianamente, não apenas o espaço da capela e as ruas por onde passa o cortejo, mas pela interação dos devotos entre si, deles com os santos e andores, deles com o espaço e com o tempo compreendido entre o início e o fim daquele evento. Além disso, são procissões que trazem singularidades dignas de análise pelas conexões que estabelecem entre os caminhantes e o cosmos: a procissão de São João e o contato com as forças da natureza; a procissão da Sexta Feira Santa e as relações com Jesus ou com assombrações; a procissão de Finados e as conexões com os falecidos. Por estas, vejamos modos de ação e de comunicação que delas advém, são “mediações simbólicas” e são “linguagens” (Amaral, 1988, p.58). Sigamos em procissão, etnograficamente e de modo a *enfitar* os processos sociais que essas ocasiões *enlaçam*.

2.3.1. São João e a natureza

O cair da noite do dia 23 de junho já é bastante animado, concentra os preparativos pois, pontualmente, a meia-noite da virada para o dia 24, São João deve sair em procissão de *sua* capela, a *pagã* de Nossa Senhora Aparecida. Seguirá em seu andor até a frente da capela de Nossa Senhora do Carmo, mas ainda não pode entrar, é somente realizada oração. A procissão vai até o riacho do Carmo, onde o santo é batizado – lavado – retornando então à capela da padroeira, agora ele pode entrar e lá passa a noite. Durante o dia seguinte há celebração e, ao final dele, São João retorna em procissão até a Capela de Nossa Senhora Aparecida, a *sua casa*.

Na madrugada do dia 24, depois de acomodado o santo na capela, as pessoas podem festejar na fogueira montada no pátio e nas barraquinhas de pastel e doces. Mas sempre tudo muito respeitoso, pois “*São João está dormindo*” e se ele acordar não pode se deparar com condutas desrespeitosas, já que a festa é *sua*. Ou seja, a diversão só é liberada após o santo ser batizado e ir dormir. São João não participa da festa, “*são João está dormindo, não acorda não*”. Antigamente, segundo os mais velhos, os bailes eram mais animados, como conta seu Donato, tendo a concordância de Dona Malvina, sua esposa, que estava ao lado: “*ah mas era bom, bailado de São João, ia até outro dia. Batizava o santo primeiro, depois o arrasta-pé soltava*”.

A despeito da fama popular atribuída a Santo Antônio como o santo casamenteiro, no Carmo essa função é compartilhada com São João. Em seu dia, ele dá ‘sinais’ às moças solteiras, basta *saber ver* e, para facilitar essa comunicação, um rol de simpatias que envolvem manjeriço, pimentas ou bananeiras, ofertar comida ou dar nós nos lençóis para sonhar com o noivo. São João permite também adivinhos sobre o futuro, no desenho que se forma na borra do café ou na clara do ovo em uma bacia de água.

Na noite do São João alguns elementos são marcantes, tal como a água do riacho e o fogo da fogueira. O rio adquire funções especiais, sua água se torna mágica, ali a imagem de São João é batizada pelos fiéis que, noutros tempos de água mais limpa, também molhavam suas cabeças, até se banhavam, e coletavam a água em recipientes para depois fazer as garrafadas de cura ou para benzer as pessoas. Dizem que apenas fazer o sinal da cruz com ela já era o suficiente para resolver alguns sufocos mais cotidianos dado o poder que tem a água obtida nessa data, transfigura-se em benta e, quando misturada a determinadas ervas, pode curar uma série de enfermidades. E se essas ervas forem colhidas também nessa noite, a eficácia é maior.

Todo o meio ambiente está munido de propriedades extranaturais, em especial os cipós e o guaco, posteriormente usados para feitura de chás dedicados a tosse e resfriados, também a arruda e

o alecrim, para combater o mau olhado. Nesse dia, de um modo geral, os elementos da natureza adquirem forças especiais que não possuem nos demais dias do ano. E, diferentemente dos ramos do Domingo dos Ramos que precisam de um humano para consagrá-los, no dia de São João não há necessidade de intermediação humana. Em acréscimo, banhos de ervas são recomendados nesse dia, preferencialmente se deixar a erva ‘descansando’ na água a partir da meia-noite do dia anterior.

Geralmente, é um dia frio e então se aquecem na fogueira, ao redor da qual ocorrem brincadeiras. É um momento de vitalidade comunitária, aparentemente a fogueira é seu núcleo, ao redor da qual vida social se desenrola nessa ocasião de divertimento. Parte da sociabilidade é assar o milho, a batata e a bata doce; e “dá até pra passar um cafezinho”. O frio do ambiente contrasta com o quente da fogueira, na qual se firmam também relações de compadrio: compadres e comadres de São João, que tem o mesmo valor do que qualquer outro laço de compadrio, já que firmados “*no fogo*”, ou seja, dentre aqueles que pulam a fogueira de mãos dadas.

Pergunto se não se queimam ao pular a fogueira e recebo a dádiva de mais detalhes desse ensejo repleto de simbolismo (que só fui presenciar no ano de 2018): é criada uma fogueira ‘a parte’, específica para o ato do batismo/compadrio, a partir de três pedaços de lenha retirados da fogueira maior que são cruzados no chão, “fica um foguinho baixinho, dá pra pular por cima”, me explicam. Não é uma ação comum, muito pelo contrário, é atípica devido a importância dos laços que firma. Conforme já *ponteados*, as relações entre compadres e entre padrinhos e afilhados são elementos essenciais da vida comunitária e, para que sejam firmados, “é preciso muita certeza”, conforme conta dona Tereza, certeza porque envolvem obrigações, disposições e responsabilidades.

E há aqueles que andam pelo braseiro, alguns se queimam e outros não, o que é atribuído à fé. De mesmo modo, o carvão e os resíduos da fogueira são dotados de poderes, levados e guardados para ser acionados em qualquer embaraço, principalmente relacionado ao mau-olhado e benzimentos para quebrar quebranto, dor de dente, de cabeça, prisão de ventre ou diarreia, bastando o sinal da cruz nos locais afetados pela dor ou desarranjo feito com o próprio carvão. “*carvão de São João é uma das coisas mais poderosas que tem*”, dizem. E mantê-los é como ter consigo uma relíquia e, igualmente os ramos da quarta-feira de cinzas, se durarem até o ano próximo devem voltar à fogueira, aos pés de São João.

É impensável tratar dos festejos juninos sem *pontilharmos*²⁵¹ por seus simbolismos agrários. A noite do São João, no hemisfério norte, é o solstício de verão, sendo essa a origem da festa, segundo parte da bibliografia, relacionando-a às festas não cristãs do culto ao sol e também ao

251 No trico, o ponto pontilhado é um ponto gigante, “são obtidos com fios bastante grossos e compactos, dando aparência acolchoada ao trabalho. São os preferidos para execução de colchas e mantas” Manual Mon tricot, 1300 pontos de tricô, editora abril, 3a. Edição, 1991.

período de colheitas: “quando as populações do campo festejavam a proximidade das colheitas e faziam os sacrifícios (...) o fogo, afugentador dos demônios da fome, do frio e da miséria, é deus fecundador, purificador e conservador” (Cascudo, 1999, p. 480). Tal evento teria sido cooptado pela igreja católica e associado a João Batista, primo de Jesus e a quem se atribui seu batizado.

Mais especificamente é relacionado à natividade de São João, destoando da tradição litúrgica de celebrar o dia do santo na data de sua morte, conforme manda o capítulo II, título II, “o dia próprio das celebrações”, parágrafo 56: “A Igreja tem o costume de celebrar os Santos no dia de sua morte (dia natalício); este costume seja oportunamente conservado, nas celebrações próprias a serem inscritas no calendário particular” das Normas Universais do Ano Litúrgico. Entretanto, São João é o único santo que possuiu duas datas de celebração: seu nascimento, 24 de junho, e sua morte, 29 de agosto; a primeira mais popular que a segunda. Por isso que na maior parte das festas juninas está a imagem de São João criança, acompanhado de um carneirinho (figura 235). Mas, a despeito de ser essa sua representação mais popular, no Carmo quem festeja, quem sai em procissão, que é batizado e quem dorme ‘fora’ – na capela de Nossa Senhora do Carmo – é uma imagem de São João adulto (figura 236).



figura 235: são João menino, fonte: <https://arquiocesesorocaba.org.br/sao-joao-batista-o-precursor-de-jesus/> acesso em 18/12/2021.



Figura 236: são João adulto, campo, 2013

Com a vida hoje conduzida por jornadas de trabalhos, os festejos de São João tem restados esvaziados, exceto quando realizado às sextas-feiras ou sábados. Em 2012, por exemplo, quando ocorreu a fogueira movimentada entre sábado e domingo, e em 2018 com a festa realizada na madrugada de sábado para domingo. O samba de bumba, já *pespontado* no *retalho-capítulo primeiro*, também marcava, no passado, o São João; deixou de sê-lo há anos, segundo os mais velhos que sempre lamentam e anseiam pelo retorno da prática.

2.3.2. Almas, gente viva e gente morta

Em 25 de outubro é iniciada uma novena que findará na noite de 02 de novembro, seguida por uma procissão. Nesses nove dias as rezas acontecem na capela de Nossa Senhora do Carmo e são longas pois, diariamente, são lidos centenas de prenomes e sobrenomes de seus falecidos, escritos a mão num caderno já gasto que fica sob a guarda de Dona Tereza, a capelã. Não se sabe exatamente quando foi iniciada essa prática, “*já faz tempo, muito tempo, desde a época de minha avó*”, e a cada ano são acrescentados na lista nomes e intenções às almas de conhecidos, parentes e amigos. Se desde os tempos da avó de Dona Tereza, dos tempos de *nhá Guta e de Gardino*, esses falecidos já completam um século.

Antes do caderno era na voz mesmo, conta Dona Tereza, quando a cada dia da novena os presentes manifestavam verbalmente aqueles falecidos cujas almas receberiam, especialmente, aquelas preces. Mais uma vez, temos a oralidade como condutora das atividades da devoção. Agora, tendo a caderneta e ela sendo cumulativa e havendo o compromisso de mencionar a todos que ali constam, a cada ano a reza fica um *cadinho* mais comprida, mas *‘tudo bem, porque a intenção é pras almas’*. E com *gente morta* não se negocia, nem se deve pra *gente morta*.

Vão lendo então, *a gente viva*, um a um, de forma compartilhada, tantos nomes e sobrenomes e, após citada nominalmente a última alma, invocam e direcionam as preces a todas as almas inominadas que precisem de luz. Essa novena, vale o *realce*, tem a mesma validade e eficácia à alma do falecido de que as missas ‘mandadas’ rezar na igreja, com o padre. Em acréscimo, há um dever imposto aos que participarem da primeira noite de novena: devem participar todos os dias *ou as almas ficarão atrás daquela pessoa, não dão sossego*.

Quanto à procissão às almas, temos um cortejo único quando comparado às demais atividades e procissões que ocorrem ao longo do ano. Nessa ocasião, a comitiva é composta apenas por pessoas, não ha nenhuma imagem de santo envolvida. A frente segue a cruz, nenhuma imagem caminha, só o símbolo máximo da igreja católica que, vale *pontear*, não tem morada no interior da capela de Nossa Senhora do Carmo ao longo do ano.

A marcha sai da capela, a circunda e a parada é no *cemitério dos escravos*, onde rezas ocorrem em forma de canto. Cito um excerto: “*que não seja o inferno, senhor eterno, misericórdia senhor. Eu peço misericórdia senhor. Pelas dores de Jesus, misericórdia senhor*”. O cruzeiro a frente, cuja mística remete à morte, depois vai contrastar com alguns versos de alegria do encontro ora com Deus, ora com Jesus, ora com Maria: “*meu Deus da minha alma. Jesus vai comigo. Ele vai comigo e eu vou com Jesus*”.

As casas localizadas no trajeto da procissão fecham as portas e janelas. Para manter as crianças longe, porque “*esse não é um dia de crianças*”, dizem que um padre sem cabeça leva um cruzeiro ou, noutra versão, ele segue atrás da procissão, acompanhado de *gente morta*. Porém, até mesmo os adultos que participam da procissão evitam olhar para trás, pois há quem diga que uma procissão das almas segue na retaguarda. Dizem que aqueles que são batizados não veem, apenas podem ver os pagãos (aqui entendidos como não batizados). Mas, batizado ou não, não são recomendadas olhadinhas para trás.

Nas relações com a *gente morta*, a *gente viva* empenha essa caminhada também com vistas a direcionar as almas que possam, eventualmente, estar vagando por ali. Nessa intenção é explicado o itinerário da procissão e seus elementos: sair da capela de Nossa Senhora do Carmo apenas com a cruz, de modo a atrair as almas; chegar ao cemitério dos escravos, onde também podem estar, ocasionalmente, espíritos a vagar e, nesse *portal*, diante da cruz agregam-se todos – humanos e almas, *gente viva e gente morta* – pelos cantos e preces; daí seguir de volta à capela, podendo agora direcionar as almas à luz, *encaminhar as almas*. A cruz é o que dá subsídio à comunicação entre *a gente viva e a gente morta*.

Esse evento assemelha-se ao ritual da Encomendação das Almas, analisado em diversos estudos, porém a realização é na quaresma (Oliveira & Araújo, 2011) ou na semana santa (Pereira, 2005; Soares, 2014), que é marcado por “cantos lamentosos, geralmente de caráter lúgubre, através dos quais os participantes rezam pelas almas de seus familiares já falecidos ou pelas almas de muitos outros mortos que consideram ainda necessitar de orações” (Eufrásio & Rocha, 2016, p.02). No Carmo não há celebração aos mortos na quaresma nem na semana santa, embora nesses períodos os mortos sejam também lembrados pelo fato de que os espíritos *ficam soltos*. O culto aos mortos se restringe à ocasião *do dia dos finados* e nos serve para *pespontar* as relações dos vivos *com que já foi*, e o culto e respeito aos falecidos ou, nos termos nativos, *gente viva e gente morta (é gente porque não é porque morre que se deixa de ser gente)*.

Quando alguém morre, automaticamente é referido como o *‘falecido’ fulano*, falecido torna-se o seu prenome. Reza-se ao falecido sempre que achar conveniente, pode acender velas, desde que não seja dentro de casa, e pode lhe oferecer terços a qualquer tempo, exceto na quaresma. A *gente viva* pode também abençoar a *gente morta* que não seja *sua gente*: desconhecidos ou conhecidos sem vínculos próximos. A conexão com os falecidos pode acontecer a qualquer momento, mas é na meia-noite do dia 01 para o dia 02 que ela fica mais intensa. E ao longo de todo o dia 02 de novembro, quando o *cemitério dos escravos* se torna uma espécie de portal, em mais uma das formas simbólicas da espacialização da religiosidade. Nessa data, os vivos dão benção aos mortos,

quando seus mortos são lembrados com respeito e alegria, como que num reencontro, não é dia de tristeza. Ao contrário, por vezes as famílias se reúnem e celebram com um churrasquinho.

A despeito dessa data *'fixa'* e obrigatória, praticamente todo o mês de novembro é dedicado às almas, nesse tempo que se configura como um limiar acentuado, sobretudo às almas que ainda estão, por alguma razão, presas à terra e precisando de oração, ou as que estão no purgatório e que nessa data tem *'autorização'* para pedir ajuda. O amparo vem em forma de preces, de velas acesas do lado de fora da casa, de copos de água deixados ao relento, pois esses espíritos têm sede, segundo a explicação local.

Da solidariedade diante dos falecidos vemos a complementariedade das relações vivos e mortos, dádivas num contrato nos seguintes termos: os vivos rezam às almas dos mortos, o que faz bem *pra gente viva*, independentemente das almas precisarem ou não das rezas e, uma vez que a gente viva se dedica a gente morta, será recompensado em saúde nesse mundo e, no momento de sua passagem, essas rezas serão levadas em consideração para a entrada no céu. É possível *vincar* o quarto tema da economia e moral das dádivas de Mauss (2003, p.206-207): a aparência da voluntariedade, a força da obrigatoriedade, aspectos da teoria do sacrifício, com oferendas a deuses e/ou espíritos com objetivo de “obter a paz, afastar maus espíritos e más influências”.

O destaque dado por Mauss (2003, p.206) é o fato que espíritos dos mortos e/ou os deuses foram justamente os primeiros grupos com os quais os homens estabeleceram contratos, “com eles é mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar”, “são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo”. Também por isso, além das celebrações às almas do mês de novembro, todas as segundas-feiras, ao longo de todo o ano, são rezados terços coletivamente na capela de Nossa Senhora do Carmo em intenção aos mortos, mantendo assim o equilíbrio das relações da *gente viva* e da *gente morta*.

Assim sendo, *a gente viva* e *a gente morta* do Carmo assentam seus sistemas de troca, em práticas codificadas do dar, receber e retribuir que são expostas nos rituais contidos nessa procissão (e também nas demais atividades religiosas que a envolvem, sobretudo a novena que antecede). E, considerando que o inventário de almas é acrescido ano a ano – conforme morre a *gente viva* – a dinâmica fica estabelecida: a cada dia de finados, novas configurações rituais que se recordam daqueles entes queridos que se foram há pouco tempo e também permite rememorar aqueles antepassados que, se não fosse dessa maneira, poderiam sequer são conhecidos das gerações atuais. É uma reiteração da trajetória do grupo e da memória da comunidade.

2.3.3. Senhor Morto, com Jesus ou com os outros

A procissão do Senhor Morto é realizada na noite da sexta-feira santa, quando os fiéis caminham em absoluto silêncio, tendo o cruzeiro a frente, seguido pelos andores de Jesus carregando a cruz, Nossa Senhora das Dores e, por fim, Jesus Morto. Noutros tempos, velas e tochas marcavam sua passagem pela escuridão das ruas da vila “*alumiando todo esse caminho*”. Desse cortejo, *risquemos*²⁵² a própria figura de Jesus e a conexão que o *povo do Carmo* estabelece com *ele*, pensando nas representações desse dia e *repuxando* outros do calendário religioso anual. *Façamos marcação*²⁵³ também na data que acontece: a *sexta feira maior*, repleta de interditos – por si e pelo tempo quaresmal – e de sanções aos violadores, por onde podemos *esticar* outras conexões, geralmente com criaturas malquistas. Noutros termos: ou se caminha com Jesus ou se caminha com os *outros* (todo tipo de *outros*).

Moldemos primeiro a figura de Jesus. Segundo Azzi (1986), a devoção ao filho de Deus tem características distintas que podem ser organizadas temporalmente: a figura do Cristo Sofredor, do período colonial, a devoção ao coração de Jesus, no século XIX; a devoção ao Cristo Rei, no início do século XX e, a partir da década de 1950, o Cristo Libertador. Steil (2001) também analisou representações cristológicas, que ora enfatizam um ou outro caráter humano de Jesus: o coração de Jesus, o Jesus menino, o Bom Jesus, o Jesus morto e o Jesus crucificado, que são as versões mais populares do culto ao Cristo encarnado.

Jesus, no Carmo, não é uma figura tão presente como Nossa Senhora do Carmo, nem tão popular como as demais Nossas Senhoras. Não há a imagem clássica de Jesus crucificado na capela e também não é muito frequente nos altares domésticos, exceto pela ocorrência em alguns quadros ou folhinhas de calendários com a imagem de Jesus, mas na versão do Sagrado Coração ou o Cristo redentor do Rio de Janeiro. Nas demais ocasiões que é ‘visto’ caminhando em procissão pela vila não carrega a dor e o sofrimento. ao contrário: no natal, vem a alegria do nascimento e quem sai em procissão é o pequeno Menino Jesus de Praga (figura 237), nos presépios se vê o bebê Jesus (figura 238); em 15 de julho caminha a imagem acolhedora do Sagrado Coração de Jesus (figura 239), que “ilustra uma simbologia integrada da pessoa, da história e da missão de Jesus” (Bueno, 2019, p.23).

252 Na indústria de confecção o risco é uma das etapas da reprodução de peças. No corte e costura, o risco “tem características particulares e trabalha de forma que possa reduzir o consumo final da peça, obedecendo as regras que o tecido possa impor, como a largura do tecido quando este for de sentido único e risco fio do tecido, contra-fio, fio viés. Já no bordado, o risco é uma técnica e orienta a escolha do material (Manual Corte e Costura, 2018).

253 as marcações são “identificações feitas para o processamento da costura, numerações, furos e observações com ênfase em detalhes pouco visíveis”. (Manual Corte e Costura, 2018, p.15).



237: meninos jesus de praga, campo.

Figura 238: bebe jesus na manjedoura, campo.

Figura 239: sagrado coração de jesus, campo

Na ocasião que agora *pontuamos* não são as versões mais amenas da vida de Jesus, ao contrário, são as imagens do suplício de Jesus a marchar pela vila. Na procissão do senhor morto vemos passar pelas ruas Jesus adulto, sofrendo e sangrando, inclinado para segurar a cruz que vem em suas costas (figura 240). Em seguida, a representação do sofrimento de sua Maria, na figura de Nossa Senhora das Dores (figura 241). Por fim, vem Jesus morto, deitado, na horizontal, com a coroa de espinhos e a cabeça sangrando (figura 242). Diante e junto desse drama, devotos vão caminhando em silêncio, como que em solidariedade àquela dor, que não é de Jesus, como fazem questão de lembrar, mas também de sua mãe Maria ao acompanhar a *via crucis* de seu filho.



Figura 240: jesus com a cruz, campo

Figura 241: nossa senhora das dores, campo

Figura 242: jesus morto, campo

Uma observação é que a imagem de Jesus Morto passa o ano coberta com um lençol branco na sala onde ficam as santidades, ao lado do altar. O pano só é retirado para lavar e, rapidamente, é substituído. Segundo contam, deixar Jesus morto exposto, além de desrespeitoso, traz mal agouro (figura 243).



Figura 243: senhor morto, coberto, ao longo do ano, na sala a esquerda do altar, campo.

Sigamos com a procissão do senhor morto. Se a dor, o drama e o sacrifício de Jesus – a base do catolicismo – não são cotidianos no Carmo, nesse dia emergem com todo seu simbolismo. Como se Jesus estivesse vivo e em forma humana, o que o aproximaria mais dos devotos e nos aproxima de Mauss & Hubert (2005, p.83 e p.87) quando veem no sacrifício de Deus uma das “formas mais acabadas da evolução histórica do sistema sacrificial”, quando o sacrifício “chega a sua mais alta expressão” pois se apresenta como o sacrifício da vítima-deus e, para ser possível deus ocupar tal papel, são necessárias afinidades entre a sua natureza e a das vítimas: é preciso que “o deus tenha saído da vítima: é preciso que ele ainda tenha toda sua natureza divina no momento em que entra no sacrifício para tornar-se ele próprio a vítima”.

É preciso ainda *abeirarmos* das análises da bibliografia específica e acareá-las com a atividade vivida pelo *povo da santa*. Essa procissão que no Carmo é tida como a do Senhor Morto, embora antes ele caminhe em seu andor em suplício, com a cruz, e parece *mesclar* outras procissões estudadas noutras localidades e que ocorrem em ocasiões distintas: a Procissão dos Passos, na sexta anterior à sexta da paixão, a Procissão do Senhor Morto ou do Enterro, na própria sexta da paixão; a Procissão de Cinzas, na quarta feira de cinzas; a Procissão do Encontro, na segunda feira da quaresma, a Procissão do Fogaréu, na noite da quinta feira santa (Azzi, 1986; Barroso, 2012). Cada qual com sua função: lembrar das limitações humanas, da necessidade de penitência, do sofrimento de Jesus, de sua crucificação, morte e ressurreição (Jurkevics, 2005).

Na vila do Carmo, as atividades da sexta feira maior parecem agrupar todas essas funções em um mesmo ritual a dar conta dos passos, do enterro, das cinzas, do encontro e do fogaréu. Nesse dia, carregado de símbolos, obrigações, preceitos e receios, se completam os encargos que já vem há quarenta dias, desde a quarta feira de cinzas quando não são realizadas festas, as orações são intensificadas, as imagens de santos são cobertas, os “*espíritos ruins estão soltos por aí*”, é tempo de recolhimento e interditos. E a sexta feira santa é o ápice desses tabus, a marca da temporalidade singular do tempo quaresmal, como *tricotamos no retalho-capítulo primeiro*.

A procissão do enterro é uma das várias atividades desse dia bem marcado: oração às seis horas da manhã, jejum entre as seis horas da manhã e o meio dia, almoço ao meio dia, silêncio e oração entre o meio dia e as três horas da tarde. As seis horas da tarde a procissão. Os tabus ficam válidos ate a meia-noite. Se não acontecer a conexão com Jesus nesse dia, ficam também abertas as portas para outros seres, que não são benquistos. Aqueles que não cumprem os preceitos da sexta maior e que não participam da procissão do senhor morto estão de *corpo aberto* para toda sorte de conexão com os *outros seres*.

Da mesma forma que os horários das seis da manhã e seis da tarde, meio-dia e meia-noite são mais propícios a ligação com Jesus, são também os momentos privilegiados de ação das assombrações. Percorrer caminhos nessas horas é ‘*pedir*’ para se deparar com determinadas criaturas, pois se está vulnerável. Uma delas é algo muito alto, com pernas muito finas. Em verdade, só se vê a perna, mas se olhar para cima vê seus braços abertos, como que estivesse crucificado. Também é possível cruzar com um homem que caminha chorando e com uma enxada nas costas, ele tem forma humana mas é uma alma penada, apenas parece ser *gente viva*, mas na verdade é *gente morta*. Esse homem já foi humano e roçou numa sexta feira santa – quando na se pode realizar atividade alguma – e por isso sua alma não tem sossego. Além das demais entidades que andavam soltas por toda a quaresma, é na sexta feira da paixão que elas são dotadas de mais poder.

Participar da procissão do Senhor Morto é, sobretudo, uma forma de se proteger desses seres, nesse dia e ao longo de todo o ano, ficar *de corpo fechado*. Aos que se arriscam ficando de *corpo aberto*, “*a vida não vai muito pra frente não, a pessoa começa a ouvir as coisas, ver uns vultos, não tem sossego o ano inteiro*”. E para resolver esse problema? “*depende muito, as vezes resolve com oração, da pessoa mesmo, mas tem caso mais grave e tem que benzer, com reza forte, e nem é todo benzedor que faz*”. Pelo sim, pelo não, todos participam da procissão e seguem os preceitos da sexta feira maior.

3. *TERRAS DE NOSSA SENHORA DO CARMO: O PAPEL DA RELIGIOSIDADE NO ORDENAMENTO DO TERRITÓRIO SOCIAL*

Conforme se delineou, o espaço no Carmo é vivido e ritualizado, de tempos em tempos, pelas atividades religiosas que revivem mitos no presente, retomam obrigações assumidas por seus ancestrais diante as santidades. Objetos, paisagens, acontecimentos vão todos sendo investidos de significados, configurando formas de expressão e de transmissão do sagrado no/pelo espaço. *Firmemos um nó nesses moldes*, com suas muitas *almadas*, nos processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, nos quais a religiosidade se fez e faz marcante, regendo valores simbólicos e modos de uso e ocupação do espaço.

Façamos uma *condensação de pontos*: o processo de configuração dessa territorialidade tradicional remete a propriedade das terras à Nossa Senhora do Carmo, no mito de origem. Na origem da cadeia dominial, temos a Ordem do Carmo como proprietária e as posses dos *pretos do Carmo* – como se referem os advogados da ordem religiosa – são reconhecidas na área, e estes posseiros ora como ex-escravizados, ora como arrendatários, foreiros, ora como réus e intrusos, e também como legítimos possuidores após negociações de compra e venda. Está presente tanto no mito quanto na cadeia dominial o episódio do *arrendamento-dívida da santa* e, no mito, o recebimento da terra como *herança-pagamento*, tornando-os posseiros das *terras da santa*, permanecendo a santa como legítima proprietária.

Dentro desse *patrimônio da santa* estavam as *terras das santidades*, que eram também as *terras de parentela*, das quais foram expropriados todos – humanos e santos – a partir da década de 1940, “*quando a cerca anda mais do que está lá no papel*” e “*quando os soldados vinham de monte*”. As *terras da santa* foram objeto de disputa, violência e conflito, conforme a terra-sagrada foi se tornando terra-mercadoria, e iam chegando *a firma*, as propriedades privadas e os muros, em sucessivas ondas de esbulho que emparedavam todos – novamente os humanos e os santos – ao redor da santa-mãe-padroeira, no *miolinho*.

Desse *briefing*, *desembainho* as *tendências* teóricas²⁵⁴. Haesbaert (2005) entende o processo de territorialização envolvendo relações de poder, processos de dominação e de apropriação de espaços, perpassando a construção e reconstrução de identidades e relações socioculturais. Saquet (2007) vê estes mesmos elementos na desterritorialização e na reterritorialização, Haesbaert & Bruce (2002, p.12) também já haviam definido como processos concomitantes à territorialização, tendo por base a teorização de Deleuze & Guattari (1992) sobre a formação do Estado que “se constitui pela desterritorialização das comunidades pré capitalistas, destruindo seus agenciamentos

254 *Briefing*, na indústria de confecção, refere-se a uma aprofundada análise setorial (Vieira, 2021)

e seus territórios”. Trata-se – seja na formação de um estado, seja no caso de comunidades tradicionais – de um processo que ocorre forçosamente e, não raro, violentamente: desterritorializações envolvem, em maior ou menor grau, perdas de referências espaciais, de liberdade e de autonomia, com impactos sociais e econômicos.

Sendo assim, desterritorialização e reterritorialização ora são processos tidos como concomitantes em escalas diferentes, ora sequenciais, com a noção de que todo processo de desterritorialização é precedido de uma reterritorialização. O ponto em comum é que de processos de desterritorialização derivam processos de reterritorialização, como uma resposta de reconfiguração territorial e com a formação de novas territorialidades, nem sempre inclusivas e frequentemente precárias socioeconomicamente e ambientalmente. Haesbaert (2004) distingue desterritorialização *ex situ* e desterritorialização *in situ*: *ex situ* se dá com o deslocamento dos grupos ou indivíduos; a desterritorialização *in situ* ocorre quando indivíduos e grupos não necessariamente saem do território, mas o acesso a ele fica de algum modo limitado. Ambos processos ocorreram/ocorrem no Carmo e tiveram *desdobramentos* nas atividades e celebrações religiosas.

Hoje, uma pequena vila rural com 16 hectares, dos quais a capela de Nossa Senhora do Carmo e o amplo pátio a sua volta ocupam a maior parte. Um território sagrado, contudo, que está para além daquela diminuta vila e de seus poucos hectares. Um violento e cruel processo de exclusão que tirava dos *pretos do Carmo* suas terras de morada, de cultivo e de sobrevivência, numa desterritorialização que motivou a reterritorialização ao redor da capela, configurando a vila tal qual hoje se apresenta: o *miolinho*. Isso, por conseguinte, levou à reelaborações em práticas sociais e religiosas. No entanto, as estruturas de reciprocidade entre os *pretos do Carmo* e entre suas santidades, deles com relação a Nossa Senhora do Carmo, seguem conferindo importância especial, moldando o espaço e a identidade; *as terras da santa* compreendem o território ancestral que, embora perdido, segue a ela pertencendo.

Foi essa religiosidade estruturante que os manteve ali ao longo do último século, a despeito das situações de violência que pretendiam expulsá-los de uma vez, mas mantiveram-se unidos *em torno da fé no miolinho das terras da Santa*. A vila do Carmo é um cenário da religiosidade, ainda hoje no diminuto espaço em que a comunidade vive. Nossa Senhora do Carmo e sua capela dão unidade: territorial, espacial e também à crença e à pertença. A configuração dessa territorialidade devocional se dá pelos ritos, mitos, símbolos e atividades religiosas. Estamos diante de uma *terra altar*, escolhida pela própria Nossa Senhora do Carmo que ali se revelou, configurando o milagre inicial e a origem da comunidade.

Um *chão sagrado*: essa definição não é mera metáfora, configura uma rede de significados, uma *malha* de sentidos que dá base a pertença ao grupo. Ultrapassamos a territorialidade visível e concreta, vamos à territorialidade impalpável, intangível, com acepções mais amplas, o *povo da santa* nos mostra justamente as formas de territorializar simbolicamente, projetando num espaço, seja físico ou imaginado, as suas identidades e modos de viver. Essa apropriação simbólica do território permanece mesmo que não haja mais a apropriação física dele. Não é exagero dizer que a posse daquela área por questões vinculadas à religiosidade foi e é condição de existência do povo do Carmo enquanto grupo social no presente. E com base nesse contrato original, de zelar pelas terras da Nossa Senhora do Carmo, apesar de expropriados reuniram-se *ao redor da mãe*, o centro do mundo, da existência, a ascendência.

Ainda hoje as atividades de manifestação da fé são formas de apropriação do espaço, que colocam os lugares no espectro da sacralidade e lhes dão significados. Temos uma “topografia ritual”, “uma distribuição de locais sagrados permanentes no espaço”, configurando “campos de relações rituais que se sobrepõem e interpenetram” (Turner, 2008, p.172-173). A santa e os demais santos estão, portanto, na formação da territorialidade e da identidade territorial da comunidade e orientam seu processo de territorialização. A despeito das tantas mudanças, desterritorializações e reterritorializações, aquele espaço continua fundamentado na perspectiva da religiosidade, a partir da qual também se fundamentam os pertencimentos, a existência e dá sentido as relações das pessoas, com lugares, com santidades, com histórias, com memórias que, por meio das atividades religiosas, operam um processo de gestão territorial. São atividades religiosas que seguem demarcando o território, conformando um espaço religioso, e a noção de *terra da Santa* é elemento fundante do povo do Carmo, indicando uma relação que extrapola o espaço físico.

Um território ancestral que não lhes pertence, pertence à Santa, que lhes foi doado pela Santa com a obrigação de conservá-lo, de proteger a capela de Nossa Senhora do Carmo. A conformação de hoje da vila mostra que a obrigação vem sendo cumprida, mesmo com os constrangimentos sofridos, o *miolinho das terras da santa* está assegurado e é um “lugar sagrado que contem em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca. Ele não apenas encoraja a devoção, como a exige, não apenas induz a aceitação intelectual, como reforça o compromisso emocional do devoto” (Rosendahl, 1996, p.64). Em *fuso, repontuo* que a vila do Carmo de hoje é menos de 1% daquela fazenda que tinha, até em 1932, mais de cinco mil hectares, ocupada de maneira a estarem distribuídas as *famílias da santa* por toda a extensão. A continuidade material é precariamente mantida no espaço de confinamento territorial, mas resta assegurada a continuidade simbólica.

Hoje, ocupam um território 316,6 vezes menor e, como consequência dos processos de expropriações sofridos ao longo do último século, táticas foram adotadas pelo grupo para assegurar sua continuidade, principalmente relacionadas à religiosidade que segue fazendo correspondência com a manutenção do território. Nossa Senhora do Carmo foi fundamental nesse processo de re-existência e resistência pois, embora a comunidade tenha sido expropriada de 99,72% de seu território, enfrentado intimidações para expulsar-lhes em definitivo, ela se manteve em 6,6 alqueires, se agregou ao redor da capela, ao redor da *mãe*, a verdadeira possuidora das terras. *A vista disso, ponto fixo* na capela o *axis mundi*, o eixo de um universo simbólico singular, compartilhado pelo *povo da santa* e que, a partir dele, orienta seu mundo.

Fizeram suas moradas em volta da capela, que é o símbolo do centro do mundo de Eliade (1992), da irrupção do sagrado, da ordem do cosmo em meio as caos, delimitando um espaço que é consagrado e cosmicizado periodicamente pelos rituais. Nesse vivido territorial a religiosidade penetra no espaço e Nossa Senhora do Carmo representa essa dimensão simbólica, a orientar a construção e a interpretação desse espaço físico para além do ‘que se pisa em cima’ ou, nos termos de Guattari & Rolnik (1986, p. 323), “tanto a um espaço vivido quanto a um sistema percebido no seio do qual o sujeito se sente em casa”. Essa territorialidade sagrada e consagrada que “funciona como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mutua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável” (Almeida, 2004, p.12).

Devotos e filhos da santa e as demais santidades seguem conectados, tanto que compartilham, inclusive, a desterritorialização. Compartilham também a reconstrução de seu eixo de mundo, reordenando e no diminuto espaço a territorialidade sagrada, o universo simbólico ali depurado, mantendo ao redor da mãe a ocupação física, visível e também a ocupação simbólica, invisível, intangível das amplas terras de Nossa Senhora do Carmo. Da imagem da santa não apenas instituiu-se a comunidade, mas é a partir dela que o grupo se mantivera e se mantêm, configurando um ambiente simbólico, ramificando-se em práticas devocionais, numa órbita onde também estão comportamentos e identidades, conformando a dinâmica das relações sociais, a pertença e a permanência contemporânea do *povo da santa*. Inevitavelmente, a questão quilombola também será *enovelado* nessa lógica, conforme *costuraremos* no próximo *capítulo retalho*.

V. QUILOMBOLAS DA SANTA: ETNICIDADE E RELIGIOSIDADE

1. A QUESTÃO QUILOMBOLA NO CARMO, PARTE I: CONFLITOS E IDENTIDADES

Em fevereiro de 1999 um grupo autodenominado “*quilombolas do Carmo*” empenhou a ocupação de uma área no entorno da vila do Carmo – *do moinho das terras da santa* – que é parte do território ancestral – *do patrimônio das terras da santa* – porém hoje de propriedade do Condomínio Patrimônio do Carmo – *a firma*, segundo o termo nativo. Esse mesmo grupo, em maio de 1999, registrou no cartório da cidade de São Roque-SP a primeira Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo cujo presidente, embora *aparentado de longe*, não era considerado como parte da comunidade, pois nunca viveu nela e não a frequentava. Ao redor dele agregaram-se outros parentes *de longe e de fora*, inclusive pessoas que não tinham vínculo de parentesco com o povo do Carmo, e fundaram essa associação para lutar por direitos que, à época, o povo da vila ainda desconhecia: os direitos dos quilombolas.

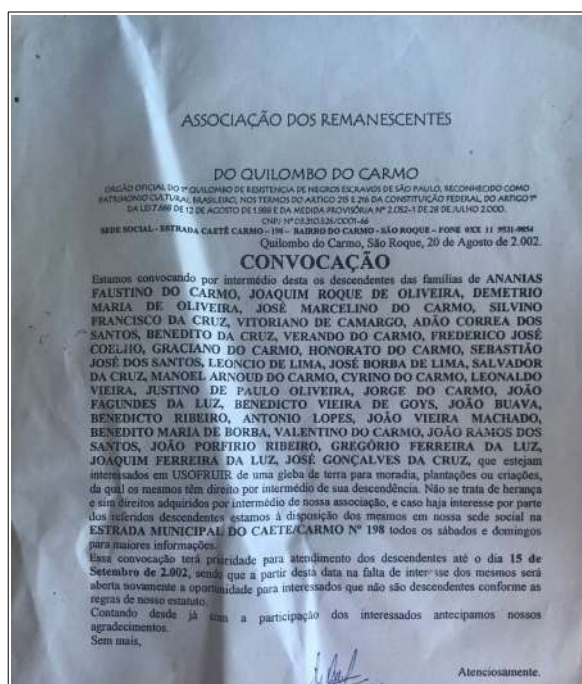


Figura 244: convocação da primeira associação do quilombo do Carmo

Diante à ocupação da área, os proprietários do condomínio registraram ocorrência e recorreram à justiça, denunciando por invasão “*um grupo de pessoas de um movimento tipo sem-terra chamado Quilombo do Carmo*”, em seus termos. Foi determinada a desocupação e a demolição do que estivesse edificado; ordem foi cumprida com auxílio da força policial, derrubada a construção feita como sede e ficando reconhecida a propriedade *da firma* sobre aquela área,

assegurada por um interdito proibitório aplicado aos membros da associação e também aos moradores da vila, que não tiveram participação na ocupação²⁵⁵.

Em acréscimo, o então presidente da associação quilombola foi denunciado pela venda de lotes na área ocupada para pessoas com e sem qualquer vinculação com a comunidade, o que configurou crime de estelionato e loteamento ilegal. Essa autodenominada liderança foi posteriormente detida, junto com outros membros da associação quilombola, tudo que impactou significativamente naqueles que viviam na vila do Carmo, sobretudo nos que eram empregados pelo condomínio (a maior parte dos moradores da comunidade). A partir desse *novelo*, *enteseamos as telas*²⁵⁶ da questão quilombola nas *terras de Nossa Senhora*.

Foi no *desenrolar* das questões policiais e judiciais supraponteadas que, pela primeira vez, surgiu o *Quilombo do Carmo*, em um contexto de disputas fundiárias, violência e representatividade discutível. Os moradores da vila, enquanto isso, desconheciam seu autodenominado representante e também a categoria jurídica mencionada pelo Art. 68 ADCT/CF-1988: comunidades remanescentes de quilombos. O que era isso? Mas *'onde tem fumaça tem fogo'*.

Constitucionalmente, o Ministério Público está incumbido da “defesa da ordem jurídica, do regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis” (art. 127, CF-88), e todos os casos que envolvem comunidades tradicionais são de competência federal, de modo que cabe a atuação ao Ministério Público Federal (MPF). Assim, a Procuradoria da República em Sorocaba instaurou um Inquérito Civil Público (ICP) para acompanhamento do caso desse *novo quilombo* localizado em sua jurisdição.

Ainda em 1999, o MPF determinou aos órgãos competentes que adotassem medidas cabíveis para encaminhamento do processo de identificação e demarcação da comunidade remanescente de quilombo. A época, não havia regulamentação em nível federal sobre os procedimentos administrativos (o primeiro decreto foi outorgado em 2001, *repuxaremos* o assunto ainda nesse *retalho-capítulo*) e, diante do vácuo normativo, o MPF recomendou ao Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) que produzisse os trabalhos cartográficos e os levantamentos cartorários necessários ao conhecimento da cadeia dominial.

Em maio de 2000, o ITESP realizou diligências e verificou tratar-se de um local com restrições ambientais, confirmou a demolição do Centro Comunitário e a proibição judicial de

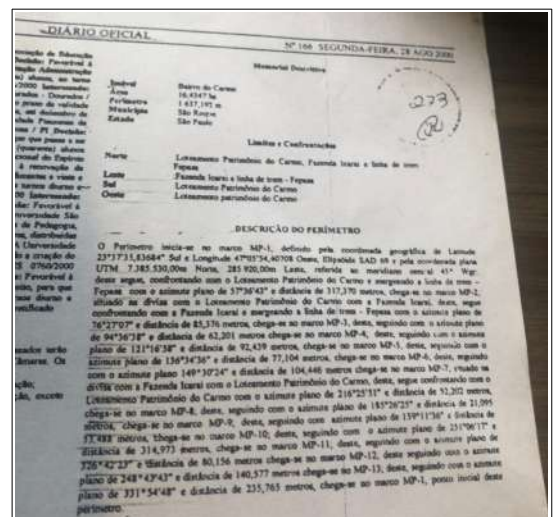
²⁵⁵ O interdito proibitório é uma ação normatizada no art. 567 do Código de Processo Civil (CPC) relacionada ao direito de propriedade, segue o mesmo procedimento das ações de reintegração e de manutenção de posse.

²⁵⁶ Entesar é esticar os fios. Entesar telas é uma etapa no bordado, com puxão diagonal dos pontos. Nos teares verticais, esteios laterais, postos em paralelo para entesar os fios da urdidura e passar a trama (Macedo, 2003).

entrada na área que havia sido ocupada, no entorno da vila. Em trabalho realizado junto aos moradores, concluiu que existiam indícios para que a Comunidade do Carmo fosse efetivamente considerada como remanescente de quilombo, embora não fosse esse um pleito daqueles que lá viviam, e sim daqueles que faziam parte da Associação Quilombola, não residentes.

Também a Fundação Cultural Palmares (FCP) foi acionada pelo MPF, realizou trabalho de campo no mesmo ano, verificou que os membros da comunidade desconheciam o autodenominado representante e que não possuíam associação civil que os representasse, reiterando a ilegitimidade da associação quilombola então constituída. O estudo entendeu serem remanescentes quilombolas: “chego a conclusão que a comunidade do Carmo onde vive aproximadamente 150 famílias distante 30 km da sede administrativa municipal de São Roque, é de fato uma comunidade remanescente de quilombo” (Barboza, 2000, p.32).

A partir desse estudo, foi emitida a certidão de reconhecimento nos termos do Art. 68 do ADCT/CF-88 e da portaria então vigente, realizada a delimitação da área em 16,4347 hectares, que é a área da vila, o *miolinho das terras da santa*. Em 28 de agosto de 2000 foi publicado no Diário Oficial da União (DOU), de número 166, que o Ministério da Cultura (MinC): “reconhece como Patrimônio Cultural Brasileiro a Comunidade Remanescente do Quilombo do Carmo, município de São Roque, Estado de São Paulo, nos termos do art. 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, do art. 1º da Lei 7668 de 22 de agosto de 1988 e da Medida Provisória no. 2052-1 de 28 de julho de 2000”, com área de 16,4347 hectares e perímetro de 1.637,192 metros, tendo como limites e confrontações o loteamento Patrimônio do Carmo, a Fazenda Icarai e a linha de trem da FEPASA.



Figuras 245 e 246: reconhecimento FCP, DOU, 2000

A competência para titulação da área, entre 2001 e 2003, era da própria FCP. A partir de novembro de 2003 passou a ser do INCRA, por força do Decreto 4887/2003 (que também *feltraremos em pormenores* adiante). No entanto, quanto ao Quilombo do Carmo, o único encaminhamento dado era a publicação em 2000 no DOU e, diante da dormência dos órgãos responsáveis, o MPF decidiu fazer o estudo necessário, um laudo antropológico, por Perito Antropólogo do próprio quadro. Assim, o processo foi enviado à Procuradoria da República no Estado de São Paulo (PR/SP), onde se localizava o Núcleo Pericial da instituição.

Em janeiro de 2008, passei a estagiar nesse mesmo Núcleo e, em meu primeiro dia de trabalho minha coordenadora, Dra. Deborah Stucchi, me apontou uma pilha de processos e disse: “*esse é nosso caso zero. Pode começar*”. E eu, a época no terceiro ano da graduação em Ciências Sociais na USP, que pouco conhecia sobre a temática quilombola e menos ainda sobre perícia antropológica, assustei. Alguns meses e muitos aprendizados depois, passei a acompanhá-la nos trabalhos de campo e colaborar na elaboração do laudo antropológico sobre o Quilombo do Carmo.

A temática quilombola não assustava só a mim, no início. Também dentre o povo do Carmo, quilombo era uma palavra que apavorava, falar sobre terra, direitos, escravizados e assuntos correlatos eram temas tabus, o que se justificava pelos conflitos ocorridos a partir de 1999, as repressões policiais e as ameaças de seus empregadores no condomínio. Na época não havia associação que os representasse, alguns daqueles ‘líderes’ de anos antes ainda estavam presos, mas a perícia precisava começar e a Dra. Deborah Stucchi teve a expertise e a sabedoria para estabelecer a interlocução necessária, o que aconteceu inicialmente a partir de um grupo de mulheres ligadas à capela de Nossa Senhora do Carmo e às atividades religiosas da vila (aquelas *bordadas* principalmente no *capítulo retalho primeiro*).

Assim começaram os trabalhos periciais antropológicos no ano de 2008 e seguiram por 2009, sem que a comunidade se reconhecesse como ‘quilombola’, embora se pusesse sempre como ‘descendentes de escravos’, mas tais representações não eram entendidas como sinônimos. E, enquanto isso, nossos expedientes se dedicavam a um estudo global de processo de formação da comunidade e de sua territorialidade, objetivando reconstruir a origem, a descrição detalhada dos sucessivos movimentos que resultaram na perda das terras tradicionalmente ocupadas, retratando a dinâmica da construção e reconstrução dos limites da ocupação, desde o início que se pode precisar – 1727 – até aquele momento – 2008/2009 – e de modo a subsidiar as futuras ações de regularização fundiária pelo executivo federal.

Realizamos censos, porta a porta, café em café, inúmeras reuniões e entrevistas, pesquisamos documentos no Arquivo do Estado e na Cúria (estes que foram nossa ‘moeda de troca’

privilegiada com a comunidade, gerando dados riquíssimos, aqueles que foram trazidos principalmente no *capítulo retalho segundo*), traçamos gráficos de parentescos, fizemos análises genealógicas. Em suma, foram inúmeras as estadias no campo e as ocasiões de etnografia, somadas a um intenso exame dos documentos e processos, que também são *base* dessa *colcha-tese* (principalmente do *capítulo-retalho terceiro*).

Em julho de 2009 – coincidentemente ou não em meio à *Epifania de Nossa Senhora do Carmo* – concluímos o laudo antropológico e, num evento formalmente organizado para o dia de Santo Elias (20/07, que encerra as atividades do *ciclo de julho*), entregamos os estudos ao grupo que, ao contrário das nossas expectativas, se fez presente em peso (e se interessou principalmente pelos gráficos de parentesco, que espalhamos por uma grande mesa).

Porém, naquele momento, não existia o autorreconhecimento como quilombola, tampouco a demanda pela regularização fundiária nos termos do Art.68 do ADCT/CF-88. Ainda não se falava sobre o assunto, embora fosse amplamente reconhecido que seus antepassados foram escravizados. Essa escravização, apesar de constar na memória, ocupava um passado distante, era um vínculo que, a época, pouco interessava aos *filhos da santa*, que seguia sendo categoria nativa para referência ao pertencimento. Nem quilombolas, nem ex-escravizados, eram *filhos, devotos e herdeiros de Nossa Senhora do Carmo*.

Foi nessa conjuntura que elaborei o primeiro projeto de mestrado, problematizando a ‘ausência’ da identidade quilombola, me propondo a uma análise sobre o papel da religiosidade e de como ela, aparentemente, havia ordenado a construção identitária do grupo. Em adição, me perguntava o que aconteceria com essa identidade de *filhos de Nossa Senhora do Carmo* quando ‘chega’ a categoria de remanescentes de quilombos. Propus uma investigação sobre o papel da religiosidade no ordenamento do tempo, das relações sociais e da territorialidade da comunidade (que foram, respectivamente, objeto de análise dos *capítulos-retalhos* anteriores) e aqui voltamos ao *recorte* da identidade quilombola e sua *amarração*²⁵⁷ – ou não – à religiosidade.

Num primeiro momento *pós* laudo antropológico, o *povo da santa* não ‘reagiu’ à categoria quilombola. Em dezembro de 2009, o MPF, que ainda conduzia aquele inquérito iniciado uma década antes, entendeu que já havia o laudo antropológico e caberia então ao INCRA dar andamento ao processo de titulação, de acordo com a normatização estabelecida desde 2003 em nível federal, o Decreto 4887/2003. Porém, o ano de 2010, quando eu iniciava meu trabalho de

257No fiar, a amarração dá início ao girar da roda, acontece no topo do fuso (Macedo, 2003; Assis, 2013).

campo já inserida no PPGAS/USP, foi marcado pelo silêncio e ausência do INCRA quanto aos trâmites administrativos, embora ficassem cada vez mais presentes os murmurinhos sobre o ser quilombola dentre os moradores da vila.

E então, em julho de 2010 o MPF ajuizou uma Ação Civil Pública (ACP) contra o INCRA por obrigação de fazer, ou seja, impelindo-o à obrigação de cumprir seu dever e seguir com a titulação do Quilombo do Carmo. Na ação, em nome dos direitos quilombolas da comunidade do Carmo (que ainda não se autorreconhecia quilombola), o MPF argumentou a possibilidade de dano irreparável e perda de direito decorrente da morosidade, pediu que o INCRA apresentasse um cronograma de execução dos trabalhos, que realizasse o reconhecimento e a titulação do Quilombo do Carmo no prazo de um ano, sob pena de improbidade administrativa, cabendo ação penal por omissão e multa de R\$ 50.000,00 ao dia.

Sobre o fato de ter o MPF impetrado a ação ‘pela’ comunidade, sem que essa demanda viesse do grupo, *acoplemos* que a ação civil pública é um meio jurídico que permite a representação de interesses junto ao Poder Judiciário, é um mecanismo que abarca os direitos e interesses difusos, coletivos, individuais homogêneos e indisponíveis, os quais tricotamos na *introdução* dessa *colchate* (Sadek, 1997; Ferreira, 2009). O art. 129 da CF-88, que trata das funções institucionais do MP, prevê que lhe cabe: “III – promover o inquérito civil público e a ação civil pública, para proteção do patrimônio público e social, do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos”. Tais prerrogativas permitem agir na condição de fiscal da lei, originando também o que alguns autores definem como “politização da justiça” e “judicialização da política” (Kerche, 1999, p.26) ou ainda como um tipo de “ativismo judicial” (Castro, 1997).

Enquanto a ação corria na Justiça Federal, realizávamos reuniões com a comunidade, esclarecendo sobre cada movimentação do processo, os procedimentos, as perspectivas. Em janeiro de 2011 foi concedida uma liminar de antecipação de tutela²⁵⁸, ou seja, foi atendido o pedido do MPF e foi condenado o INCRA a elaborar cronograma de execução de procedimentos referentes a demarcação e titulação das terras e o cumprimento das atividades no prazo estabelecido: que era dezembro daquele mesmo ano. A notícia foi bem recebida pela comunidade, considerada uma vitória embora, vale dizer, ainda não se reconhecessem como quilombolas.

O INCRA, no entanto, apelou à sentença alegando que não havia risco de dano no atraso pois a comunidade ocupava aquela área há anos, que não haveria litígios e que não disporia de

²⁵⁸ As decisões liminares são decisões urgentes, para evitar danos irreparáveis aos direitos, mas são provisórias, pois se dão antes da sentença de mérito. A tutela antecipada: “É a antecipação de um ou mais pedidos feitos pelo autor na ação. Exige alguns requisitos, como a possibilidade de que a demora no julgamento a causa resulte em prejuízo irreparável à parte, bem como a existência de provas que convençam o juiz da veracidade da alegação” (Oliveira, 2021, p.73).

meios orçamentários e humanos suficientes. Esse recurso tramitou por quase todo aquele ano e em novembro de 2011 foi negado, ou seja, foi mantida decisão primeira concedida em favor da Comunidade do Carmo seguindo os pedidos do MPF. Nos termos do juízo: “restou demonstrado que o apelante [INCRA] posterga indefinidamente o andamento do processo administrativo instaurado com vistas ao reconhecimento e titulação do Quilombo do Carmo”.

Mantivemos a comunidade informada de toda movimentação dos autos judiciais, bem como das alegações que eram apresentadas pelo MPF, pelo INCRA e pelo juízo. Em novembro e dezembro de 2011, entre rezas às almas, romaria à Pirapora e organização dos festejos a Nossa Senhora da Conceição, eu etnografava esses eventos e também realizava reuniões, nas quais líamos os documentos dos processos, conversávamos sobre o que significava aquilo tudo, as alegações, obrigações e o que viria pela frente.

E, duas vezes condenado a trabalhar no Quilombo do Carmo, poderíamos imaginar que o INCRA tenha começado os trabalhos. Além dos dez anos de atraso (a questão quilombola surgiu em 1999), seu prazo se extinguiria em um mês para que apresentasse o cronograma de trabalho. Mas não foi assim que ocorreu. O INCRA apelou novamente à instância superior, ao Tribunal Regional Federal da 3ª Região (TRF3), em São Paulo. Diante dos novos recursos apresentados pelo INCRA a indignação foi coletiva, entendida como um desrespeito, como a deslegitimação da história do grupo, uma desonra aos antepassados e, pior, à própria Nossa Senhora do Carmo.

A revolta foi direcionada pontualmente a algumas das colocações do INCRA: primeiro, aos argumentos de que no Carmo não havia conflito; “*só a gente sabe o que a gente vive aqui, e eles do governo nunca vieram querer saber também*”, diziam; segundo – e principalmente – que no Carmo não havia ‘*identidade quilombola*’. Tais afirmações do INCRA merecem ser transcritas:

não se tem notícia de qualquer ato que possa, de alguma forma, pôr em risco a preservação de eventuais remanescentes de quilombos no Município de São Roque-SP, sendo oportuno ressaltar que seus moradores, afrodescendentes ou não, **não constituíram uma identidade como quilombolas**. (grifos meus)

E o que seria, conforme alega o INCRA, ‘[não] constituir uma identidade como quilombolas’? Para *desenovelar* essa questão e depois *refiá-la*, recorramos à *feltragem*²⁵⁹: esta que, vale a revelação, é minha técnica preferida. Há quem diga que é anterior à *tecelagem*, é feita a partir

259 “Nesta técnica, o processo de feltragem ocorre através do entrelaçar das fibras de lã com o auxílio de uma agulha especial para feltragem, que empurra as fibras para dentro da peça que está sendo trabalhada. Dessa forma a lã vai se feltrando e fixando entre si, moldando a peça. O processo é bastante repetitivo e minucioso. Quanto mais se espeta a agulha na peça, mais ela se firma e reduz o tamanho. Existem diversos tipos de agulha de feltragem, elas possuem farpas e variam o tipo de ponta, quantidade e lado de farpas, espessura e até equipamentos em que é possível utilizar várias agulhas de uma única vez acelerando o trabalho”. <https://www.santameada.com.br/post/o-que-%C3%A9-feltragem>

de *bolas de lã*, não usa *pontos nem linhas*, apenas uma *agulha* com farpas que faz com que as *fibras* se entrelacem pelo atrito manual. Assim é possível produzir *tecidos* firmes e peças, como esculturas. Mas, *ponto atrás*, até que se chegue a algum lugar só o que temos são *bolinhas de lã* – geralmente de várias cores. Multifacetadas. Espatifadas. Aguardando a fricção.

Como o “mundo em pedaços” de Geertz (2001, p.193-196), quando desmontados os “grandes conceitos integradores e totalizantes” – tradição, identidade, ideologia, religião, valor, nação, estado, cultura, sociedade, povo – quando “não existem narrativas mestras sobre identidade, tradição, cultura”. E então o autor se pergunta: “como é, num mundo tão multifacetado, que surge a identidade política, social ou cultural?”. E eu, em meio às *bolinhas de lã coloridas e profusas*, pergunto também: e como que surge a identidade étnica? E a identidade quilombola? *Feltremos*.

Antes de prosseguirmos com o exame do caso do Carmo nas lides do judiciário e dos direitos quilombolas é importante destacar o fenômeno diante o qual estamos e que, para ser compreendido, é preciso que acionemos velhos temas das Ciências Sociais. O ‘retorno da identidade’, como coloca Hall (2016), ‘a volta dos que não foram’: a identidade sempre estivera presente, ela nunca se foi, mas a questão é a força particular com que retorna, o papel que passa a ocupar na vida social e cultural da pós-modernidade. A identidade é “o papo do momento, um assunto de extrema importância e em evidência” (Bauman, 2005, p.23). Noutros *tecidos*, nessa ‘modernidade tardia’ vivemos uma crise da concepção da identidade, com o ‘deslocamento’ ou ‘descentração’ do sujeito cartesiano (Hall, 2014, p.09-12).

Geertz (2001, p.196-198) vê, em sentido próximo, “a desmontagem do mundo político”, mas não teria sido ela a responsável pela heterogeneidade identitária, ela apenas explicitou as “identidades irrequietas e [suas] ligações incertas” que, em verdade, sempre existiram mas eram obliteradas por políticas de uniformização cultural a partir da imposição dos valores da cultura dominante. Nesse *rumo* que Sahlins (2007, p.295) indica também uma “nova organização mundial da cultura”, com “novos modos de produção histórica” que vão se dando em intercâmbios dialéticos entre o local e o global; a despeito do “pessimismo sentimental”, as culturas continuam ‘vivas’, se mostram e fortificam pelas “várias indigenizações da modernidade, empreendidas por pessoas que escaparam à sentença de morte imposta pelo capitalismo mundial”, e que “oferecem agora uma nova multiplicidade de variações culturais”.

Esse *viés* nos faz *pontuar em cheio* as teorizações sobre as identidades, polissêmicas e heterogêneas. A identidade que, segundo Bauman (2005, p.16), é “tema de graves preocupações e

agitadas controvérsias” e por ela é amplo o debate e é longo o caminho já percorrido, sobretudo considerando que a temática está difundida entre diversas disciplinas e com diferentes abordagens, que pode ser tomada tanto a partir do indivíduo, como faz a psicologia, quanto a partir de grupos, como fazem as ciências sociais (Eufrásio, 2006). Não é minha intenção *esmiuçar* os estudos tampouco historicizar o conceito, mas unicamente apresentar considerações para que entendamos as identidades do *povo da santa* em sua dinâmica própria e em suas configurações sociais de base étnica, além de informar algumas das *linhas* teóricas que orientam o *coser* dessa *colcha-tese*.

Nesse empenho, com a “descoberta de que a identidade é um monte de problemas e não uma campanha de tema único” (Bauman, 2005, p.18), que a identidade não é ponto de chegada e sim o ponto de partida – “aqui se abre e não se fecha uma longa negociação relativa aos dilemas da própria instituição da memória” (Schwarcz, 2007, p.20) – proponho que sigamos um determinado *encadeamento* para versar sobre as identidades: pelos *enredos do fiar e do tecer* que se iniciam no processo de *limpar e desencaroçar* o algodão, retirar os *ciscos* que podem fazer o *fio* arrebentar. Façamos isso enquanto tratamos das identidades ‘em geral’.

Rezende (2007, p.29-30) vê o conceito de identidade como um dos mais presentes nos estudos das ciências sociais, “ao mesmo tempo, em torno dele encontramos acalorados debates a respeito de sua contextualização e aplicabilidade”, indica que o uso desse termo “remete a uma relação de unidade entre indivíduo e grupo social reconhecida socialmente – pelos afins e pelos outros”. Destaca dois campos de estudo: o das identidades reflexivas e o das identidades fragmentadas. *Desencaroçando* por esse *caminho*, vamos por alguns teóricos inspiradores. Um deles é Erickson (1972, p. 29) que destacou a complexidade das identidades – quaisquer que sejam elas – pois envolvem processos de identificação que acontecem em dois planos, no âmbito do indivíduo e no âmbito da cultura, dando ensejo aos pertencimentos e as consciências desse pertencer; o que chama de “identidade dessas duas identidades”. Em mesma *linha*, Berger & Luckman (1987) veem as identidades como produtos de relações sociais e de processos dialéticos, envolvendo indivíduos e sociedades, por isso estão permanentemente em construção, são definidas e são redefinidas a depender das interações sociais.

Próximo, temos a teorização de Goffman (1999), segundo o qual a identidade deve ser compreendida a partir da representação de papéis estes que são, num primeiro momento, definidos pela sociedade e, depois, manipulados pelos atores nas interações sociais. O ator social representa papéis sociais no palco da realidade social e, conforme o faz, manifesta sua identidade. Também pelo *molde* da dramaturgia, Castells (1999, p.23) segue mas distingue papel social e identidade social: “identidades organizam significados enquanto papéis organizam funções”. Os papéis seriam

dados por normas estruturadas por instituições sociais, que influenciam os comportamentos dos indivíduos, porém com base nas negociações que os indivíduos fazem com as instituições sociais. As identidades “constituem fontes de significado para os próprios atores e são por eles originadas e construídas por meio de processos de individualização”, ou seja, é preciso que os atores sociais internalizem e signifiquem, envolvendo processos de individualização e de autoconstrução. Em suma, a identidade é “a identificação simbólica por parte de um ator social”, um processo de construção de significados que tem com base atributos culturais e a manifestação identitária de determinado grupo será marcada pela história desse grupo e ocorrerá sempre “em contextos marcados por relações de poder” (Castells, 1999, p.02).

Hall (2011, p.12-13) distingue três concepções de identidade a partir do sujeito: do sujeito do iluminismo, vem a concepção individualista de identidade; do sujeito sociológico, uma concepção de identidade interativa; do sujeito pós-moderno, “identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”. Com isso, postula a identidade como um conjunto de representações culturais, construída em situações específicas que ocorrem no tempo e o tempo todo, adstritas à história e ao contexto, sendo o sujeito composto por muitas identidades, por vezes – e frequentemente – contraditórias entre si.

Igualmente em três formas e origens são categorizadas as construções identitárias segundo Castells (1999, p.24): a identidade legitimadora, aquela introduzida pelas instituições dominantes para manter sua autoridade (se aplica às teorias do nacionalismo); a segunda seria a identidade de resistência, a que é formulada pelos atores sociais em posição de sujeição (aqui estão as políticas de identidade); por fim a identidade de projeto, quando os atores sociais novas identidades com potencial de transformar a estrutura social (é o caso do feminismo, no exemplo do autor, e outros movimentos sociais). Ainda assim, as dinâmicas das identidades é variantes e “do ponto de vista da teoria social nenhuma identidade pode constituir uma essência e nenhuma delas encerra, *per se*, valor progressista ou retrógrado se estiver fora de seu contexto”.

À vista desses argumentos, sigamos por esse *retalho-capítulo tirando os ciscos do algodão* e firmando identidades como socialmente construídas e definidas nos processos de interação. Como o *fiar*, as identidades nunca serão algo pronto ou estáveis e devemos *tecê-las* pelo *fiar* móveis e pelas *fibras* múltiplas que se fazem, continuamente, pelas *rocas* da dinâmica social.

Passando ao momento do *cardar o algodão* e ponderando que o conceito de identidade é “demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência

social contemporânea” (Hall, 2011, p.08-19) temos que, não obstante as diversas e aprofundadas teorizações, para Viertler (2006, p.47) “dispomos de uma cobertura ainda bastante fragmentária e pouco sistematizada das diversas teorias de ‘identidade social’, estando muitas delas embutidas e não explicitadas nos trabalhos dos cientistas sociais”. Pois as identidades assumem – além de diversas definições – inúmeras formas: social, de gênero, racial, de classe, cultural, nacional, etc.

Hall (2011, p.19) vê essa pluralização das identidades como um fenômeno com consequências políticas, são “paisagens culturais” que se fragmentam em classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade. Em sentido análogo Castells (1999) trata das identidades de projetos, de resistências, corporal, nacional, de gênero, territorial e outras. Rezende (2007, p.30) chama de “processos de formação de identidades específicas” e Bauman (2005, p.19) vê que muitas dessas identidades – “que flutuam no ar” – são por nós escolhidas, porém outras tantas nos são lançadas por outras pessoas, “é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas”. Um *badoque* nos é certo: *fiamos* nessa *colcha-tese* por identidades que são coletivas e sociais, tendo-as como uma das duas dimensões na noção de identidade – a outra seria a identidade pessoal e individual – segundo o que ensina Cardoso de Oliveira (2003), ressaltando a importância de tomar a identidade nesses dois níveis para que não caiamos em psicologismos e que possamos inserir a discussão sobre identidade em sua forma étnica como um caso particular de identidade social/coletiva.

A *carda* pela qual seguiremos será, portanto, a da identidade étnica, sem olvidar que a complexidade do fenômeno identitário faz com que haja a indistinção entre determinados conceitos, em consonância ao que alerta Sansone (2007, p.15-16): “a distinção criteriosa que os cientistas sociais vêm tentando estabelecer entre cultura, etnia e raça desaparecem por completo. Essas categorias tornam-se fluidas e intercambiáveis”. Um *carretel* no qual “inevitavelmente, as categorias vão oscilar entre posições nativas, analíticas e usos políticos” (Costa, 2006, p.149). E, considerando que as identidades – quaisquer que sejam elas – são construídas e reconstruídas em contextos nos quais operam relações de poder, a análise de emergências identitárias deve também distinguir as formas e as diferentes origens que estão na base do processo de criação/manifestação da identidade em questão (Castells, 1999, p.22). Olhemos para eles, ponderando com Sansone (2007, p.177) que estamos em uma *textura* que “acaba por levar a novos conflitos, menos transparentes e menos românticos, apresentados e interpretados com base em um termo relativamente simples: a etnicidade”.

Vamos *tocar a roda* até que o *algodão cardado* vire *fio*. Façamos isso trazendo à discussão os conceitos de etnicidade, etnia e grupo étnico. Todos os termos já foram definidos de muitas

formas e a *bibliografia-molde* dessa *colcha-tese* é unânime em remeter a Weber (1979) a vanguarda teórica. Weber que, segundo Felton (2003, p.91-92), foi ele mesmo pouco entusiasta do conceito de grupo étnico, “mas sugeriu efectivamente que o seu principal significado residia numa pretensão frequentemente fictícia de ancestralidade comum e na sua importância na organização política”. Ainda que desprezioso, Weber firmou a base de muitas das teorias da etnicidade, informando que a identidade étnica não é dada nem estabelecida, ela é uma construção social e é sempre situacional, conformando comunidades étnicas que são, igualmente, formas de organização política. Nesse sentido, grupos étnicos são construções sociais, de existência articulada, não existem isoladamente, pois é na comunicação das diferenças que se estabelecem as fronteiras étnicas, estas que são essenciais à existência e permanência do próprio grupo.

O que são, portanto, para Weber os grupos étnicos? São ‘esses grupos que alimentam uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração, de modo que essa crença torna-se importante para a propagação da comunalização, pouco importando que uma comunidade de sangue exista ou não objetivamente’ (Weber, [1921] 1971, p.416 *apud* Poutignat & Streiff-Fenart (1998, p.37).

Poutignat & Streiff-Fenart (1998) também pautam a discussão na teoria weberiana supracitada e remetem o debate sobre etnicidade às Ciências Sociais estadunidenses da década de 1950 a partir do prolongamento de reflexões sobre identidade, raça, nação; inicialmente com viés etnocêntrico, opondo concepções objetivistas e subjetivistas. Essas discussões teriam ganhado fôlego renovado em meados de 1970. Contudo, se a discussão é ‘nova’, o fenômeno não é ‘novo’, como lembra Bartolomé (2006, p.44): “os povos nativos sempre estiveram ali, (...) para os etnógrafos de campo e para as populações regionais, essa presença étnica nunca esteve realmente oculta, a não ser por sua ausência no discurso acadêmico e político”. É o que Geertz (2001) também pontua: a proposta de homogeneização cultural do estado-nação solapava a diversidade, mas ela sempre esteve lá. É o que Hall (2016) chamou de a volta dos que não foram.

Apesar da antiguidade do fenômeno, é quando a etnicidade se torna publicizada que se instaura um “novo paradigma às Ciências Sociais”. No entanto, o termo é “utilizado mais como uma categoria descritiva que permite tratar um problema de outra natureza (integração nacional, assimilação de imigrantes, racismo, etc) do que um conceito sociológico que permite definir um objeto científico”; ainda marcado por “confusões persistentes entre as categorias” que seguem mantendo “relações ambíguas” entre si (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p.37-38).

Pacheco de Oliveira (1998, p.64) vê duas correntes das teorias da etnicidade: por um lado Barth (1969) e Cohen (1969), que a tomam por processos políticos em condições específicas; e de

outro lado Geertz (1963), Keyes (1976), Bentley (1987), que seguem a análise por “lealdades primordiais”. Outrossim, ambas as correntes tratam de dimensões constitutivas do fenômeno da etnicidade, que “supõe necessariamente uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar)”.

A despeito disso e ponderando com Felton (2003, p.13-14) que “não é provável que possa existir uma teoria unitária da etnicidade”, ainda é preciso que sigamos apresentando alguns entendimentos, até mesmo para afastar qualquer noção de “paraísos comunais” que, em verdade, não se sustentariam. A identidade étnica é fundamentada em vínculos que perderão seus sentidos se forem extraídos de seus respectivos cenários. Noutros termos, as “matérias primas étnicas” só terão significação quando analisadas contextualmente (Castells, 1999, p.78).

Cardemos um pouco mais sobre o alcance do conceito de identidade étnica e outras noções que lhe são adjacentes. Em Hall (2011, p.63), a etnicidade é referente a aspectos da cultura compartilhados por uma população e a etnia é o “termo que utilizamos para nos referirmos às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de lugar – que são partilhadas por um povo”. *Em ponto corrido*, afasta qualquer aspecto ‘fundante’, pois tudo que há é híbrido cultural e a etnicidade opera na relação entre identidade e diferença. Castells (1999, p.421), por sua vez, nos lembra que a etnia, ao longo da história da humanidade, foi fonte de significado e de reconhecimento, mas também foi fonte de discriminação e estigma: “ingrediente essencial tanto de opressão como de libertação”.

A etnicidade, para Cohen (1978), é o grau de conformidade de uma coletividade às normas de participação no curso da interação social. A essa coletividade ele denomina grupo étnico, que seria uma parte de uma população maior e/ou de um sistema social global, mas que têm um padrão de comportamentos normativos enfatizados na/pela interação. Está posta e pressuposta a interatividade de diferentes grupos num dado contexto social, a natureza política do fenômeno da etnicidade, como também Felton (2003, p.11-14) a vê como termo de destaque em discursos políticos, noção que tem se tornado cada vez mais “fonte e dimensão de ação”. Por isso, segundo ele, qualquer análise deve compreender os contextos nos quais ocorre a “ativação” dessa identificação: “eticidade se refere à construção social da descendência e cultura, a mobilização social da descendência e cultura e aos significados e implicações dos sistemas de classificação construídos a sua volta”.

É o que proponho na nossa trama, costurada especialmente nesse quilt, vejamos as circunstâncias nas quais o povo da santa ‘ativou’ sua identidade étnica. Mas, antes, para concluir a

fase do fiar e passar ao tecer, temos que as meadas da etnicidade são compostas por diversos entendimentos, até mesmo por polarizações teóricas entre instrumentalismo e culturalismo, primordialismo e circunstancialismo, teorias assimilacionistas e de conflito étnico, difusionista e reativa. Poutignat & Streiff-Fenart (1998) organizam a discussão em ramos – nossos velhos – que tomam a etnicidade: 1. como dado primordial, 2. como extensão do parentesco, no paradigma sociobiológico, 3. como expressão de interesses comuns, com as teorias instrumentalistas e mobilizacionais (teorias do grupo de interesse, do colonialismo interno, da escolha racional), 4. como reflexo dos antagonismos econômicos, pelas teorias neomarxistas, 5. como sistema cultural pelas abordagens neoculturalistas e 6. como forma de interação social.

O *novelo* que *puxo* para *tecer* a *tese-colcha* é o último: da etnicidade como forma de interação social, sobretudo a partir da teorização de Barth (1998, p.193), focando na constituição dos grupos étnicos, entendidos como modos de organização social, e na natureza de suas fronteiras, pela compreensão das características empíricas desses grupos; “suas categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, tem a característica de organizar a interação entre as pessoas”. Nesse *prumo*, os grupos étnicos possuem aspectos processuais e generativos, se organizam a partir da auto-atribuição a determinadas categorias étnicas o que acontece na interação de diferentes grupos. Ou seja, quando os grupos interagem entre si ocorrem processos de inclusão e exclusão, estes que definem as fronteiras étnicas entre os grupos em relação. Não é possível indicar modelos, são diversos processos envolvidos e o olhar deve se direcionar às categorias que os atores utilizam, aos sinais diacríticos que elencam e as fronteiras que lhes servirão de suporte. Com isso, afastamos a equivalência entre unidade étnica e cultura, mas voltaremos já já a esse *ponto* para o devido *amoldamento* entre ambos os conceitos.

Ainda com Barth (1998), temos grupos étnicos como tipos organizacionais, eles mesmos que estabelecem suas identidades étnicas quando delimitam o pertencer ao grupo e, ao mesmo tempo, o não pertencer. Noutros termos, a etnicidade se faz por relações dialéticas que vão colocar em relações de contraposição os que fazem parte com aqueles que não fazem, os que estão de um lado da divisa e os que estão do outro. Da existência e manutenção dessas fronteiras depende a existência do grupo enquanto etnicamente diferenciado e isso, inevitavelmente, advém da interação. O que se denomina como identidade étnica, outrossim, será constituído a partir da diferença postas pelos atores e da consciência dessa identidade e desse pertencimento, o que nunca ocorrerá num vazio, mas precisamente na comunicação, nos contatos, nas relações; onde são estabelecidas as fronteiras, que firmam pertencas e não pertencas à determinada coletividade, criadas a partir do legado cultural do contexto, de modo que o “núcleo duro” das identidades está nos sentidos dos

pertencimentos e as identidades sempre estão envolvidas nos processos de representação (Castells, 1999; Hall, 2001).

Por isso, *apertando o fiar*, etnicidade é um modo de organização social que vai se nortear pelas atribuições que fazem os grupos – a si e aos outros, na medida em que definir *quem é* também define *quem não é*. Disso deriva a necessária existência de uma relação social, pois os elementos da diferenciação emanam nas interações: a identidade, afinal, é contrastiva. Não obstante, ainda que seja atribuição categorial classificatória pela ativação de signos culturais diferenciadores, não se trata de ser necessariamente uma real comunidade de origem e/ou uma real atividade comunitária. Os grupos étnicos “existem apenas pela crença subjetiva que tem seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento de honra social compartilhado por todos que alimentam tal crença” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p.38).

A teorização da crença na origem comum estava, *ponto atrás*, em Weber (2004, p.269-270). Segundo ele, formas comuns ou contrárias de hábitos ou de costumes – novamente a ideia de contraste e interação – tem o condão de motivar essa crença “entre os grupos que se atraem ou se repelem, uma afinidade ou heterogeneidade de origem” e, com isso, temos a “força criadora de comunidade”. A crença pode ser objetivamente fundada ou não, sua “força” independe disso pois ela cria uma “comunhão étnica”, que não é necessariamente uma comunidade – nos termos weberianos – e sim um elemento que enseja relações comunitárias e, frequentemente, comunidades políticas. É pertinente citar sua definição de grupo étnico – a inspiradora das demais acepções:

Chamaremos grupos étnicos aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no habitus externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização ou migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (Weber, 2004, p.270).

Pollak (1992, p.204) também atenta aos critérios de pertencimento em referência aos quais se dá a construção identitária: credibilidade, aceitabilidade e admissibilidade; sempre vinculados a negociações diretas com os outros, indivíduos ou grupos. Chama de “sentimento de identidade” que, obrigatoriamente, depende da representação e da interação: “para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros”. Nessa *trama* é primordial a significância da memória, ela que é elemento constituinte da pertença. Deixemos o assunto em *ponto suspenso*, voltaremos nele adiante nesse *capítulo-retalho*.

Agora vamos *traçar* pela teorização já clássica que faz a antropologia brasileira sobre o tema. Cardoso de Oliveira (1976, p. 36) destaca o fato de que qualquer afirmação identitária é feita

a partir da diferenciação com outros, “é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente”. Por isso, para Carneiro da Cunha (1986, p.100), a compreensão da etnicidade deve ser feita em situação, já que é uma forma de organização política e deve ser lida a partir de suas fronteiras: pelos sinais diacríticos que são selecionados das suas respectivas tradições culturais. A tradição será o ‘reservatório’ acionado, de onde são escolhidos determinados sinais que irão se opor a outros de mesmo tipo. É o que chama de ‘linguagem’ a partir da qual é possível pensar as diferenças, considerando ainda que a opção por certos traços culturais distintivos não é aleatória, mas segue o que é operativo no contexto e que está disponível no “repositório da cultura”; daí a noção de cultura enquanto ‘substrato’ para a etnicidade e sinais diacríticos que se contrapõem a outros, necessariamente, de mesmo tipo.

Numa situação interétnica são as próprias sociedades como um todo que constituem as unidades da estrutura interétnica, constituindo-se assim em grupos étnicos. Estes são elementos constitutivos daquela e dela derivam seu sentido. Segue-se que traços cujo significado derivava de sua posição num esquema cultural interno passam a ganhar novo significado como elementos de contrastes interétnicas (Carneiro da Cunha, 2009, p.356).

O desafio é analisar a interconexão entre cultura e grupo étnico, sem tomar um pelo outro. Voltemos às recomendações de Barth (1998): tomar cultura e etnicidade separadamente para fins analíticos, sem olvidar que a identidade étnica é irreduzível às formas sociais e culturais, que nos importam as fronteiras e não o que elas encerram; e de Carneiro da Cunha (1986, 2009) que a cultura implica a etnicidade, os traços culturais isolados do todo servirão de sinais diacrítico para determinada identificação étnica, o ‘arsenal cultural’ fornece os indicadores necessários para a distinção na medida em que a estrutura é compartilhada, serão os símbolos a diferenciar.

É um lugar específico da cultura dentre os “locais da cultura” de Bhabha (1998, p.20-21), nesses “entre-lugares [que] fornecem o terreno para elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração de contestação”. E se pergunta: “de que modo se formam sujeitos no entre-lugares, nos excedentes da soma das partes da diferença (geralmente expressas como raça/classe/gênero/etc)?”, “de que modo chegam a ser formuladas estratégias de representação ou aquisição de poder [empowerment]?”. Vejamos, *apensando* outros *fios* conceituais para chegar à identidade quilombola, *demão* fundamental ao nosso *fiar*.

2. OS DIREITOS QUILOMBOLAS: CONSTITUCIONALIZAÇÃO, RESSEMANTIZAÇÃO E REGULAMENTAÇÃO

Chegamos à fase do *tecer*, mas antes dela também algumas etapas são necessárias: é preciso *urdir*, *amarrar a urdidura ao tear*, passar pelo *liço*, passar pelo *pente*. Somente depois de feito isso tudo é que se passa à *tecedura*. Se vamos *tecer* a identidade quilombola devemos antes considerar que “em circunstâncias diferentes, os fatores decisivos na definição e na manutenção das fronteiras étnicas seriam completamente diferentes” (Barth, 1988, p.223), ou seja, que a emergência de uma identidade étnica é dependente do contexto das relações sociais e irá com ele variar. Sendo assim, é preciso *urdir* pelo cenário de emergência da identidade étnica – que engloba a quilombola – de forma mais geral, para depois poder passá-la pelo *liço* e levá-la até o povo do Carmo.

Tendo que a base para a emergência de uma identidade étnica é um contexto pluriétnico/multiétnico, tendo em vista que grupos étnicos só se fazem quando diante a outros grupos de mesmo tipo, e *ajustando a linha* ao caso que nos ocupa, vamos à ponderação sobre o reconhecimento político e jurídico de grupos historicamente marginalizados operado a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, as minorias étnicas – grupo do qual as comunidades remanescentes de quilombos são parte – que assim são definidas não por razões numéricas, mas pela posição subalternizada que ocupam após séculos da violência das políticas de assimilação e integração à sociedade majoritária.

Se considerarmos em perspectiva histórica, estamos diante de um acontecimento recente, de pouco mais de três décadas – vale observar que essa Constituição é também mais duradoura que já experienciou a nação brasileira. A concepção da redação da CF, nos anos de 1987 e 1988, teve ampla participação popular junto à Assembleia Nacional Constituinte (ANC), se insere no quadro de fortalecimento da sociedade civil, da luta dos diversos movimentos sociais, no momento da redemocratização do país; conjunto de fatores esses que, com outros, deu o apelido à CF de ‘*constituição cidadã*’. Texto no contexto, *linha na agulha*, não me contentaria *cerzir* essa *colchate* com um *corte* a partir do momento da emergência dos direitos das comunidades quilombolas, o que aconteceu em 1988. *Pra não dar ponto sem nó*, é preciso sim *linhar* pelo que inaugura a CF-1988, mas essa compreensão só é *arrematada* com *firmeza* se lançarmos o *barbante* ao que vem antes dela: perguntarmos o por quê dessa inauguração e os motivos pelos quais ela deve ser celebrada. Se a CF-1988 foi avanço e se nós – sociedade brasileira – avançamos, de onde é que partimos? Onde é que estávamos parados antes de avançar?

A Constituição Brasileira de 1988 inaugura uma nova fase do constitucionalismo latino-americano, que “prolongou-se na constituição de 1991 da Colômbia e que agora tem um novo alcance com as novas constituições da Bolívia, do Equador e da Venezuela – concede força constitucional a um novo catálogo de direitos sociais” (Sousa Santos, 2011, p.16). Dentre suas novidades, o destaque é a inserção dos direitos coletivos na carta constitucional, enfrentando a tradição de tomar o direito quase que exclusivamente por meio do indivíduo. Ou seja, com a incorporação de direitos de caráter supraindividual aos consagrados direitos de natureza individual temos um alargamento dos direitos de cidadania (Stucchi, 2005).

Também a concepção de cidadania é aperfeiçoada, saindo daquela restrita às conquistas legais/positivadas e passando a “incluir[r] fortemente a invenção/criação de novos direitos que emergem de lutas específicas e da prática concreta” (Dagnino, 1994, p.108), a ideia de cidadania se torna uma bandeira de luta e um direito, quando as formas de produção de legitimidade passam a incluir disputas das linguagens da solidariedade e obrigações e deslocam o eixo, passando das lutas redistributivas às lutas por reconhecimento identitário (Montero, 2012, p. 273).

Nesse *cordel*, novas categorias e realidades: à ciência jurídica, vem os direitos étnicos; às minorias étnicas, chegam os direitos; ao estado brasileiro, o desafio de “uma sociedade pluralista”, nos próprios termos do preâmbulo constitucional. Os diagnósticos dados pelos teóricos são positivos: a “celebração do multiculturalismo”, numa “etapa mais nova das relações interétnicas”, com “importantes avanços políticos [que] tornaram os direitos étnicos possíveis ou, pelo menos, concebíveis em países de tradição universalista rigorosa” (Sansone, 2007, p.29-30). Costa (2006, p.133) vê “a nação brasileira, monocultural na sua festejada mestiçagem, se transforma numa sociedade extremamente plural e diversa”.

Esse entusiasmo significa muito e merece ser *costurado* em seu *prisma*. Para esse *tricotar*, é preciso que abordemos o processo histórico não como mera sucessão de fatos, mas como circunstâncias condicionadoras do presente, de modo que não há compreensão (no sentido de explicação de relações entre diferentes formas institucionais) do hoje sem referenciar ao ontem, principalmente considerando o peso do regime escravocrata e a permanência de suas assimetrias na contemporaneidade (Mintz, 1966; Mintz & Price, 2003). Sendo assim, para pensar os quilombolas de hoje devemos pensar essa nação erigida sob a escravidão, concentração fundiária, de renda e de poder. Algumas indagações são adequadas para *empeçar*: em 04 de outubro de 1988, dia anterior à promulgação da Constituição Federal, quem eram os quilombolas? Os escravizados. No dia 14 de maio de 1888, um dia depois da assinatura da lei áurea, quem eram os ex-escravizados?

Respondendo a ambas: negros, mulatos, mestiços, de cor, empobrecidos, vulneráveis. Todos diacríticos que remetem à posições subalternas na estrutura social. Não é possível compreender as comunidades quilombolas de forma descontextualizada, o que nos ajuda também a identificar alguns dos desafios atuais à efetivação dos direitos dessas comunidades. *Cravemos o alfinete* no quadro do colonialismo e vejamos a nossa frente uma subalternidade específica, produzida historicamente e não ‘resolvida’ com a abolição formal da escravatura em 1888, também não ultimada com a redemocratização de 1988. As comunidades quilombolas de hoje descortinam a realidade de mulheres e homens que, por si, por seus antepassados e por seus descendentes passaram mais de três séculos destituídos de humanidade e, apesar de não serem mais escravos desde 1888, também não adquiriam a cidadania plena no sentido formal: permanecem na ‘zona do não ser’, é o que Fanon (2008) teoriza sobre o processo de objetificação racista do sujeito subjugado e que, é preciso destacar, ainda é operante.

Considerando a *trama*, um importante *ponto de caseado* nos é dado pela interseccionalidade como proposta teórica, para ponderar o entrecruzamento de categorias sociais no caso da emergência da identidade e do reconhecimento de direitos de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. Trato aqui o termo interseccionalidade no sentido da multiplicidade de diferenciações articuladas, conceito que se consolidou na década de 1990, sobretudo pelos trabalhos de Crenshaw (1989) perante a posição de mulheres negras enquanto localizadas em intersecções de dominações. Os marcadores sociais da diferença não apenas se somam cumulativamente, mas conformam eixos de subordinação que se entrelaçam produzindo efeitos estruturais e dinâmicos. A autora nos remete ao cruzamento de avenidas, posicionando indivíduos no tráfego das opressões múltiplas, onde o pedestre (indivíduo ou grupo) que ocupa o lugar da intersecção das avenidas dos marcadores sociais está sujeito ao desempoderamento.

Com Fanon (2008) e com Crenshaw (1989), *debruemos* estes sistemas discriminatórios que sustentam desigualdades e estruturam posições sociais e tenhamos em mente, na nossa *costura*, que o que principia em 1988 é o reconhecimento de direitos às minorias étnicas, e não as minorias étnicas. Como já trabalhado por Bartolomé (1993, p.119) diante as diversas ‘formaciones multiétnicas’ que não sucumbiram às vontades das políticas hegemônicas dos estados uninacionais, “el proyecto nacional asumido como próprio por las formaciones culturales dominantes”, aos processos de construção estatal que subordinou os diferentes. Noutras *linhas*, o que temos de novidade é a relação jurídica que passa a existir entre esses grupos historicamente marginalizados e o próprio estado.

É o reconhecimento jurídico da diferença étnica e o direito à exercê-la. Isso não é uma mera modificação no paradigma, é toda nossa *teia de fundo*²⁶⁰. É preciso ter em conta que até 1988 o lema era uma nação e um povo homogêneos, uniformes étnica e culturalmente, os ‘diferentes’ deveriam ser assimilados ao que se entendia como ‘sociedade nacional’. Ser indígena era uma condição considerada transitória: seriam indígenas mas deixariam de sê-lo quando ‘integrados’ “progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”, como prevê o art. 1º *caput* da Lei 6001/1973, o estatuto do índio. Até lá, deveriam ser tutelados pelo estado, não eram considerados cidadãos. No que diz respeito às comunidades quilombolas, já *amarramos* que ao longo de cem anos que separam a abolição da escravatura e a promulgação da Constituição ‘cidadã’, os ex-escravizados e seus descendentes foram sujeitos sem direitos e sem cidadania.

Foram cinco constituições até 1988 (1891, 1934, 1937, 1946, 1967), nas quais reinou o silêncio sobre qualquer forma de reparação aos séculos de escravização. O vácuo normativo entre 1888 e 1988 ignora as consequências dos mais de trezentos anos do regime escravocrata, como se seus efeitos perniciosos tivessem virado cinzas na queima dos arquivos ordenada pelo Ministro da Fazenda Ruy Barbosa em 1890, como meio de impedir que os ex-proprietários de escravizados buscassem indenizações pela perda de seus ‘bens’. Enquanto isso, no âmbito jurídico do Brasil republicano, a lei da vadiagem era aplicada principalmente contra os negros e empobrecidos, os cultos de religiões de matriz africana eram combatidos e criminalizados como feitiçaria, o código penal tipificava como crime a ‘capoeiragem’. Além disso, políticas de estado propostas para branqueamento, o apagamento da memória; além da negação à educação, saúde, moradia, terra, dignidade. É isso que não poderia deixar de ser pontuado numa *colcha-tese* como essa, nem deixar de *encarrear* fatos históricos e *calcar* o racismo.

É prescindível discutir a superação da noção de raças humanas nas acepções biológicas, mas oportuno lembrar que ela segue pautando relações sociais, dado que a existência do racismo não requer a existência das raças (Appiah, 1997). Tomemos aqui a raça como atributo socialmente elaborado em relações de poder, que opera como critério de estratificação social (Hasenbalg, 1979), como conceito descritivo e analítico das relações sociais (Schwarcz, 1993), que legitima práticas racistas na atualidade, ainda que desprovidas de fundamentação científica (Munanga, 2003); “um conceito sociológico, certamente não realista, no sentido ontológico, pois não reflete algo existente no mundo real, mas um conceito analítico nominalista, no sentido de que se refere a algo que orienta e ordena o discurso sobre a vida social” (Guimarães, 2008, p. 77).

260 A teia de fundo é a teia principal, “que forma os efeitos do desenho ou ao mesmo tempo os efeitos de desenho e de fundo, quando tecidos são compostos de mais de uma teia”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021.

Quijano (2005) nos ensina que a raça é uma categoria social forjada na modernidade, como elemento que estruturou economias coloniais pautadas na mão de obra escravizada e foi aplicada precisamente a esses, aos que seriam escravizados, que foram então racializados. Dessa operação, o racismo emerge como narrativa que legitima o poder do ocidente diante o resto do mundo e, como posto por Mbembe (2014), dá o controle a um grupo não negro sobre as instituições sociais, uma ideologia que segue operante com base na hierarquização humana em raças, do ponto de vista sociológico, e que serve como suportes de valorações desiguais e de discriminação a depender do fenótipo que se tem.

Nesse *talho da costura*, enuncio o que, segundo Guimarães (2004), é o racismo dogmático, com aspecto de doutrina científica, cujo arcabouço embasou as políticas de embranquecimento da população, de imigração, campanhas de sanitização, higienização, inclusive políticas médicas de controle de reprodução e casamentos entre negros. O objetivo era combater a ‘mestiçagem’, tida como sinônimo de ‘atraso’ da ‘civilização brasileira’. No entanto, a ‘mestiçagem’ permanecia, ‘falharam’ ideologias e políticas para branqueamento da população. O “problema da identidade nacional” ainda precisava ser resolvido e o mito da democracia racial vem para isso, positivando a mestiçagem. Gilberto Freyre dá a cientificidade à mestiçagem como a “alma nacional”, “procurou e conseguiu criar um sentimento de identidade nacional brasileiro que permitisse algum ‘orgulho nacional’ como fonte de solidariedade interna” (Souza, 2017, p.21).

Seja nas teorias eugenistas ou na democracia racial, as desigualdades raciais e sociais foram naturalizadas, ora o negro inferior e com potencial criminoso, ora as três raças convivendo em harmonia, já que – segundo essa doutrina – não havia preconceito racial no Brasil. Por isso, o país era um ‘exemplo a ser estudado’, um ‘laboratório de relações raciais’, uma das nações ‘mais democráticas’ do mundo. Assim pensou, teorizou e legislou a sociedade brasileira ao longo do século XX, mantendo a recusa ao preconceito racial. Assim o mito da democracia racial fez – e faz – milhares de vítimas como consequência de sua penetração profunda na sociedade (Munanga, 2003). Veremos, adiante, também seus efeitos também na (não) efetivação dos direitos das comunidades quilombolas. Faço uma *torcedura*, indicando que um direito no plano formal não o torna um direito no plano material.

É dentro desse *enquadramento* que proponho que sigamos *perpassando* pelos significados da emergência da identidade quilombola não apenas no âmbito das questões das identidades étnica, mas agora retomando o *quilt* das identidades ‘em geral’. A *conjunção* é feita quando olhamos para o ambiente que tínhamos até 1988, então consolidado no âmbito formal, era o que negava a distintividade doutros grupos pelo dogma da unidade e homogeneidade do estado-nação brasileiro e

de uma suposta ‘identidade nacional’ (Mignolo, 2005, p.41). Não se pode desprezar que a identidade nacional – de qualquer nação – não é “naturalmente gestada e incubada na experiência humana”, mas sim “é uma ideia que foi forçada e que chegou como uma ficção”, “ela se solidificou num fato, num dado, precisamente porque tinha sido uma ficção” e, em acréscimo nos diz Bauman (2005, p.26) que “nascida como ficção, a identidade [nacional] precisava de muita coerção e convencimento para se consolidar e se concretizar numa realidade (mais corretamente: na única realidade imaginável)”.

Precisamente aí esteve, por séculos, o papel do estado brasileiro, fazendo “com que a identidade nacional sobrepujasse todas as demais identidades (...) suplantando todas as que com ela poderiam competir” (Sousa Santos, 2006, p.292). E então em 1988 esse estado-nação que sempre operou por ocultar a heterogeneidade constitucionaliza um direito a um determinado grupo étnico até então invisível na sociedade nacional. Com isso temos formalmente o fim da política etnocêntrica que imperava desde 1500 e o início de uma relação na qual o estado se propõe a respeitar os grupos minoritários, Não apenas reconhece, mas coloca para si o dever de salvaguardar os “grupos participantes do processo civilizatório nacional” (art. 215, *caput*, CF-88), “segmentos étnicos nacionais” (Art. 215, § 2º, CF-88), “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (art. 216, *caput*, CF-88).

É aqui o nosso *ponto acurado*: a noção de identidade étnica-cultural que vem se congrega à noção identidade nacional. Noutras palavras, o reconhecimento dos direitos às comunidades quilombolas – também povos indígenas e comunidades tradicionais – gera, por um lado, uma identidade étnica e política e, por outro lado, tensiona a identidade nacional: aquela de construção fantasiosa e forjada sobre pseudo-cordialidades legitimadoras de desigualdades (Souza, 2009). Era essa *queixa*²⁶¹ que precisava ser posta na *tecedura*, para não *darmos o ponto sem o nó* e avançamos sabendo de onde partimos. Tendo em *linhada* que, em 1988, emerge (formalmente) um Brasil que se propõe pluri/multi étnico-cultural, que assume como um dever a salvaguarda das diferenças dos variados grupos que foram alvo de séculos de políticas integracionistas e homogeneizantes, grupos “criados na forja da história colonial, marginalizados e esquecidos na construção da nação e ressurgidos no contexto multiculturalista do final do século XX” (Monteiro, 2006, p.20).

E então, promulgada a carta democrática estava findada (reitero, formalmente) a ideia de povo/nação até então vigente, como unidade territorial uniforme etnicamente e culturalmente, onde as diferenças eram combatidas em nome da ‘identidade nacional’. Tal como posto no Preâmbulo da

261 Queixa ou queixada é um adendo do tear, onde é encaixado o pente, ela fica suspensa sobre o tear e sustenta o pente (Assis, 2003; Macedo, 2013).

Carta Magna, ‘institui-se’ um ‘Estado Democrático’ que se propõe a assegurar não somente o exercício de direitos individuais, mas também direitos sociais. Nos seus termos:

O exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social (preâmbulo, CF-1988).

O art. 1º da CF indica como fundamentos desse ‘Estado Democrático de Direito’ a ‘cidadania’ e a ‘dignidade da pessoa humana’; um dos princípios da nação, segundo o art. 4º, é a ‘prevalência dos direitos humanos; autodeterminação dos povos; repúdio ao terrorismo e ao racismo’. O art. 3º coloca como objetivos fundamentais da república: I. construir uma sociedade livre, justa e solidária; II. garantir o desenvolvimento nacional; III. erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais; IV. promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Já *tracerei* e agora *retraço em ponto anafado*: este estado-nação propõe-se a respeitar e a salvaguardar diversas formas de vida de povos indígenas, afro-brasileiros e outros grupos participantes do que chamou de ‘processo civilizatório nacional’ (Art. 215, §1º), a garantir o pleno exercício de seus direitos culturais (art. 215, *caput*), a valorização da diversidade étnica e regional (art. 215, §3º, V), o respeito aos seus “modos de criar, fazer e viver” (art. 216, *caput*).

Esses grupos, assim como os indivíduos, passam a ser titulares de direitos, agora ‘tem direito’ a ‘ter direitos’, tem direito a manter suas diferenças e de distinguir-se da sociedade nacional envolvente. É o reconhecimento da diferença, ou melhor, o respeito à diferença pois antes ela já era reconhecida e, justamente por ser, era combatida. Depois de 1988, ser diferente não é mais crime, é um direito, como também é um direito “constituir formaciones sociales alternas a las estatales, capaces de generar em forma autónoma sus próprios proyectos de vida e suas propuestas de futuro, es decir: capaces de ejercer el derecho a la diferencia” (Bartolomé, 1993, p.140).

Vamos ao contexto no qual a diferença “deve ser vista não como a negação da semelhança, seu oposto, seu contrário e sua contradição. Deve ser vista como abarcando-a, situando-a, concretizando-a, dando-lhe forma” (Geertz, 2001, p.198). Trata-se, portanto, de um domínio no qual se firma o direito à igualdade, agora não como homogeneização forçada, mas num quadro onde igualdade e diferença deixam de ser antíteses e tornam-se valores complementares (Sarmiento, 2006). Pois é o que Hall (2011, p.87) conclui no que define “dialética das identidades”, que as identidades e as diferenças “estão inextrincavelmente articuladas ou entrelaçadas”, e nunca uma anulará a outra.

Em espaços sociais dependentes de condições globais, as identidades coletivas estão-se construindo de formas inéditas através de uma articulação complexa de fontes de identificação tais como a religião, territorialidade, raça, classe, etnicidade, gênero e nacionalidade, mas agora esta articulação está condicionada por discursos universais de direitos humanos, leis internacionais, ecologia, feminismo, direitos culturais e outros meios de fazer respeitar as diferenças dentro da igualdade (Coronil, 2005, p.59).

É nesse âmbito que determinadas matérias são normatizadas como direitos: a própria noção de diferença, a tradição, o patrimônio cultural, os grupos étnicos e suas respectivas territorialidades; dentre outros temas que vão receber essa inédita ordenação constitucional. Nesse *talho*, estão *enlaçadas* também as chamadas políticas da identidade, políticas da diferença, políticas de reconhecimento, também o multiculturalismo, o pluriculturalismo, a interculturalidade, e outros tantos *nós* que se *atam na textura* das identidades. E que não são facilmente *soltos*, alguns sequer podem ser *desatados* sem *arruinar a sutura*. *Transpassaremos* por eles ao longo de todo esse *retalho-capítulo*.

Sansone (2007, p. 177) destaca “o poder da identidade” em “paisagens das lutas sociais e conflitos políticos contemporâneos”, concluindo que “num mundo que vem se tornando cada vez mais entremesclado em termos étnicos e culturais, a política da identidade caminha *pari passu* com a política do multiculturalismo”. Hall (2011, p.45) trata também como ‘política de identidade’, em sentido próximo a Castells (1999, p.18) que toma como manifestações de grupos que estão em posição vulnerável e/ou excluídos na sociedade; neles vê “expressões poderosas de identidades coletivas”, aquelas que “encerram acepções múltiplas, são altamente diversificadas e seguem os contornos pertinentes a cada cultura, bem como as fontes históricas da formação de cada identidade”; são, para o autor, vinculadas às situações de resistência.

Convoquemos essas conclusões ao cenário no Brasil redemocratizado: aqui também está seu potencial. Viveiros de Castro (2006, p.43), na questão indígena, vê que a partir de 1988 que “[os indígenas] começaram a perceber que voltar a ‘ser’ índio – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante”. Não podemos, entretanto, aplicar o mesmo raciocínio à questão quilombola: essas pessoas não ‘voltaram a virar quilombola’, porque nunca o foram; não se viu nenhum ‘processo incessante de virar quilombola’ porque ser quilombola não era uma possibilidade. Ao contrário, a CF-1988 operou “verdadeira inversão do pensamento jurídico: o ser quilombola, fato tipificado como crime durante o período colonial e imperial, passa a ser elemento constitutivo de direito” (Treccani, 2006, p.43).

Movendo as agulhas com Castells (1999, p.28), sobre a necessidade do “exame de uma série de processos fundamentais para a construção da identidade coletiva”, *transfixemos* então a

constitucionalização dos direitos quilombolas e a emergência das comunidades que passam a se autorreconhecer dessa forma. Tendo na *urdidura* que uma categoria jurídica respalda e institui uma coletividade social e étnica como sujeito de direito (Arruti, 2003), que um dispositivo constitucional dá sentido de existência coletiva a uma categoria temporal, situacional e contingencial (Almeida e Pereira, 2003), temos a CF-88 como o contexto da emergência do direito das comunidades remanescentes de quilombos.

Não ignoremos, no entanto, a processualidade. Não foi a CF que criou esses grupos e sua promulgação não significa que o direito dessas comunidades seja aplicado. A promulgação da CF é entendida como o momento a partir do qual pode-se pensar política e juridicamente as comunidades quilombolas dando o substrato jurídico para o advento dessa identidade coletiva e, com ela, territorialidades específicas. *Coser* por esse *rumo* faz com precisemos *puxar mais alguns fios* dos direitos indígenas e de outras matérias constitucionalizadas como direitos coletivos.

Na CF-1988, os direitos dos indígenas está normatizado em seu corpo permanente – pois há o corpo provisório da CF, o ADCT, onde está o direito dos quilombolas, já nos *acercaremos* ao tema. Há um capítulo próprio – Capítulo VIII, Dos Índios – que fica no Título VIII, Da Ordem Social. Embora houvesse o Estatuto do Índio, de 1973, é na CF o primeiro reconhecimento jurídico de direitos dos povos indígenas desde a colonização. Conforme já *drapeei*, o Estatuto do Índio regulava a situação jurídica dos indígenas até que eles fossem “integrados” à “comunhão nacional”, quando deixariam de ser tutelados e somente aí adquiriam direitos civis. Com a carta de 1988 o paradigma da assimilação e integração é abandonado, quando “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (art. 231, *caput*). Temos aqui um *recheio* importante ao nosso *estofado*: a noção de territórios tradicionalmente ocupados e o direito a eles.

O termo constitucionalizado é o supracitado e, no §1º desse mesmo artigo, define-se que “são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis a preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. Acrescenta ainda que as essas terras destinam-se à posse permanente e que cabe aos indígenas o usufruto exclusivo (art. 213, § 2º), que as terras são inalienáveis e indisponíveis e os direitos sobre elas são imprescritíveis (art. 231, § 4º), sendo vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras (art. 231, § 5º). Por último, o art. 232, *caput*, afasta de vez a ideia de tutela prevendo que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para

ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

Também outras minorias ‘genéricas’ têm seus direitos assegurados nesse mesmo título constitucional (VIII, Da Ordem Social), no capítulo III (“da educação, da cultura e do desporto”), na seção II (da cultura). Antes já os mencionei, mas é aqui a *fissura* que eles se *amoldam* e nos amparam como *pontos de recobrimento*: nos arts. 215 e 216 são normatizados direitos culturais e, considerando que toda identificação de um direito também define sujeitos e deveres; vejamos esses elementos adjacentes. Para começar, vamos aos encargos.

O art. 215, *caput* e § 1º, impõe deveres ao estado: garantir, apoiar, incentivar, valorizar e proteger os direitos culturais, as fontes da cultura nacional, as manifestações culturais, as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do “processo civilizatório nacional”. No § 3º prevê o estabelecimento por lei posterior de um Plano Nacional de Cultura, “visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público”, novamente prescrevendo a defesa, valorização, produção, promoção e gestão do patrimônio cultural brasileiro, dos bens culturais, da cultura “em suas múltiplas dimensões” e da “diversidade étnica e regional”. No art. 216, § 1º, fica a responsabilidade do Poder Público em promover e proteger o patrimônio cultural brasileiro. Em acrescência, pela emenda constitucional (EC) 71/2012, o art.216-A, referente ao Sistema Nacional de Cultura que “institui um processo de gestão e promoção conjunta de políticas públicas de cultura, democráticas e permanentes, pactuadas entre os entes da federação e a sociedade, tendo por objetivo promover o desenvolvimento humano, social e econômico com pleno exercício dos direitos culturais” (*caput*).

Agora focalizemos os direitos que trazem esses mesmos artigos. O art. 215 (*caput*) prescreve a todos o exercício aos direitos culturais, às fontes da cultura nacional, às manifestações culturais. No § 1º assegura os direitos de manifestação cultural dos grupos “indígenas e afro-brasileiros e outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. No § 2º novamente se refere aos “diferentes segmentos étnicos nacionais”. No § 3º, V, menciona a “valorização da diversidade étnica e regional”. No art. 216 são elencados os bens de natureza material e imaterial elevados à categoria de patrimônio cultural brasileiro, neles se incluem aqueles relacionados aos “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (*caput*), incluindo: I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV–as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V–os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico,

artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. No §5º “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

Decantemos mais um pouco por esses dispositivos constitucionais, *vertendo* os sujeitos coletivos de direitos ali *traçados*. Sujeitos que, vale dizer, não são os indivíduos, embora sejam por eles constituídos: “[sujeitos] são o ator social coletivo pelo qual os indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência” (Castells, 1999, p.26). Temos então grupos indígenas, afro-brasileiros e outros grupos que, segundo texto legal, também são “participantes do processo civilizatório nacional” (art.215, §1º) e temos os “diferentes segmentos étnicos nacionais” (art.215, §2º), além da previsão da “diversidade étnica e regional” com um direito (art.215, §3º, V). No art.216, *caput*, novamente a menção aos “diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” e em seu § 5º a referência às “reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

Pontilho em realce: era para estar incorporado nesse trecho da CF o texto que reconhece os direitos territoriais às comunidades quilombolas do presente, junto às “reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Isso era o que previa a proposta de norma que lhe deu origem. Mas o direito aos quilombos de hoje acabou por findar na parte transitória e final da constituição. Não obstante, essa é a primeira e única menção aos quilombos no corpo permanente da CF-1988, os quilombos de outrora, precisamente no *liço* da seção da cultura, delimitando o *viés* do olhar dado ao tema: quilombo como algo do plano da cultura, em seus termos: “reminiscências históricas” dos “antigos quilombos”, e a íntegra do parágrafo versando sobre o passado, a memória, a história e a algo que ficou no plano da lembrança, relegado a ser rememorado. Ainda reviraremos esse assunto.

Proponho recapitular a *costura* que, de modo sumário, é a *junção* de *partes* de *tecidos* através de *pontos*, estes que “são o ciclo de *entrelaçamento* da *linha* no *tecido* através da *agulha* e outros elementos que formam a *laçada*”. Existem inúmeros *tipos de pontos*, que são “a repetição do *ponto* em intervalos regulares”, categorizados em *classes* e, dentro delas, divididos por *tipos* (Mariano & Rodrigues, 2009, p.07-09). Inspirada por isso, aqui operei em *cadeias multilinhas*, como nos *pontos correntes* da *classe 400*²⁶², passando uma *linha* pelos direitos dos povos indígenas, outra *linha* pelos direitos culturais que abrangem os diversos grupos étnicos, para enfim *fazer a laçada* pela questão que é a *trama de fundo*²⁶³: os direitos territoriais das comunidades remanescentes de quilombos.

262 A classe 400 diz respeito aos pontos correntes ou cadeia multilinhas, que são divididos em sete tipos – do 401 ao 407. os pontos dessa classe são formados por duas ou mais linhas (Mariano & Rodrigues, 2009).

263 A trama de fundo é a “trama que forma o ligamento base nos tecidos com varias tramas”.

Uma vez *atravessados* esses pontos, rumamos ao dispositivo constitucional que marca o debate teórico sobre as comunidades e territorialidades quilombolas: o art. 68 do ADCT da CF-1988, que disserta: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Outra vez *tricotando*, vimos que existem dois preceitos constitucionalizados que asseguram direitos: ao “antigos quilombos” no corpo permanente; aos “remanescentes das comunidades dos quilombos” no corpo transitório. Essa separação não é fortuita e trazê-la à reflexão se faz fundamental à *cosedura* aqui proposta.

Primeiro, consideremos algumas das peculiaridades do processo constituinte brasileiro: sua forma descentralizada ou de ‘baixo pra cima’, porque as propostas de norma tinham entrada e início nas Subcomissões Temáticas, eram estas que elaboravam o texto do dispositivo e passavam o anteprojeto às Comissões, estas que poderiam fazer ou não alterações e então encaminham à Comissão de Sistematização que compilava e enviava ao Plenário, onde os textos seriam votados pelos parlamentares e seriam ordenados na nova constituição (Jobim, 1993).

Foi nesse *tecido* que, em maio de 1987, o Movimento Negro Unificado (MNU) encaminhou uma proposta de norma à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, com a seguinte redação: “Fica declarada a propriedade definitiva das terras ocupadas pelas comunidades negras remanescentes de quilombos, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombadas essas terras bem como documentos referentes à história dos quilombos no Brasil”. Essa escrita transitou sem alterações pela etapa seguinte do processo constituinte. Em 22 de junho de 1988 o texto foi votado em primeiro turno e permaneceu com a seguinte previsão:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos, que estejam ocupando as suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. Ficam tombados os sítios detentores de reminiscências históricas, bem como todos os documentos dos antigos quilombos.

Isto é, a redação sugerida pelo MNU transitou pelas etapas e comissões do processo constituinte com poucas alterações e todo o conteúdo da norma foi mantido em um único artigo. Porém, quando no plenário, o texto foi dividido: uma parte, então relacionada às “reminiscências históricas dos antigos quilombos”, ficou no que disserta hoje o art. 216, § 5º do corpo permanente; outra parte, a que confere direitos territoriais, foi parar no art. 68 do corpo transitório. Se tinham a mesma origem, por que restaram separados?

Não estamos diante de uma causalidade, de um episódio fortuito, sobretudo considerando que o art.68 do ADCT/CF-88 trata de um direito que envolve terra a um grupo historicamente

marginalizado, em um país que se fizera pela escravização desse grupo e ainda marcado pela concentração fundiária e pelo racismo. Isso também merece análise, considerando com Castells (1999, p.26) que “a política de identidade, escreve Zaretsky, deve ser situada historicamente” e com Telles (1994) que o direito à diferença não pode ser visto apenas como garantia inscrita em leis, mas como formas específicas de regular relações e conflitos sociais.

Volteio à CF-1988. Ela é segunda maior carta constitucional do mundo (a primeira é a da Índia) tem 250 artigos no corpo permanente, mais 114 artigos no corpo provisório, sendo a maior parte dos artigos desdobrados por parágrafos, incisos, alíneas. Em acréscimo, vale pontilhar que a CF-1988 passou por seis emendas constitucionais de revisão (ECR) em 1994²⁶⁴ e 112 emendas constitucionais (EC) até esse momento; a primeira emenda constitucional data de 06/04/1992 e a última de 27/10/2021²⁶⁵.

A grandeza de nossa carta constitucional se deve a uma de suas principais características (e também motivo de crítica): a CF-88 é programática e/ou principiológica e/ou aspiracional; por não conter apenas os clássicos dispositivos de conteúdo dos direitos civis e políticos, mas também legislar sobre matérias econômicas e sociais. Vieira et al (2017, p.225 e 229) chamam de “compromisso maximizador” essa “audácia de abrigar tantos interesses, direitos e metas ambiciosas para a sociedade” e verificam, apesar disso, a “coexistência de elementos diferentes e a até contraditórios, por exemplo, de normas progressistas e normas econômica e socialmente conservadoras”.

Além dessas particularidades, nossa Constituição não firmou cláusulas indicativas sobre o início de sua vigência, *vacatio constitutionis* – a vacância ou o período de latência – restando subentendido que entraria em vigor logo que promulgada, em 05 de outubro de 1988. Isso, contudo, não exclui a necessidade de regimentação da transição entre a antiga constituição, da ditadura militar, e nova carta constitucional, que retomava a democracia. O que acabou por ser feito, direta ou indiretamente, pelos artigos contidos no corpo transitório da constituição. Esse é o ato das disposições constitucionais transitórias (ADCT), localizado na parte final da CF, com artigos que teriam por objetivo regulamentar o período de transição, como meros mecanismos de passagem pois a nova Constituição, ao se tornar eficaz, anularia a eficácia da anterior e, como tal ab-rogação, a consequência natural é a mudança do regime constitucional (Editorial Jurídico, 2016).

É a ideia de que durarão pouco tempo “na medida da estrita necessidade do período de transição” (Ministro Sepúlveda Pertence, em 04 de dezembro de 1991), tendo a finalidade de

264 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/ECR/quadro_ecr.htm 18/11/2021

265 http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc/quadro_emc.htm 18/11/2021

‘preparar o terreno’ para a eficácia plena da CF de 1988, “dada a impossibilidade de convívio entre duas ordens constitucionais originárias – cada qual representando uma ideia própria de Direito e refletindo uma particular concepção político-ideológica” (Ministro Celso de Mello, em 24 de junho de 2004). Por este motivo, vários artigos do ADCT já perderam seus efeitos²⁶⁶, uma vez que deveriam normatizar o período de mudança constitucional, não havia motivo para que esses temas fossem postos no corpo permanente da CF, embora tenham natureza de norma constitucional.

Mas o corpo transitório da nossa CF trouxe, em seus 114 artigos, dois tipos de preceitos: aqueles que apresentam regras “para assegurar uma harmoniosa transição do regime constitucional anterior para o novo regime constitucional” e aqueles que “estabelecem regras que, embora não sejam relacionados à transição de regime constitucional, tem caráter meramente transitório, tem sua eficácia jurídica exaurida tão logo ocorra a situação nelas prevista” (Gonzalez, 2019, p.27). Nesses entendimentos, as normas do ADCT teriam eficácia jurídica até o exaurimento do objeto. Valeriam até o momento que ocorresse a situação que elas previssem. Agora os *firos se embaraçam*. No caso que nos ocupa: como fica o reconhecimento das terras quilombolas no corpo transitório da constituição?

Seguindo a lógica da doutrina jurídica, é possível concluir que a titulação de todas as terras ocupadas por comunidades quilombolas fosse ocorrer rapidamente, no período de transição constitucional e, com isso, o exaurimento do objeto e o fim da eficácia jurídica. No plano concreto isso representaria a titulação de todas as comunidades quilombolas. Porém, mais de trinta anos após a promulgação da CF, a realidade é de menos de 5% das comunidades quilombolas do Brasil tituladas (o que representa 95% de ineficácia do direito). Voltaremos a esse *nó* adiante.

A *teia* ainda vai ao pôr quê do direito ao território quilombola ser entendido como transitório no âmbito formal, permanecer nessa ‘transitoriedade permanente’ e, no contexto material, ser ineficiente. Ou, de forma menos crítica, pensemos os motivos pelos quais o direito à titulação de territórios quilombolas se tornou uma “norma transitória atípica” (Silva, 1997, p.36).

Remalho à outra peculiaridade do processo constituinte brasileiro: no primeiro turno das votações houvera predomínio do consenso, dado o quórum de maioria simples para aprovação das normas. No entanto, as regras do jogo constituinte foram alteradas durante a partida e, no segundo

266 É o caso da solenidade que previa o Art. 1º do ADCT, “o presidente da república, o presidente do supremo tribunal federal e os membros do congresso nacional prestarão o compromisso de manter, defender e cumprir a constituição no ato e na data de sua promulgação”; o plebiscito previsto no art. 2º do ADCT a ser realizado em 07 de setembro de 1993 quando o povo definiria a forma e o sistema de governo que deveria (se república ou monarquia constitucional, se parlamentarismo ou presidencialismo); o art. 4º do ADCT que estabelecia o mandato do então presidente José Sarney como válido até 15 de março de 1990, e definia as primeiras eleições diretas para presidente em 15 de novembro de 1989); o art.34 do ADCT que prevê a entrada em vigor do novo sistema tributário no quinto mês após a promulgação da CF, dentre outros tantos.

turno, após mudanças no Regimento Interno encabeçadas pelo “Centrão²⁶⁷”, ocorreu a inversão do quórum: no Plenário era necessária maioria absoluta para aprovação de cada um dos dispositivos, o que exigiu dos líderes partidários a barganha e o estabelecimento de alianças para aprovar suas respectivas propostas (Jobim, 1993; Mainwaring & Linan, 1998).

Isso também teve por consequência o que a ciência política chama de “buraco negro”, quando não era atingido o quórum de aprovação, mas eram questões que, por algum motivo – geralmente a pressão popular – não podiam ficar de fora da nova carta. Diante do ‘buraco’, uma das estratégias parlamentares foi a adoção das “Emendas de Fusão”, estas que foram parar, sobretudo, no corpo transitório, a espera de novos debates, possíveis modificações ou inclusões no corpo permanente da CF (Coelho, 1997; Pilatti, 2008).

Então, o direito territorial das comunidades quilombolas teria um prazo para ser efetivado e, em seguida, esgotaria sua função? Seria possível titular as terras quilombolas em pouco tempo após a vigência da CF e assim exaurir a eficácia jurídica daquela norma? Se esperava algo transitório ou esse foi um tema de fato controverso no plenário? As respostas a essas indagações estão enlaçadas a outro questionamento caro às discussões antropológicas: quem são, afinal, as comunidades quilombolas titulares do direito prescrito pelo art.68 do ADCT/CF-88?

Seguindo minha proposta de *costurar por talhos e retalhos*, faço então o *ponto chuleado* – escolhido por ser o mais elástico – para unir parte da literatura do Direito que vê o ADCT como depósito de questões efêmeras que perderiam vigência em pouco tempo, com parte da literatura da Ciência Política que trata o ADCT como depósito de questões controversas, para as quais não havia acordo, nem havia mais tempo ou disposição de negociar em plenário, e *laçar* a literatura da Antropologia que se dedica à questão quilombola.

Na bibliografia específica à temática, uma das teorias é que os formuladores da lei não previam os seus efeitos criadores, pois naquele momento do processo constituinte o pensamento se voltava ao passado e não ao futuro (Arruti, 2003), por isso o debate sobre as terras quilombolas não teria sido significativo na assembleia constituinte e “suspeita-se mesmo que tenha sido aceito pelas elites ali presentes por acreditarem que se tratava de casos raros e pontuais, como o Quilombo dos Palmares” (Leite, 2002, p.19), foi um ‘cochilo’ da elite parlamentar ruralista (Almeida, 2004). Nessa acepção podemos aclarar o termo “remanescente”, que faz menção às noções de resquício, resto, resíduo (Almeida, 2002), que “remeteria erroneamente a uma ideia estática e primordialista de cultura” (Farias Jr, 2013, p.173). Arruti (2006, p.79 e 81) vê o uso desse termo como uma

267 O bloco conhecido como centrão é um bloco político suprapartidário, autodenominado Centro Democrático, que era apoiado por José Sarney, presidente à época. Esse bloco foi formado sobretudo pelo PMDB, PTB, PDS, PFL e representava os setores conservadores da sociedade.

solução classificatória, “que introduz o tema dos quilombos contemporâneos em um certo senso prático”, “para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico (...) o emprego do termo implica a expectativa de encontrar, nas comunidades atuais, formas atualizadas dos antigos quilombos”.

Com essa *fileira de pontos, desemaranhamos* a questão sobre estar no corpo transitório da CF: os constituintes originários compreendiam os quilombos como situações residuais, como “resquícios insignificantes de uma história que deve ser esquecida, como populações fadadas ao desaparecimento ou mesmo inexistentes talvez minúsculas ou em pouca monta” (Silva, 1997, p 12). E nessa lógica, uma vez titulados todos os quilombos (que não deveriam não seriam muitos, afinal), a norma esgotaria seu conteúdo e então seria, de fato, transitória. É aqui que *reato* a pergunta posta há pouco: quem são as comunidades remanescentes de quilombos? São realmente poucas?

Um *asterisco* antes de *embrenharmos* pela elucidação, faço um *arremate* destacando que estar no corpo transitório não prejudica o direito, em nada influi na legitimidade e na aplicabilidade dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos. De acordo com o STF, o ADCT é estatuto de hierarquia constitucional e, assim como a parte permanente da CF, está no topo do ordenamento jurídico. Ambos, CF e ADCT, são categorias normativas subordinantes à observância compulsória de todos. A inaplicabilidade do direito – a não titulação dos territórios quilombolas – não é por conta desse motivo.

Esse *revés* da transitoriedade permanente e atípica do art.68 do ADCT/CF-1988 foi aqui *emendado* porque, como orientou Castells (1999, p.26), as análises voltadas a “como e por quem diferentes tipos de identidades são construídas e com quais resultados são questões que não podem ser abordadas em linhas gerais e abstratas: estão estritamente relacionadas a um contexto social”. Ou seja, foi basilar *delinear a contextura* da constitucionalização do direito quilombola para que ela proporcione o *efeito de trama*²⁶⁸ aos temas que envolvem a emergência dos quilombolas de Nossa Senhora do Carmo. E também porque, seguindo Bourdieu (2008, p.92), é preciso “aplicar uma espécie de dúvida hiperbólica ao Estado e ao pensamento do Estado. Quando se trata do Estado, nunca duvidamos demais”.

268 O efeito de trama “predomina na superfície do tecido, dissimulando mais ou menos os fios da teia”.

Sigamos *costurando* a dinâmica identitária quilombola em seu contexto, que é *transpassado* por relações de poder, disputas, conflitos; ainda sem diretamente *liçar o povo da santa*, mas com um *corte* primordial para lançar luzes sobre por que os *filhos de Nossa Senhora do Carmo* não se reconheciam como ‘remanescentes de quilombos’ no momento da entrega do laudo antropológico que, paradoxalmente, os reconhecia como ‘remanescentes de quilombos’. E notemos que esse foi o argumento usado pelo INCRA para justificar sua omissão: não trabalhava no Carmo porque a comunidade ‘não tinha manifestado uma identidade quilombola’. O *ponto sobressalente* aqui é: quem são ‘remanescentes das comunidades dos quilombos’ que têm direito à titulação de seus territórios, como ficou previsto nos termos do art.68 do ADCT?

Isso nos *translada* a outra longa discussão: a ressemantização do conceito de quilombo. Para *desfiá-la*, retomemos a redação do art. 68 do ADCT/CF-88, *descosendo-a*: fica estabelecido um sujeito (“remanescentes de comunidades dos quilombos”), um direito (“a propriedade definitiva [às suas terras]”) e uma obrigação (“devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”). Caberia então ao Poder Público – aqui posto como estado e, portanto, entendido como qualquer uma das entidades que fazem parte (união, estado ou municípios) – cumprir o dever de assegurar esse direito. A despeito desse importante reconhecimento, não estava posto ‘como’ isso deveria ser feito, ‘quem’ deveria implementá-los, de que maneira fazê-lo e ‘quem’ seriam os titulares desse direito. Sem a explicitação desses critérios restava prejudicada a aplicação do direito que, embora constitucionalizado, não saia do papel.

Para começar, destaco o que Arruti (1997) explana: que o objeto da lei (comunidades remanescentes) não antecede o projeto da lei e isso gera uma situação na qual o direito cria seu próprio sujeito, uma categoria jurídica que acaba por fundar uma categoria política e sociológica (‘comunidades remanescentes de quilombos’). Até então, o que se tinha no plano normativo eram definições históricas, quilombos como locais de refúgio de escravizados, consolidados durante a vigência da escravidão (uma vez abolida a escravidão, segundo esse entendimento, não há porque constituir quilombos, sendo assim eles teriam acabado a partir de 1888). Quilombos definidos como algo que deveria ser enfrentado, banido, criminalizado; essa é a ideia dos documentos de repressão (Treccani, 2006; Gomes, 2015).

O Regimento dos Capitães-do-Mato de 1722 mencionava “quilombos formados distantes de povoação”, com “acima de quatro negros, com ranchos e pilões”; o Conselho Ultramarino em 1740 como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (Schmitt, Turatti & Carvalho, 2002, p.02). Quilombos e quilombolas eram objeto de legislação penal: crime de insurreição, punido desde 1741

com um ‘F’ gravado com espátula ardente no corpo e, em caso de reincidência, cortada a orelha do escravizado; o código criminal de 1830 prescrevia a pena de morte aos líderes, açoites aos demais e as legislações de 1865, 1870, 1871 e 1874 tinham previsões semelhantes e, além da esfera penal, os escravizados eram objeto das legislações cíveis, considerando que eram de propriedade de outrem, mercadoria que “podia, pois, ser vendido, alugado, emprestado, hipotecado, submetido, enfim a todos os atos decorrentes do direito de propriedade” (Queiroz, 1990, p.35).

Assim foi desde que os primeiros escravizados trazidos da África pisaram no Brasil até a abolição e, em seguida, a proclamação da República. Foram seis constituições desde 1889, cobrindo um período de cem anos, todas elas que silenciaram sobre quilombos, quilombolas e qualquer forma de reparação. Pelo próximo século republicano, as definições históricas de quilombos ainda persistiram e influenciaram estudos que reproduziam e aprofundavam aquelas classificações cristalizadas do regime escravocrata. São trabalhos que, embora relevantes, não abarcam a diversidade de relações engendradas entre escravizados e sociedade livre, não consideram as distintas formas de ocupação e uso das terras por escravizados e seus descendentes. Então, ao longo da primeira metade do século XX, permanece um modelo de quilombo vinculado à ideia de contra-cultura, reprodução do mundo africano, luta de classes, isolamento, negação do sistema; grosso modo, o modelo do Quilombo dos Palmares.

Na década de 1960, a corrente de influência marxista, seguindo a teoria da alienação, se fez presente nas reflexões, mas seguindo uma perspectiva da tese da incapacidade política dos escravizados, a noção do ‘escravo alienado’ (Ianni, 1962; Cardoso, 1997). No entanto, também nessa década Moura (1992) já indicava a necessidade da abordagem de quilombo como forma de organização social. Na década de 1970, há significativas mudanças nas linhas de estudos, passando às teses com foco na resistência, negociação, no escravizado como sujeito consciente que luta e age. Nessa linha, os estudos de Chalhoub (1990), que focam na contradição reificação/alienação como processos simultâneos, indicando que, ao mesmo tempo que o escravizado era mercadoria, ele também era sujeito histórico e político e que, portanto, caberia analisar qual o caráter prevalente em cada situação. E Lara (1988) que, dentre outros, trabalha situações nas quais os escravizados negociavam com seus senhores, afirmando relações de consenso, negociação e conflito.

Esses estudos conduzem às perspectivas voltadas ao reconhecimento e compreensão das relações sociais que ocorriam entre os quilombolas e a população livre, não mais limitando-os a espaços marginais e isolados, mas destacando “uma complexa rede social permeada por aspectos multifacetados que constitui-se palco de lutas e solidariedade conectando comunidades de fugitivos, cativos, nas plantações e nas áreas urbanas” (Gomes, 2006, p.45). Também na década de 1970, com

a emergência e consolidação do MNU, o conceito de quilombo foi reafirmado como símbolo de resistência física e cultural. Temos o ‘quilombismo’ como “um conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras”, tomando ‘quilombo’ como um “ideia-força”, um modelo de organização social e política, constantemente atualizado com o tempo e adequado ao espaço (Nascimento, 1980, p.245-246).

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. (...) nem propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza. Todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo. (...) o quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia desse país (Nascimento, 1980, p.263-264).

Esse “ideal quilombista difuso” assumido pelo MNU tomou conotação de movimento de caráter nacionalista, “sendo o quilombismo uma luta anti-imperialista, se articula ao pan-africanismo e sustenta radical solidariedade com todos os povos em luta contra a exploração, a opressão, o racismo e as desigualdades motivadas por raça, cor, religião ou ideologia” (Nascimento, 1980, p.257); e suas propostas teóricas e práticas se consolidaram em lutas na década de 1980 e tiveram seu ápice no centenário da abolição, que também foi o ano da promulgação da CF, 1988. Então, constitucionalizado o direito dos quilombolas, o qual se originou numa proposta do MNU, os “remanescentes das comunidades dos quilombos” passam a ser sujeitos de direitos.

É nesse *tento* que a bibliografia informa o fato de que o direito criou o seu sujeito. Pois, embora na CF, ainda se fazia necessária uma definição que pudesse dar conta desses “remanescentes das comunidades dos quilombos” e suas variadas situações no presente, de modo a propiciar a efetividade do direito conquistado. Ainda era necessário libertar o quilombo “da definição histórica *stricto sensu*” (Almeida, 1999, p.16). E a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi fundamental nesse processo. Já engajada na temática dos “territórios negros” ou “terras de preto”, destacando as suas diversas origens – não só de refúgio, mas também obtidas por conquistas, terras doadas, devolutas, herdadas, compradas, etc – que se fizeram em momentos diferentes da história do Brasil, não apenas no período escravocrata: “[as terras de preto] inserem-se no imenso painel da realidade agrária brasileira, mas o desconhecimento dessa última faz de tais terras uma realidade desconhecida e sujeito a interpretações pré concebidas e cristalizadas” (Gusmão, 1995, p.11).

Nessa linha, a ABA em 1994 estabeleceu uma definição que se tornou majoritária também no âmbito do Direito – embora não assente: é a já aludida ressemantização do conceito de quilombo que, pautada nas teorias da identidade e da etnicidade, passou a orientar os critérios de identificação das comunidades remanescentes, no plano conceitual e no plano normativo. É firmada a noção de

quilombo como um fenômeno da atualidade, os quilombolas como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”, tendo “uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”, formando grupos étnicos, “que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão”, configurando determinada territorialidade que tem “por base os laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade” (Arruti, 2003, p.23).

Não necessariamente negros e/ou rurais e/ou que tenham se formado por fugas durante o regime escravocrata, assenta o entendimento de que territórios quilombolas se fizeram e se fazem por diversos modos, são construídos e reconstruídos ao longo da história, moldados por práticas singulares de cada uma das comunidades. Assim (e somente assim) seria possível que o direito prescrito pelo art.68 do ADCT/CF-1988 pudesse sair do papel e chegar ao plano material. Ainda assim, deixo aqui um *ponto isolado*²⁶⁹ a ser logo mais *esticado*, o caminho é *embaraçado* por posições que insistem em *circunscrever* o conceito de quilombo àquele do regime escravocrata, de modo a restringir o rol das situações nas quais esse direito possa ser aplicado.

Trata-se, portanto, de um direito cultural, relacionado à organização social e diretamente referido à *herança* (baseada no parentesco), à *história* (fundamentada na reciprocidade e na memória coletiva) e ao *fenótipo* (entendido como um princípio geral de identificação no grupo em que o casamento preferencial atua como valor operativo, mas não exclusivo. Mais do que a cor da pele ou o fenótipo africano, é principalmente a autodeterminação, a memória e a história comuns, e a gestão coletiva do território o que o dispositivo constitucional e o decreto tentam priorizar como critério de acesso ao direito (Leite, 2012, p.362) *italico no original.*

Bordando com contornos, tornamos os panos às identidades coletivas e étnicas, às referências culturais e históricas comuns, aos valores compartilhados, aos diacríticos de pertencimento de grupos sociais que, a partir desse momento, se autorreconhecem como quilombolas e, por essa identificação, vão pautar suas reexistências e resistências. E será a luta dessas comunidades, na década de 1990, a marcar o rumo da definição de um conceito de quilombo adequado ao presente, pertinente às autonomias dos grupos e às formas pelas quais eles foram (e seguem sendo) constituídos.

269 No bordado em linha, os pontos isolados são pontos menores que são usados para formar os pontos de encher, que “são dispostos em carreiras regulares formando padrões geométricos e linhas retas, superfície texturizada por meio de pontos juntos, espaçados, deixando entrever o tecido sob o qual é aplicado ou espalhado ao acaso”. Manual Bordado, Fundo Social de Solidariedade, Governo do Estado de São Paulo, 2018, p.05.

Como etapas na *costura* de uma determinada *peça*, o processo legislativo também tem suas fases. O *molde-base* do direito territorial quilombola foi posto pela própria carta maior da nação em 1988. No entanto, embora uma norma constitucional, o art.68 do ADCT/CF-88 não diz algo fundamental ao *modus operandi* da burocracia: não fica esclarecido quem faria a titulação das terras quilombolas e de que maneira seria feito. E, conforme Leitão (1999, p.33) nos lembra, a burocracia “precisa de um instrumento que diga quem vai fazer o quê (...) Sem isso a burocracia não se mexe, mesmo tendo o artigo da constituição, pois faz parte do jogo interno não assumir responsabilidades”.

Esse *enrosco* também marcou a questão quilombola na década de 1990 – e *faço ponto trilhado*²⁷⁰ aqui para sublinhar que *enrosca* a questão quilombola até hoje, mas *puxarei esse ponto na bainha ajustada*. Sigamos o pós-constitucionalização do art.68 do ADCT/CF-88: não apenas o conceito do quilombo estava em debate, conforme *cerzimos* no *quilt* anterior, mas também a questão da aplicabilidade da norma era motivo de desacordo. O cenário era marcado por duas correntes: uma que defendia a auto-aplicabilidade do artigo, ou seja, que o fato de estar constitucionalizado já era suficiente para dar ensejo às titulações de terras quilombolas; outra alegava que a norma não era autoaplicável, mas que precisaria de regulamentação por legislação específica e que somente após isso poderiam ser titulados os territórios.

Não houve resposta do legislativo federal nem do poder executivo sobre a questão, o art. 68 permaneceu no ADCT sem qualquer emenda ou normatização (Stucchi, 2005). E então tornou-se assente – mas não unânime – que a norma era auto aplicável, ou seja, que independia de lei posterior para regulamentar uma previsão já feita pela CF-88: “qualquer leitor bem-intencionado consegue tranquilamente compreender o que a norma quer dizer, e o jurista consegue aplicá-la sem necessidade de integração legal”, diz Rothemburg (2008, p.446). Apesar disso, restava o *ponto aberto*: como e quem? E sem tal identificação, em âmbito federal, a década de 1990 iniciou e findou, marcando um *emaranhado* burocrático e inoperante. Porém, nesse hiato, as comunidades quilombolas se mobilizaram e atuaram em diversas esferas.

Em 1995, ocorreu em Brasília o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas e nessa ocasião foi realizada a Marcha Zumbi dos Palmares, em referência aos 300 anos de morte de Zumbi e foi criada uma Comissão Nacional Provisória das Comunidades Rurais Negras Quilombolas com vistas à construção de uma pauta para encaminhar uma política nacional para regimentar os procedimentos de titulação e reconhecimento dos direitos. Naquela ocasião, 412 comunidades no país já se autorreconheciam como quilombolas, essa mobilização era mais forte em

²⁷⁰ Ponto trilhado é um ponto usado para situações nas quais a costura requer invisibilidade, como em bainhas, debruns e outras situações. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021.

alguns estados que, inclusive, já tinham avançado na elaboração de normas e procedimentos para aplicar o art. 68 do ADCT/CF-88, como o Maranhão e o Pará, além de casos pontuais na Bahia e em São Paulo; suas experiências orientaram as discussões dessa comissão provisória. No ano seguinte, aquela comissão provisória cedeu lugar à definitiva Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).

E o governo federal, pressionado pelo movimento quilombola incipiente, apresentou duas intenções. Pela FCP normatizou a Portaria 25/1995, que estabelecia normas para os trabalhos de identificação e delimitação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombo, então definidas como “terras de preto”. No mesmo ano, pelo INCRA, expedida a Portaria 307/1995 que, igualmente, previa atribuições quanto à regularização fundiária das terras quilombolas. Embora essas duas portarias fossem do âmbito do poder executivo federal, pouco dialogavam entre si e tiveram simultânea vigência, entre ambas e ainda com outras medidas legislativas estaduais, que faziam referência ou não às federais. Em suma, um *repuxado* normativo.

Em 1999 a primeira ação minimamente coordenada pelo executivo federal: foi designado o Ministério da Cultura para implementação do direito quilombola e regularização fundiária. Nesse mesmo ano, esse ministério delegou a atribuição à presidência da FCP esta que, em 2000, estabeleceu os procedimentos administrativos, pela Portaria 40/2000. Vale aqui um *ponto atrás* no primeiro *patch* desse *retalho-capítulo*: quando o Carmo foi reconhecido como quilombo, foi nos termos dessa normatização. Em nível nacional, as pressões do movimento quilombola seguiram, lutando por uma normatização adequada, não mais por portarias.

Então, em 2001, 13 anos depois da constitucionalização do direito quilombola, o Presidente Fernando Henrique Cardoso promulgou enfim um decreto sobre o assunto. Apesar do que a década de 1990 ensinou, com a mobilização das comunidades e dos movimentos sociais, sobre a ressemantização do conceito de quilombo e a sua contemporaneidade, o Decreto 3912/2001 restringia a aplicabilidade do direito através de limitações formais, tendo no horizonte, outra vez, o modelo histórico, o quilombo dos Palmares. Afunilava as terras passíveis de regularização fundiária àquelas cuja ocupação pudesse ser comprovada – documentada – em duas datas: 1888 (ano da abolição formal da escravatura) e 1988 (ano da promulgação da constituição). Como um grupo historicamente segregado e subalternizado poderia datar uma posse de cem anos?

Esse primeiro decreto federal acaba por inviabilizar o direito que deveria assegurar, marcando um retrocesso à luta das comunidades quilombolas, do MNU e da CONAQ, e também ao empenho da ABA, de antropólogos, do MPF e de profissionais do direito que se dedicaram à questão ao longo dos anos 90. Esse entendimento é conhecido como ‘marco temporal’, que destitui

a historicidade e é incompatível com as realidades das comunidades quilombolas brasileiras, mas segue sendo um fantasma na discussão sobre direitos territoriais indígenas e quilombolas, acionado por aqueles que são contrários à demarcação e titulações, notadamente a bancada ruralista e suas ramificações.

No correr da luta, em 20 de novembro de 2003, novo decreto federal: Decreto 4887/2003, no governo do Presidente Luís Inácio Lula da Silva. Os elementos se referem, agora, a uma trajetória histórica própria, considerando as relações territoriais específicas, seguindo uma redação bastante próxima ao que fora, uma década atrás, definido pela ABA como comunidade remanescente de quilombo. No ir e vir hermenêutico, a definição antropológica do conceito de quilombo chegou, finalmente, ao plano normativo. Esse Decreto 4887/2003, em seu art. 2º, *caput*, prevê que são “remanescentes das comunidades dos quilombos”: “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

O Decreto 4887/2003 transfere do MinC e FCP para o MDA e INCRA a competência para titular as terras quilombolas, estabelecendo um novo procedimento para tanto. Sem prejuízo das legislações já normatizadas pelos Estados, agora restringindo-as aos casos de sobreposição de terras quilombolas às áreas devolutas estaduais. Quando os territórios quilombolas estivessem sobrepostos às propriedades privadas, a atribuição para titulação ficaria a cargo do INCRA, a quem também caberia encaminhar as desapropriações e eventuais reassentamentos de terceiros. Tantos outros elementos de *realce* serão *apregoados* a esse *retalho-capítulo* a partir do Decreto 4887/2003, da mesma forma que a definição de remanescente de comunidade de quilombo, já posta em *contorno*, nos permitirá *remalhar* as *tramas* da questão quilombola dentre os *filhos da santa*.

Nesse momento, em *ponto baixíssimo*²⁷¹, *fecho essa carreira laçando* o seguinte: 2003, 15 anos depois de promulgada a CF-88, a constituição cidadã, 115 após a abolição formal da escravatura que vigorou por 350 anos, temos o direito titularizado pelos quilombolas desde 1988 finalmente sendo factível e burocraticamente exequível. Com o Decreto 4887/2003, em referência ao que já previa o art.68 do ADCT/CF-88, em consonância à luta das comunidades quilombolas e daqueles que as apoiaram, torna-se coerente e possível o reconhecimento desse direito e de seus sujeitos, compreendidos na contemporaneidade, em suas singularidades, dinâmicas e respectivas trajetórias, assegurando-lhes a participação e a autonomia.

271 O ponto baixíssimo é um ponto auxiliar do crochê usado para fechar carreiras circulares, fazer diminuições, arrematar outros pontos. (Manual do Crochê, Fundo Social de Solidariedade, Governo do Estado de São Paulo, 2018, P.11).

Podemos *trespassar o zíper* tendo que o Decreto 4887 em 2003 entabulou condições reais para o reconhecimento dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos, alinhando-se às convenções internacionais e às particularidades históricas brasileiras, principalmente quanto à autodeterminação, captando também o significado social da terra e, de certo modo, a complexidade das questões identitárias que a questão quilombola traz consigo.

Nosso *zíper*, no entanto, enrosca. Conforme *cosemos*, de 1988 ao presente, o conceito de quilombo foi submetido a inúmeras reapropriações simbólicas e conceitualizações, ora operadas no sentido de romper com a categoria histórica acrítica, ora no sentido de reforçá-la e restringir os sujeitos legitimados ao direito prescrito. Nesse quadro, é preciso destacar ainda que, embora o Decreto 4887/2003 tenha marcado o início de uma possível eficácia do direito constitucionalizado desde 1988, o entendimento não restou assente e as batalhas seguiram no âmbito do direito e da política (e para além deles).

Poucos meses depois de outorgado, o decreto 4887/2003 teve sua constitucionalidade questionada por uma Ação Direita de Inconstitucionalidade (ADI) 3239/2004 impetrada pelo então pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), junto ao Supremo Tribunal Federal (STF). Vale observar que o advogado Flávio Couri, que assina a petição inicial da ADI 3239/2004, o faz com data de 24 de junho de 2003, ou seja, antes mesmo do próprio Decreto impugnado ter sido sancionado, o que ocorreu em 20 de novembro de 2003. ‘Curiosidade’ a parte, sigamos.

Grosso modo, o objetivo primeiro era revogar o decreto; mas lembremos também ADIs são utilizadas para marcar posição contrária da bancada de oposição no congresso nacional e inviabilizar ações do Governo Federal nesse sentido (Taylor, 2008; Arantes, 2013), travando o reconhecimento e titulação de territórios quilombolas. O PFL/DEM, com a ADI 3239, agregou apoio das bases ruralistas e do agronegócio e, embora tenha ‘perdido’ a ação ao final, diversos processos de titulação de terras quilombolas restaram paralisados enquanto a ação não era julgada, inclusive o do Carmo.

O que questionavam, em apertada síntese, era: 1. Suposto uso indevido da via regulamentar, ou seja, que o “ato normativo editado pelo presidente da República Luís Inácio Lula da Silva invade esfera reservada a lei”, que o decreto “disciplina direitos e deveres entre particulares e administração pública”, que acarreta “aumento de despesas” e que “pretende regulamentar direta e imediatamente preceito constitucional”. Uma observação que se faz é a seguinte: se antes desse Decreto havia outro Decreto que também disciplinava a matéria, não incorreria em mesmos

‘vícios’? Contudo, o PFL não interpôs uma ADI ao Decreto de FHC. 2. a suposta “desapropriação inconstitucional”, onde alegam violação ao “direito a propriedade”. 3. “da configuração inconstitucional dos titulares do direito à propriedade definitiva”, aqui o ataque é ao direito à auto atribuição, que reduzem à “mera manifestação de vontade do interessado”, como uma “radical subversão da lógica constitucional” pois, segundo eles, a CF diria ser “necessário comprovar a remanescência e não descendência das comunidades aos quilombos”, que seriam meros critérios de “autossugestão” e isso seria “reconhecer o direito a mais pessoas do que aqueles efetivamente beneficiados”. Acrescentam ainda que o decreto pretende “realizar por vias oblíquas uma reforma agrária *sui generis*”. 4. alegam “configuração inconstitucional das terras em que se localizam os quilombos”, argumentando que a “caracterização das terras” é marcada por “excessiva amplitude e sujeição aos indicativos fornecidos pelos respectivos interessados”, citando o artigo 2º parágrafo 2º e 3º, restringindo o conceito de território/territorialidade e recuperando o modelo de Quilombo dos Palmares.

O trânsito dessa ação foi atipicamente longo, perdurou 14 anos, gerando um cenário que pendeu, outra vez na história, para o lado dos mais vulneráveis, os quilombolas. O julgamento da ADI 3239/2004 foi marcado por disputas políticas, jurídicas e sociais, votos pontuais de ministros, seguidos de pedidos de vista do ministro que votaria em seguida. O ‘placar’ inicial também incomum: o primeiro voto daquela ação que iniciou em 2004 foi acontecer somente em 2012, e foi contrário aos direitos quilombolas. O placar assim permaneceu – 1 x 0 – por mais três anos, quando em 2015 um voto a favor dos direitos quilombolas. Em seguida, foi novamente suspensa a votação.

É importante trazer um sumário do expediente dessa ação, que é bastante significativa dos dilemas da efetivação de direitos no Brasil (direitos das minorias, das comunidades tradicionais, direito a terra, reforma agrária e outros temas que permeiam). A ADI 3239 foi proposta **em 2004** pelo PFL/DEM, distribuída ao Ministro Cezar Peluso. Naquele mesmo ano, AGU e MPF – instados a manifestação – apresentam cada qual um parecer pela improcedência da ação. Os autos voltam conclusos ao relator, Ministro Peluso.

A partir daí: em **2005**, a movimentação da ação se resume a requerimentos de ingresso de *amicus curiae*²⁷²; em **2006** não há nenhuma movimentação; em **2007**, novamente apenas requerimentos de admissão como *amicus curiae*; em **2008**, apenas o PFL peticionou requerendo substituição com a nova denominação do partido, DEM. Até esse momento não houvera

272 Grosso modo, o papel dos *amicus curiae* é apontado como possibilidade de democratizar e ampliar o debate (Almeida, 2015). É regulamentado pela Lei nº 9.868/99, *amicus curiae* não necessariamente precisam ser aqueles legitimados pela CF para propor ADI, mas podem ser todos aqueles potencialmente ‘impactados’ pela decisão da Corte, justificando seus ‘interesses legítimos’ no que será discutido (Bueno, 2008).

manifestação do ministro-relator pelo deferimento ou não das dezenas de pedidos de *amicus curiae*. **Em 2009**, requerimentos, manifestações e petições de diversas organizações e instituições a favor dos direitos quilombolas – foram 30 pedidos de realização de audiência pública sequer apreciados pelo ministro-relator – e mais pedidos para ingresso de *amicus curiae*, igualmente não apreciados. **Em 2010**, novamente diversas petições por audiências públicas, e finda o ano de 2010 ainda sem a apreciação. O mesmo ocorre **em 2011**, são mais cinco petições pela realização de audiências públicas e inúmeros pedidos de ingresso de *amicus curiae*, em dezembro os autos vão conclusos ao ministro-relator que finda mais um ano sem qualquer posicionamento sobre os requerimentos, seja de ingresso na ação, seja pela realização das audiências públicas. As manifestações são apenas juntadas aos autos que, mais uma vez, seguem conclusos ao relator.

A primeira manifestação do Ministro Relator Cezar Peluso ocorre após oito anos, em 29 de março de 2012, deferindo o ingresso de alguns requerentes como *amicus curiae* e indeferindo outros. Na mesma ocasião, marca o julgamento para 18 de abril de 2012, sem apreciar as dezenas de pedidos por audiências públicas. Vale observar que essa data, 18 de abril, era o último dia de Peluso na corte. Seu despacho é publicado somente em 11 de abril de 2012 e gera imediata mobilização das comunidades quilombolas, organizações e instituições de apoio, requerendo o adiamento do julgamento pois não houvera audiências públicas, nem justificativa para isso. Entre 11 de abril e 18 de abril, aportam os autos mais 20 petições nesse sentido, não apreciadas pelo relator²⁷³.

A ADI 3239/2004 vai então ao plenário, em 18 de abril de 2012. Na ocasião, apenas o ministro-relator proferiu seu voto: Peluso julgou a total procedência da ADI, ou seja, a total inconstitucionalidade do Decreto 4887/2003. A próxima a votar seria a Ministra Rosa Weber, que pediu vistas. Em 23 de abril de 2012, a ministra Rosa Weber devolveu os autos, tornando possível nova votação. Entretanto, a questão só volta à pauta três anos depois (11 anos após a propositura da ADI), em 25 de março de 2015, quando a Ministra Rosa Weber proferiu seu voto pela total improcedência da ação e, portanto, pela total constitucionalidade do Decreto 4887/2004, em sentido totalmente oposto às argumentações da primeira decisão do Ministro Peluso, já aposentado há três anos. Em seguida, o Ministro Dias Toffoli pediu vistas, paralisando outra vez o julgamento.

Em 01 de julho de 2015, devolveu os autos, habilitando-o a retornar a julgamento, o que vai acontecer depois de mais dois anos. Em 29 de junho de 2017, o STF inclui a ADI 3239/2004 na pauta para julgamento em 16 de agosto de 2017. Houvera intensa mobilização, ocasião que comunidades quilombolas de todo o Brasil e apoiadores se agregaram nos corredores e arredores da Suprema Corte. A votação, contudo, não ocorreu. A questão volta a pauta para ser votada em 18 de

²⁷³ Os mais de 60 pedidos de audiência pública foram negados discricionariamente pelo ministro-relator, o que chegou a ser criticado por outros ministros noutras ocasiões que o tema foi a plenário.

outubro de 2017 quando, outra vez, caravanas quilombolas se dirigiram a Brasília, com apoio de instituições, ONGs e de outros movimentos, sobretudo o movimento negro e o movimento indígena. Novamente, o julgamento não ocorreu. Aportam aos autos inúmeros pedidos de celeridade no julgamento entre agosto e novembro daquele ano.

O tema é incluído para julgamento em 09 de novembro de 2017, quando o Ministro Dias Toffoli proferiu seu voto, pela procedência parcial da ADI, ou seja, pela inconstitucionalidade parcial do Decreto 4887, um “*meio termo*” entre o primeiro voto do Ministro Peluso e o segundo voto da Ministra Weber, não concordando integralmente com nenhum dos dois, discordando em partes entre um e outro. O próximo a votar, Ministro Edson Fachin, pede vista do processo e, outra vez, o julgamento é suspenso. Os autos são devolvidos em 24 de novembro de 2017, aptos para votação colegiada. São apresentadas mais dezenas de petições de *amicus curiae*, solicitando a celeridade no julgamento.

Enquanto a ação ‘corria’ no STF, a confusão já se fazia no âmbito administrativo, nos processos de reconhecimento e titulação que estavam em curso. Embora não explicitamente, o INCRA foi sendo tolhido de sua competência e, quando os casos eram judicializados para impelir a autarquia a seu dever, frequentemente o argumento manipulado era o da (in)segurança jurídica. Paradoxalmente, era um pedido do PFL/DEM: a concessão de medida liminar pelo “risco de dano à segurança jurídica” (...) “ainda que *ad referendum* do plenário de modo a suspender a eficácia do ato normativo até o julgamento final da ação” pois, segundo o partido, restaria “demonstrado o perigo na demora da prestação jurisdicional inclusive aos cofres públicos”.

Ao contrário do que pedido cautelarmente pelos autores da ação, quando alegam o “perigo da demora da prestação judicial”, o “*periculum in mora*” de o Estado “reconhecer supostos remanescentes de comunidades quilombolas a propriedade de terras” em “desapropriações realizadas ao arripio da constituição”. Pedem que “na hipótese de não ser possível trazer o julgamento do presente caso a plenário” o relator conceda medida liminar. O relator não concedeu a medida liminar. Mas, de certa forma, concedeu indiretamente com a demora no julgamento da ação, mas os prejudicados, no caso, foram os quilombolas.

O cenário da insegurança jurídica permaneceu ao longo de todo o trâmite da ação, sobretudo diante os dois primeiros votos opostos: o primeiro contrário aos direitos dos quilombolas e o segundo a favor. Votos que eram manipulados pontualmente em primeira e segunda instâncias, conforme o gosto de juízes e advogados, nos processos em curso sobre comunidades específicas, manuseados conforme o lado que se ‘estava’, se a favor ou contrário ao reconhecimento de direitos quilombolas. Enquanto durou esse ‘placar’ foram diversas as consequências negativas às

comunidades remanescentes de quilombos, em geral, ao Carmo em particular que também atingido por tal insegurança jurídica em recursos movidos pelo próprio INCRA, junto à retórica da “ausência da identidade quilombola”.

Em síntese, enquanto tramitava sem julgamento a ADI ficava a dúvida: e se for titulado algum território quilombola nos termos do decreto 4887/2003 e, no fim da ação, o STF julgasse que o decreto era inconstitucional, como ficaria? Seria des-titulada? Pois a ‘insegurança jurídica’ frequentemente alegada (fosse pelos juízos, fosse pelo próprio INCRA) é exatamente situações tais como essas: “que não possam, com um mínimo de previsibilidade, confiar nas instituições e na estabilidade do ordenamento” (Sarlet, 2006, p.204).

A ADI 3239/2004 voltou à pauta 14 anos depois de ter sido proposta pelo PFL/DEM, para julgamento em 08 de fevereiro de 2018. Nessa ocasião, finalmente, há uma decisão do colegiado: pela total improcedência da ADI e, portanto, pela total constitucionalidade do Decreto 4887/2003. placar: um voto pela procedência (Peluso), dois votos pela procedência parcial (Toffoli e Gilmar Mendes), oito votos pela improcedência da ADI 3239/2004 (Rosa Weber, Fachin, Barroso, Lewandowski, Fux, Marco Aurélio, Celso de Mello, Carmen Lúcia). O Ministro Alexandre de Moraes, embora presente, não votou por suceder Teori Zavascki, que sucedera Cezar Peluso. Vou trespassar os votos, em resumo, na tabela a seguir.

Ministro	Quando Votou	Como Votou	no Inteiro Teor	Presidência do STF
1º Cezar Peluso	18/04/12	procedência	p. 14 a p. 82	Cezar Peluso
2º Rosa Weber	25/03/15	improcedência	p. 87 a p. 138	Lewandowski
3º Dias Toffoli	09/11/17	procedência parcial	p. 145 a p. 179	Carmem Lúcia
4º Edson Fachin	08/02/18	improcedência	p. 186 a p. 217	Carmem Lúcia
5º Roberto Barroso	08/02/18	improcedência	p. 218 a p. 251	Carmem Lúcia
6º Ricardo Lewandowski	08/02/18	improcedência	p. 252 a p. 265	Carmem Lúcia
7º Gilmar Mendes	08/02/18	procedência parcial	p. 266 a p. 276	Carmem Lúcia
8º Luiz Fux	08/02/18	improcedência	p. 279 a p. 322	Carmem Lúcia
9º Marco Aurelio	08/02/18	improcedência	p. 323 a p. 326	Carmem Lúcia
10º Celso de Mello	08/02/18	improcedência	p. 326 a p. 327	Carmem Lúcia
11º Carmen Lúcia	08/02/18	improcedência	p. 328 a p. 347	Carmem Lúcia

TABELA 05: Votos dos ministros do STF na ADI 3239/2004, elaboração da autora

Esses *remendos* faço em respeito ao compromisso moral e pessoal que assumi, já posto na introdução dessa colcha-tese e seguindo Geertz (2014), relacionando a ética profissional e a ética pessoal: uma extraindo força da outra. Sintetizei a discussão sobre a ADI por dois motivos básicos: um diz respeito à ausência de estudos nesse sentido, outro porque considerar a ‘vitória’ da constitucionalidade do decreto 4887/2003, sozinha, negligencia aspectos importantes da luta por direitos das comunidades quilombolas e tende a ignorar o racismo institucional operante e os mecanismos que perpetuam estruturais coloniais e desiguais de poder. Esse assunto ainda nos dará *pano pra manga a costurar* nesse *retalho-capítulo*.

Ainda nesse *quilt* e ainda sobre a participação nossa – antropólogas e antropólogos, da academia ou não – como atores sociais que também participam nesse processo político e social de reconhecimento de direitos (e antecipando reflexões sobre uma certa discrepância de estruturas jurídicas em vigor), mais *pontos de transpasse* dados a partir da análise dos votos dos ministros do STF que se manifestaram a favor dos direitos quilombolas. No voto da ministra Rosa Weber estão citados argumentos levados ao STF pelos peritos antropólogos do MPF e pela ABA. No voto do Ministro Dias Toffoli está citado Girolamo Treccani, Carlos Ari Sundfeld, Alfredo Wagner Berno de Almeida, além da ABA. O Ministro Edson Fachin menciona Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Eliane O’Dwyer, Alfredo Wagner Berno de Almeida e a ABA. O Ministro Roberto Barroso, cita a ABA e MPF. Ministro Ricardo Lewandowski cita a ABA e Florestan Fernandes. Ministro Luiz Fux, citando peritos antropólogos do MPF, Alfredo Wagner Berno de Almeida, ABA. Ministra Carmen Lúcia, cita os votos anteriores, fazendo um resumo da questão, menciona colaborações da Sociedade Brasileira de Direito Público, do Instituto Pro Bono, da ABA, dos peritos antropólogos do MPF, dentre outros constantes nos votos de seus antecessores e vota pela improcedência da ADI.

Fizemos nossa parte. Mas ainda há muito a fazer. E venceram os quilombolas? Depende. Ao final da contenda, a ação foi julgada improcedente e o decreto válido, porém ao longo de 14 anos que a ação ‘correu’, ela ‘procedeu’ ao gerar a instabilidade necessária para que o Decreto 4887/2003 não produzisse efeitos (vitória da bancada ruralista e da oposição). Houve titulações de terras quilombolas nesse período, é fato, mas em áreas devolutas, ou seja, terras que já eram do estado e que, por serem públicas, não demandaria o procedimento de desapropriação que antecede a titulação. As áreas quilombolas com sobreposição a títulos de domínio particular (90% delas), que exigem o trâmite de desapropriação (e indenização) tiveram seus procedimentos administrativos paralisados, se não pelo INCRA pela própria justiça, em primeiro e segundo grau.

No ‘fim’, por mais que o PFL/DEM tenha saído ‘derrotado’ do ponto de vista jurídico, ele foi ‘vitorioso’ em marcar sua oposição aos Governos do PT e em angariar apoio de setores

conservadores, conseguindo travar a implementação do direito quilombola entre 2004 e 2018. Em outras palavras, não importa aqui o conceito de quilombo ‘vencedor’ com a decisão final do STF e sim o resultado da não-decisão em 14 anos, suas implicações para o *status quo* constitucional, para o *status quo* da política, para o *status quo* das comunidades em suas lidas diárias e lutas seculares, e para o cenário dos conflitos por terra no Brasil. Esses 14 anos tiveram/tem consequências: se a decisão da ADI favoreceu o direito dos quilombolas, a não-decisão os prejudicou, e isso não impactou ‘somente’ no direito ao título da terra, mas também refletiu na implementação de políticas públicas específicas, muitas das quais exigem a regularização fundiária para que sejam realizadas.

Pois bem, findada a ação em 2018, já 30 anos depois da CF-88 e 130 anos depois da abolição da escravatura, restou julgado constitucional o Decreto 4887/2003 abrindo o momento da segurança jurídica para que o INCRA, agora a autarquia devidamente legitimada, procedesse as titulações das terras quilombolas. Mas, o gargalo dos 14 anos de não-decisão do STF vai desaguar no momento da eleição de Jair Bolsonaro para a presidência do Brasil. Ele que, ainda quando era deputado federal em 2017, prometeu: “*pode ter certeza que se eu chegar lá [na presidência] não vai ter um centímetro demarcado pra reserva indígena ou quilombola*”.

Infelizmente, ele chegou ‘lá’ e vem cumprindo sua promessa em não demarcar terras indígenas e titular áreas quilombolas, acirrando ainda mais os conflitos e a vulnerabilidade desses grupos sociais. O governo de Bolsonaro, iniciado em 1º de janeiro de 2019, tituló apenas duas terras quilombolas até esse momento, quando reviso as *costuras* para depositar a *colcha-tese*: 10 de maio de 2022²⁷⁴. Um dos títulos é de 04/04/2019, do Quilombo Invernada Paiol da Telha (PR), mas abrange somente 8% do território tradicional da comunidade. O outro, em 25/05/2020, é do Quilombo Rio dos Macacos (BA), em área de conflito e sobreposição com a Marinha.

Na atual conjuntura, a louvável (e tardia) decisão do STF pela constitucionalidade do decreto 4887/2003 não tem demonstrado ser exequível. As aspirações do PFL/DEM e de suas bases, embora julgadas improcedentes pela Suprema Corte, seguem operantes. Mais um lamentável exemplo da permanência e do funcionamento da colonialidade do poder (Quijano, 2005). não basta ser o decreto constitucional posto em acórdão (acórdãos que, lembremos, são “a marca simbólica que dá autenticidade à retórica jurídica” (Geertz, 2014, p.52), conforme acórdão datado de 08 de fevereiro de 2018²⁷⁵; mas o panorama atual é da (in)eficiência dele²⁷⁶: o menor índice em 16 anos.

274 Disponível em https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/titulos_quilombolas_nov_2021.pdf acesso em 10/05/2022.

275 Disponível em <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=749028916> acesso em 10/05/2022.

276 Disponível em <https://cpisp.org.br/direitosquilombolas/observatorio-terras-quilombolas/> acesso em 10/05/2022.

3. A QUESTÃO QUILOMBOLA NO CARMO, PARTE II: DESRESPEITOS E ETNOGÊNESES

Percorrendo a cadeia operacional do *fiar* e do *tecer*, chegou enfim a hora de produzirmos o *tecido* a partir de nossa *trama*: o *povo da santa como quilombola*. *Fitamos* que foi em 1999, em contexto conflituoso, que a questão quilombola chegou à vila do Carmo, que o Carmo como quilombo emergiu no cenário jurídico. Porém, a comunidade do Carmo (entendida como aquela que vivia na vila, *no miolinho das terras da santa*) não se reconhecia quilombola.

Uma década se passou até que o laudo de reconhecimento da comunidade fosse elaborado pelo MPF – apesar de ser essa uma atribuição do INCRA – concluindo ser uma comunidade remanescente de quilombo. Porém, quando entregue à comunidade, a despeito da conclusão pericial, o grupo ainda não se autorreconhecia remanescente de quilombo. O MPF, com vistas a defesa do direito coletivo do grupo, impetrou ação judicial em 2010 contra o INCRA de modo a impeli-lo a atuar na titulação da comunidade do Carmo e o INCRA, condenado a fazer, recorreu sob o argumento de que no Carmo não havia identidade quilombola.

Tracejamos nos *talhos* precedentes por identidades em geral, étnica e quilombola em particular, e *debruamos* que elas não surgem do nada, nem surgem no nada. *Muito pelo avesso*, as identidades são relacionais, contrastivas e dinâmicas, são “um constructo social de caráter contingente e que difere de um contexto para outro” (Sansone, 2002, p.12). Castells (1999, p.79) mostrou que toda e qualquer construção identitária emerge em contextos marcados por relações de poder e que, para que ocorra, se fazem necessários processos de mobilização social “pelos quais são revelados e defendidos interesses em comum, e a vida é de algum modo compartilhada e um novo significado pode ser produzido”. Mintz & Price (2003, p. 14) também informam sobre o “claro coeficiente político” que marca as emergências identitárias e, sendo reflexos de dinâmicas culturais, sociais e políticas, devem ser analisadas em seus respectivos contextos.

Noutros termos, é imprescindível um exame dos modos pelos quais essas configurações sociais de bases étnicas se fazem, contemplando a forma pela qual esses sujeitos vão reler sua relação com o Estado e consigo próprios. Bartolomé (2006) recomenda que atentemos ao próprio processo de emergência do grupo, o que proponho que façamos analisando as configurações que o *povo da santa* vai operar como sujeito coletivo em termos étnicos. É olhar para o ‘como’ ocorreu, ‘a partir do que’, ‘por que’, ‘por quem’ e ‘para que’: qual o conteúdo simbólico dado a essa identidade quilombola, quais os significados que têm aos que passam a se identificar com ela. Deixo como *pontos sobrestados*, mais uma vez, os *fios* das identidades que, ao serem *tecidos pelo povo da santa*, se *entrelaçarão* aos *fios* da religiosidade.

Em significativa parcela da bibliografia, emergências étnicas são referidas também como etnogêneses. Segundo Bartolomé (2006, p.39-40 e 43), esse conceito é utilizado “para dar conta do processo histórico de configuração de coletividades étnicas”, para análise de processos de emergência sociopolítica de grupos tradicionalmente submetidos às relações de dominação. Denomina também como “processos de estruturação étnica”, quando é construída de forma compartilhada uma identificação que vai dar suporte às ações coletivas, o que gera um “novo sujeito coletivo”. Novo apenas no cenário político e jurídico. Eles já estavam lá, silenciados e oprimidos.

Nesse amálgama, a etnogênese nos permite compreender relações estratégicas de resistências de diversos povos excluídos do discurso e da conjuntura política nacional, que passam a ter voz e direitos num determinado momento histórico: a partir de 1988, no caso das comunidades quilombolas no Brasil. Daí decorrem encadeamentos sociais e políticos protagonizados por “velhos atores” em “novos papéis”, em “processos contemporâneos de reconstrução de identidade com base em resistências comunais”, em contextos de opressão e de racismo historicamente consolidados (Castells, 1999, p. 28). Dessa base teórica ampliamos um *cadinho* o nosso *molde: cosemos* antes que a identidade emerge em contextos de interação, contato com outros grupos, diferença que gera a pertença sendo, portanto, “questão de definição social, de interação entre auto-definição dos membros e a definição dos outros grupos” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p. 142).

A etnogênese – que faço de *linhada firme* a partir de agora – emerge também em contexturas com essas mesmas marcas e, um *ponteio extra*, o do conflito, quando grupos fazem na etnicidade um suporte para resistência e luta, estabelecendo os seus diacríticos de pertencimento que, muitas vezes, são elementos raciais e/ou culturais. *Ponto alto*, lembremos com Barth (1998, p.191) que o compartilhamento de uma cultura deve ser vista como implicação ou resultado, não como “característica primária e definicional da organização do grupo étnico”. Os grupos étnicos não são definidos a partir da cultura, embora a cultura sejam essencial na etnicidade: elementos culturais sobrecarregados de sentido, mas se tornam outros e vão sendo rearranjados, e se tornam diacríticos (Carneiro da Cunha, 1986). A cultura é uma, dentre tantas, matérias-primas que podem ser arroladas na construção de identidade étnicas – como também são “história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva, por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder, por revelações de cunho religioso” (Castells, 1999, p.23). Um aparato que não basta existir, ele deve ser organizado pelo grupo, a ele devem ser aferidas significações, de acordo com o que está acontecendo na atualidade.

Fixemos, portanto, que as categorias étnicas são definidas por uma coletividade defronte uma outra coletividade, que nessa análise devemos dar “ênfase na atribuição como o traço fundamental dos grupos étnicos” (Barth, 1998, p. 195) e considerar como os traços escolhidos são dependentes das categorias que são comparáveis no plano da sociedade mais ampla (Carneiro da Cunha, 1986). Porém, *levanto os panos* e coloco uma questão preliminar a essa: perguntarmo-nos sobre os motivos pelos quais um grupo é levado a operar essa seleção de traços, ou melhor, o que levou o *povo da santa* a fazê-lo. Depois de *enleado* esse *enfesto* é que podemos *trançar* pelos traços que foram selecionados, olhar os sinais distintivos que foram arrolados, compreendendo-os em sua própria *contextura*.

Nessa *almada*, a *linha* a ser percorrida é o Carmo nas *lides* judiciais, especificamente a partir do ano de 2010, quando o MPF impetrou a ACP contra o INCRA para que esta autarquia atuasse no reconhecimento e na titulação do Carmo como comunidade remanescente de quilombo. O INCRA foi condenado a fazer, mas apelou argumentando a ausência da identidade quilombola no Carmo, em suas palavras: “oportuno ressaltar que seus moradores, afrodescendentes ou não, não constituíram uma identidade como quilombolas”. Dessa frase proponho o *tricô*, que *entrelaça os fios* sempre com duas *agulhas*²⁷⁷, para assim criarmos as *malhas* da etnogênese dos *filhos da santa*.

De um lado – *por uma agulha – ponteio* que, a despeito dos avanços no plano normativo do reconhecimento de direitos de minorias étnicas, ainda é preciso construir uma base capaz de assegurar eficácia no plano material. É o que a apelação do INCRA nos revela. O INCRA, autarquia que titulariza a competência para “identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos” (art. 3º, *caput*, Decreto 4887/2003), alega a inexistência da identidade quilombola no Carmo para justificar a omissão no cumprimento de suas funções.

Reviro as costuras ao que disserta o art. 2º do Decreto 4887/2003: “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste decreto, os grupos étnico raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações sociais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. E vamos *desfiá-lo*. Segundo o artigo, quem são os “remanescentes das

²⁷⁷ De acordo com o glossário de terminologia técnica de têxtil e vestuário, “tricô: tecido ou malha resultante do entrelaçamento manual de um fio contínuo, pela utilização de duas ou mais agulhas”. Disponível em <http://www2.ifrn.edu.br/teciteca/pdf/glossario.pdf> acesso em 03/06/2021. O ponto meia e o ponto tricô são os pontos de base nessa técnica, “o ponto meia usa o fio atrás da agulha direita e a agulha é introduzida da esquerda para a direita no primeiro ponto da agulha esquerda (...) o ponto tricô com o fio na frente da agulha direita, introduzindo-a da direita para a esquerda no primeiro ponto da agulha esquerda” (Manual Mon tricot, 1300 pontos de tricô, editora abril, 3. Edição, 1991, p.23)

comunidades dos quilombos”? São: 1. “grupos étnico-raciais”; 2. “segundo critérios de autoatribuição”, 3. possuidores de “trajetória histórica própria”, 4. “dotados de relações territoriais específicas”, 5. “com presunção de ancestralidade negra”, 6. “relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

Agora vamos *sobrepor* cada um desses *filetes*, ‘pré requisitos’, ao povo do Carmo, naquela ocasião – considerando o período entre a entrega do laudo antropológico em 2009, ação contra o INCRA em 2010, apelação do INCRA em 2011. O povo do Carmo, naquela época, não se autorreconhecia “remanescente das comunidades dos quilombos” mas possuía todos os demais ‘pré requisitos’ do artigo supramencionado: possuidores de “trajetória histórica própria”, “dotados de relações territoriais específicas”, “com presunção de ancestralidade negra”, “relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. E, embora dissessem que seus antepassados foram escravizados, não diziam ser ‘quilombolas’. *Finco* o paradoxo.

A despeito de um *check list* que por um *fio* não se completou, o INCRA julgou insuficiente, pelo não atendimento ao item ‘dizer-se quilombola’ – disse o INCRA, “[os moradores do Carmo] não constituíram uma identidade como quilombolas”. Essa retórica foi usada também em outras ocasiões, noutros recursos que a autarquia agrária fez às instâncias dos tribunais superiores, também no âmbito daquela ACP. Seria louvável se fosse um caso de respeito ao direito à autoatribuição, mas foi o argumento que obstaculizou o reconhecimento de direitos – aqueles conquistados, constitucionalizados, normatizados, ressemantizados, regulamentados e que, mesmo assim, não conseguem se concretizar.

Nos cabe ainda *costurar* pelos significados desse sucedido, o que faço em *ponto franzido*²⁷⁸: o caso não se trata de esperar que ‘se digam’ quilombolas, não é meramente uma questão de afirmação – ou não – da identidade quilombola, se trata de projetar uma ‘identidade quilombola’ no grupo, como se uma determinada ‘cultura quilombola’ tivesse de ser vista – de fora – para servir de ‘selo’ para a definição como comunidade remanescente de quilombo. O *abalo* posto às discussões das teorias das etnicidades e aos princípios do reconhecimento dos direitos de minorias é como perder o *fio da meada*. Como fica o direito à autodeterminação, já consagrado na Teoria da Etnicidade por Barth desde a década de 1960 e incorporado ao Direito Internacional desde a promulgação da Convenção 169 da OIT em 1989? Esse direito que, inclusive, está expresso no §1º do mesmo artigo do decreto supracitado: a “caracterização” da comunidade como quilombola deve ser posta por seus próprios membros, sem que agentes externos possam definir quem é ou quem não é quilombola. Não é o que está acontecendo aqui.

278 No tricô, o ponto franzido é destinado a aumentos ou diminuições proporcionais em intervalos regulares (Gomes et al, 2005).

Tópico análogo pontuou Rocha-Trindade (2006, p.83), chamou de ‘contraposição’ comum às “políticas ditas de mosaico cultural” que, ao reconhecerem o direito à diferença, esperam que “os correspondentes grupos e comunidades ocupem espaços físicos e sociais onde tais culturas possam atingir a um adequado nível de exteriorização e expressão”. Sansone (2007, p. 247), por sua vez, indica ser um problema inerente ao multiculturalismo, no qual ocorreria “uma nova supersimplificação e reificação da ideia de cultura”, quando “várias minorias étnicas comumente representam o grupo ideal”. Também alertaram Mintz & Price (2003, p.41) que “tratar a cultura como um rol de traços, objetos ou palavras é perder de vista a maneira como as relações sociais são conduzidas através dela – e, portanto, é ignorar a maneira mais importante pela qual ela pode modificar ou ser modificada”.

Essa ‘política das minorias’ pautada na promoção de cidadania e direitos, de modo paradoxal, acaba por “promove[r] políticas redutoras das especificidades culturais, que forçam a homogeneização dos particularismos” (Mauro, 2013, p.65). Papel idealizado pela burocracia, pelo estado enquanto “totalidade que transcende e íntegra os elementos concretos da realidade social, ele delimita o quadro da construção da identidade” (Ortiz, 2006, p.138). É a crítica há muito feita por Barth (1969), que o grupo étnico não pode ser observado como “unidade portadora de uma cultura”, mas é um tipo organizacional. Contudo, é o que operou o INCRA aqui – e também o fez noutros casos, da mesma forma que fazem outras autarquias, a FUNAI diante muitos povos indígenas, por exemplo. Na prática, a burocracia ainda ignora o direito de auto-atribuição, negligencia que estamos tratando de uma categoria étnica e dinâmica e busca – sem sucesso – um suposto conjunto de traços culturais que lhe permitam aplicar o ‘rotulo quilombola’ a determinado grupo.

Noutros termos, temos a essencialização de uma ‘cultura quilombola’ pré-concebida, ilusória, mas transformada em base para o acesso – ou não – ao direito, justamente por aqueles que deveriam assegurar o direito. *Para avultar o tecido* pensemos selo no sentido de “sinal particular que distingue algo ou alguém; cunho, distintivo, marca²⁷⁹” e, nesse viés, nos vale considerar o Programa Brasil Quilombola (PBQ), política pública federal que congrega ações na chamada Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007), e especificamente o Selo Quilombos do Brasil, destinado a certificação de origem de produtos produzidos nas comunidades quilombolas (art. 1º)²⁸⁰.

279 Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/selo> acesso em 02/06/2021.

280 Através da Portaria 22/2010/SEPPIR, e em 2012, pela Portaria Ministerial 05, o selo quilombola é articulado à expedição do selo de identificação e participação na agricultura familiar. Tem como atributos legais: vínculo com comunidade quilombola certificada pela Fundação Palmares; atividade localizada no território dessa comunidade quilombola; produto com características típicas de comunidade quilombola, revelando sua identidade cultural; e ocorrência da extração, do cultivo, da criação ou da confecção ambientalmente sustentável.



figura 247: logomarca padrão do Selo Quilombola. Fonte: Manual Selo Quilombos do Brasil, BRASIL, 2010, p.12.

Apresento a logomarca para que, a partir dela, pensemos o ‘etiquetar’ no sentido de “atribuir uma designação ou uma característica definidora²⁸¹” e o “poder simbólico de nomeação” que detêm o Estado e as leis (Bourdieu, 1989, p. 236). Em outras palavras, é como se o selo ‘Quilombos do Brasil’, pensado para ser aplicado aos produtos das comunidades quilombolas, acabasse por ser aplicado aos membros das comunidades quilombolas. Um *desalinho* entre o que seria étnico, o que seria cultural, o que seria racial – “[os moradores do Carmo], afrodescendentes ou não, não constituíram uma identidade como quilombolas”, alegou o INCRA. Seria o que Poutignat & Streiff-Fenart (1998, p.63) chamam de “ingenuidade”: “acreditar que um rotulo étnico = um modo de vida = um grupo real de pessoas”?

Não creio que seja um comportamento ingênuo e, para justificar essa *linhada*, trago mais *ponteios* a essa primeira agulha de tricô ainda antes de *puxarmos* a segunda. Com o reconhecimento de um grupo como quilombola ocorre, portanto, a fixação de uma identidade, que é política, administrativa, legal, social, que se dá a partir de uma determinada identificação étnica e que vai servir como veículo para acesso a direitos. A comunidade será friccionada no sentido de elaborar uma identidade quilombola, dizer-se e fazer-se ‘quilombola’, com um discurso identitário coeso, que se apresente como uma coletividade específica, detentora de uma história relacionada a escravização e de um território passível de delimitação (Arruti, 2006; Stucchi & Ferreira, 2010).

O cenário espera uma quilombolidade idealizada, como se houvesse uma ‘forma certa’ de ‘ser quilombola’, de reivindicar direitos como quilombolas, algo próximo ao termo indianidade posto por Arruti (2006, p.54) “uma representação e um tipo de comportamento, gerado pela interação de povos indígenas com os aparelhos de Estado e seus procedimentos estandarizados, que impõem à grande diversidade de culturas e organizações sociais um modelo”. Também estudado por Pacheco de Oliveira (2002, p.246) perante a questão indígena, onde vê que “as definições de status

281 Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/etiquetar> acesso em 02/06/2021.

jurídico (...) não devem ficar atreladas a uma incerta e disputada materialização de representações genéricas sobre o ‘índio’”.

Mas, na prática, acabam por ficar. As leis, as normas, as instituições esperam clareza, espaços marcados e identidades visíveis, quase que palpáveis, pressupondo que batam a porta um grupo homogêneo, com uma demanda clara, limites territoriais em coordenadas geográficas. São as tendências gerais de imobilizar fronteiras espaciais em modelos cartográficos preestabelecidos que, frequentemente, não coincidem com a experiência vivenciada pelas comunidades titulares do direito (Stucchi & Ferreira, 2010). E quando a comunidade não se ‘adequa’, ela padece: o direito não chega.

Não nos esqueçamos que as identidades devem ser pensadas sempre em contexto e à luz de relações de poder (Castells, 1999) e isso pode se configurar numa tensão dialética, nos termos teorizados por Sousa Santos (1997) diante à política de direitos humanos (no interior dos quais também podem ser pensados os direitos das comunidades quilombolas). Porque os direitos humanos (e aqui, quilombolas) se assentam em pressupostos culturais específicos, não universais. Certos discursos hegemônicos, no entanto, nada mais são do que a história dos vencedores por eles contada, invisibilizando as histórias dos derrotados. O autor denomina “globalismo localizado” que tem impactos nas condições de existência locais, desestruturadas e reestruturadas aos moldes de formas predominantes de dominação, processo que chama de “globalização de cima para baixo”/“hegemônica”.

Em síntese, os direitos humanos não são universais na aplicação: “a questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental” (Sousa Santos, 1997, p.05), são baseados em pressupostos ocidentais e liberais do discurso dominante, são (im)postos de cima para baixo, o que se dá às custas das legitimidades locais e da alteridade dos povos minoritários etnicamente. É um sistema que opera por procedimentos e gramáticas universalizantes do/no Direito que atribuem identidades genéricas a grupos singulares, algo próximo ao Castells (1999, p.28) chamou de “disjunção sistêmica” quando analisou contrastes entre local e global; e aqui podemos trazer também a questão quilombola e o contraste entre o pretensamente universal e o particular no reconhecimento de direitos étnicos.

É uma violência esperar que a história e trajetória de um determinado grupo social sejam reestruturadas para se adaptar a uma determinação burocrática, genérica e alheia, assumindo traços do que se imagina que seja, em nosso *coses*, uma ‘identidade quilombola’. E foi o que ocorreu no caso do Quilombo do Carmo – se é que havia um quilombo no Carmo – e para que obtivessem o reconhecimento oficial por parte do estado deviam constituir uma ‘quilombolidade’ o que, num

primeiro momento, poderia levar a pressuposição de que se desse as custas da desconstituição daquela identidade tradicional de *filhos de Nossa Senhora do Carmo*.

O direito, segundo Bourdieu (1989, p.242), é reflexo das relações de força e de poder existentes na sociedade e o que é refletido é, justamente, segundo os interesses do grupo dominante. Por isso, o autor define o direito como “instrumento de dominação”, com o poder que é adequado “aos interesses, aos valores e a visão de mundo dos dominantes”. No Brasil, em acréscimo a essa constatação, é preciso considerar a herança colonial e escravista e seus mecanismos ideológicos, ou melhor, ter em vista que a etapa colonial não acabou com o advento do estado nacional e que temos consolidado, hoje em dia, o que Quijano (2005) definiu como colonialidade do poder.

Essa colonialidade diz respeito aos modos pelos quais a lógica que sustentou o domínio colonial se enraizou nas esferas da vida cotidiana, permanecendo pós-colônia e pós-império e chegando até o presente; se trata de uma (ir)racionalidade pautada na questão racial, que segue estrutural e estruturante na sociedade brasileira, conduzindo o eixo de dominação das relações sociais. Dentre tantas as desigualdades sociais, vejamos aqui como as hierarquias raciais seguem embutidas nas estruturas sociais, guiando o aparato de poder, os três poderes, a legislação e sua (não) aplicação.

A efetivação dos novos dispositivos da constituição federal de 1988, contraditando os velhos instrumentos legais de inspiração colonial, tem se deparado com imensos obstáculos, que tanto são urdidos mecanicamente) nos aparatos burocráticos e administrativos do estado, quanto são resultantes de estratégias engendradas por interesses de grupos que historicamente monopolizaram a terra (Almeida, 2004, p.13).

Se, por um lado, há significativos avanços quanto aos direitos coletivos no plano formal, por outro lado esses direitos são obstados no plano material, em virtude de um arcabouço burocrático e jurídico que segue pautado pelo individualismo, racialismo e colonialismo. Vejamos que, a despeito dos avanços da CF-88, os direitos (ainda) não chegam às comunidades quilombolas. Com base nesse ‘ritmo’ atual de reconhecimento e titulação “serão necessários 1.170 anos para que todos 1.716 processos para titulação dos quilombos abertos no Instituto sejam concluídos”. Ritmo que, importa fazer constar, resta pausado desde 2019 pelas ações do governo Bolsonaro que disponibilizou, na lei orçamentária anual (LOA) desse mesmo ano, R\$ 3.423.082,00 para comunidades quilombolas em todo o país, o que representa uma queda de 93% em uma década (em 2010, o orçamento chegou a R\$ 54 milhões). Além dos cortes de verbas, outra forma de inviabilizar a aplicabilidade do direito é o sucateamento e o desmonte das autarquias e instituições²⁸².

282 Disponível em <https://terradedireitos.org.br/noticias/noticias/no-atual-ritmo-brasil-levara-mil-anos-para-titular-todas-as-comunidades-quilombolas/23023> acesso em 29/11/2021.

E por que é tão difícil efetivar um direito que já está constitucionalizado? O reconhecimento formal e jurídico rompeu com o silenciamento e invisibilidade históricos desses grupos, mas se trata de algo que não deixa de ser constructo sociocultural e estruturado dentro de um sistema de dominação, colonial, escravagista.

a expressão ‘populações tradicionais na legislação competente e nos aparatos burocráticos-jurídicos não significa exatamente um acatamento absoluto das reivindicações encaminhadas por esses movimentos sociais, não significando, portanto, uma resolução de conflitos e tensões em torno daquelas formas intrínsecas de apropriação e de uso comum dos recursos naturais (Almeida, 2004, p.10).

As tensões estão no presente, mas são devidamente compreendidas olhando ao passado. A ineficiência do presente que é, no limite, racista e que opera num sistema de justiça duro e distante da realidade. Refaço outra das perguntas de Geertz (2014, p.174): o que justificaria esse “desejo cada vez maior de manter os fatos à distância de procedimentos jurídicos”? Arrisco uma explicação: porque o nosso arsenal jurídico e nossa Constituição – embora apelidada de cidadã – foram construídos e operam sob bases nas quais estão arraigadas as estruturas da colonialidade do poder (Quijano, 2005). Ensinou Bourdieu (1989): não há como dissociar o campo jurídico do campo do poder e da dominação.

Por manifestações como a do INCRA perante o povo do Carmo que, dito doutro modo, disse que não ‘levaria’ o direito quilombola porque no Carmo não havia ‘identidade quilombola’, vemos que a violência da escravização segue operando, ainda que não mais na chave colonizador/colonizado, mas sim pela negação de direitos, através de condições criadas para essencializar e reproduzir discriminações, como características dessa ‘zona de exceção’ (Mbembe, 2014). Nessa zona são reatualizados traços de colonialidade em plena democracia, configurando práticas sociais discriminatórias nos contextos atuais e levando, aqui em nosso caso, a autarquia responsável pela efetivação dos direitos quilombolas argumentar a ausência da identidade quilombola do grupo para não efetivá-los.

Esse estado-nação brasileiro segue sua trajetória colonial, o que impõe hoje desafios à consolidação da democracia e, como parte disso, vemos a ineficácia da aplicação de direitos constitucionalizados, não apenas no caso das comunidades quilombolas. Ambiguidades políticas, desigualdades sociais e preconceitos raciais perseveram nesse modo de (não) operar do Estado mesmo diante de um direito que o próprio Estado assegura em sua carta maior, o que podemos associar ao que Bhabha (1998, p.117) teorizou como ‘discurso colonial’, narrativas segundo as quais determinados termos ganham o status de signos que definem posições, estratégias de

dominação simbólica que se fazem ao falsear a realidade e, com isso, fixam ordens imutáveis de desigualdades.

Tal como opera o Estado, por uma exo-identificação, acaba por ignorar que são os próprios grupos étnicos que deveriam configurar suas fronteiras, suas ‘atribuições categóricas’, fundamentais a qualquer processo de emergência étnica e de reconhecimento de direitos de base étnica. É precisamente quando atores usam identidades étnicas para categorizar a si e outros é que formam os grupos étnicos no sentido organizacional, com objetivo de interação e também, no caso que nos ocupa, de reconhecimento de direitos. E, embora possam não usar o termo quilombola ou remanescente de quilombo, isso não significa que não o sejam, ou melhor, que não sejam titulares desses direitos.

A complexidade da *textura* é que a diferença, sendo um direito, vai demandar que ela seja operada pelo grupo como reivindicação desse direito. Ocorrerão processos de subjetivação, produção de significações que serão próprios ao grupo mas, doutro lado, há um certo enquadramento posto pelo estado, segundo normas do direito positivo que não se alinham bem aos elementos relacionais e contrastivos que são próprios às identidades e às diferenças. Se surgem novos sujeitos de direitos, para que tenham acesso aos direitos dos quais são sujeitos devem *tricotar* suas existências de determinada forma, num quadro onde opera a “fantasia” da “identidade unificada, completa, segura e coerente” (Hall, 2011, p.51). Não a toa, essa perspectiva coletivizada é um desafio ao universo jurídico-constitucional majoritário pautado ainda no individualismo, são processos complexos que vão acontecer dentro de um quadro pré-determinado posto e operado por um sistema que, no limite, tem uma “visão excessivamente holística da cultura” (Mintz & Price, 2003, p. 43).

Estamos ainda no contexto da nomeação e nominação que é feita pelo estado/direito, mesmo propiciando outro status as comunidades quilombolas historicamente invisíveis diante às perspectivas assimilacionistas do estado. Ainda que as comunidades remanescentes sejam matéria de lei e de direitos, ainda que essa categoria possa ser entendida como uma tradução normativa positivada a uma demanda por igualdade e luta por direitos; ainda que sujeitos de direito tenham sido ampliados, coletivizados, permanecemos no jogo de forças que acontece em campo desigual. É o que Arruti (1997) viu como um processo de mediação que é imputado ao grupo ‘candidato’ a quilombola, mas para isso é preciso encontrar neles ‘condições’, objetivas e subjetivas, para colocá-lo como ‘remanescente’ e a partir daí ‘acionar’ o Art. 68 do ADCT/CF-88.

a necessidade de atrelar tal reconhecimento a um ato de nomeação do Estado, levou também a converter aquela pluralização inicial em um processo de fixação e cristalização de novas identidades – não só administrativas e legais, mas também políticas e étnicas. ... estabelecimento de uma nova categoria classificatória, cuja função foi, novamente, reduzir a variedade das experiências e representações sociais a um modelo de nomeação jurídico-administrativa (Arruti, 2008, p. 26-27).

A violência se complexifica quando vemos que sem a manifestação de quilombolidade as comunidades seguem destituídas de voz, seguem sem direitos, embora os tenham adquirido no plano formal. Porque no plano material ainda há a dependência do outro, e esse outro aqui é a própria máquina do estado. De fato, a identidade étnica só tem expressividade quando forma uma representação significativa ao outro que, necessariamente, está envolvido na relação, considerando que fronteiras étnicas são sempre frutos de negociações e das interações (Barth, 1998). Um dos problemas é que “sua circunscrição depende simultaneamente de definições endógenas (fator subjetivo) e exógenas (fator intersubjetivo) que nunca são exatamente congruentes” (Mauro, 2013, p.58).

Barth (1998) ensinou que processos de emergência étnica demarcam fronteiras entre aqueles que pertencem e os que não pertencem, isso invariavelmente remete a autoimagem do grupo, que poderá (ou não) fazer uso de traços culturais nessa construção. Porém, por parte do estado, os traços esperados que as comunidades manifestem são os culturais e que permitam o máximo de contraste necessário a partir de uma noção essencializada de cultura. Em acréscimo, além de esperar por eles, os fixam, como se fossem atributos essenciais. Em tais contextos, vão operando agenciamentos e conexões entre a gramática local da dominação e uma gramática extra-alcance dos direitos fundamentais e étnicos, chegando à semântica coletiva e aos seus dois planos de intervenção: em um, estarão agentes politizando conflitos e reenquadrando-os categoricamente, noutro vem a intervir um discurso especializado que vai legitimar o reequadramento e dar-lhe eficácia jurídica (Arruti, 2006).

Hall (2011) alertara sobre os perigos de homogeneizações como essa, que coagem identidades a um eixo único de diferenciação. Appiah (1997) segue por esse entendimento quando critica o conceito de raça no contexto do pan-africanismo, responsável por ofuscar a diversidade cultural da África, mostrando os equívocos e os riscos da imposição desse tipo de universalismo a tudo que é local: inventou-se uma África pós-colonial, uma ‘raça africana’, minimizando diferenças existentes na diversidade continental africana. De modo análogo, o direito ofusca a diversidade das comunidades quilombolas, essencializando-as e reificando-as numa certa quilombolidade. Nessa circularidade obscura, vem ainda as dificuldades enfrentadas pelas comunidades para acessarem seus direitos devido às imposições do Estado são entendidas por esse mesmo Estado como falta de

unidade, carência na organização, como se não estivessem aptas e maduras para ‘receber’ o ‘pacote do reconhecimento’ como quilombola.

Com base nessa argumentação, o próprio Estado se exime de aplicar o direito que concede, alegando que determinada comunidade não ‘apresentou’ a identidade quilombola ou que não tem representatividade legítima, que não possui CNPJ, dentre tantas alegações que mostram a racionalidade colonial operante. Vemos também um projeto racial que opera em várias escalas das relações sociais, nos níveis macro (políticas públicas, ações e políticas estatais, ações coletivas) e das interrelações pessoais e da vida cotidiana: políticas que traduzem projetos raciais do Estado “dando sentidos ao modo como se concebe raça, as linhas raciais existentes e o que se deseja distribuir (ou não) em acordo com essas linhas raciais” (Santos, 2018, p.69). E, como teorizou Quijano (2005), tais projetos raciais não são autônomos, eles são parte de um sistema geral, das heranças de estruturas criadas para manter as hierarquias da dominação.

Isso tudo tem suas origens, portanto, no contexto histórico e racista da sociedade brasileira, sobre o qual se erigiu o Direito, pretensamente na ‘tábula rasa do observador’ ou, nos termos de Castro-Gomez (2005), “*en la hybris del punto cero*”. É precisamente ali onde se tem o poder de nomear: de dizer o que é legítimo e o que não ou, no nosso caso, de dizer quem é quilombola e quem não é. Quem nomeia é o Estado a partir desse ponto zero, onde políticas do não lugar sempre funcionaram como estratégia de controle e de dominação de populações subalternizadas. Castro-Gomez (2005) dedica-se à política imperial da ciência, à ciência tomada como discurso colonialista o que foi assumido pelas Ciências Humanas a partir do século XVIII.

Discurso que também foi avocado pelo Direito, que o maneja a partir de seu pretense ponto zero de observação. Uma das consequências é justamente a ‘*mão que dá, a outra que tira*’: um aparato legal operante lá ‘*del punto cero*’, no qual são assegurados direitos aos quilombolas, mas que aguarda os grupos se apresentarem para pleiteá-los. Além da complexidade do processo identitário, se fazem complexos os procedimentos burocráticos e disso tudo depende a efetivação do direito constitucional. Ou seja, o direito existe *de jure*, mas ainda não *de facto*. Esse *enrosco* retornará ao final desse *retalho-capítulo*.

Agora, para *puxar a segunda agulha* nesse *tricô* da etnogênese quilombola no Carmo, é preciso *apanhar* aquela retórica do INCRA em sua apelação. Repetidamente, como muitos dos movimentos numa *costura*. Mas amiúde fundamentais ao trabalho final. Pois bem, alegou o INCRA: “oportuno ressaltar que seus moradores [do Carmo], afrodescendentes ou não, não constituíram uma identidade como quilombolas”. Vejamos agora quais os *efeitos desse fio*.

Um deles foi um sentimento coletivo específico de insulto, como se a origem da comunidade estivesse sob suspeita pelo INCRA. Uma afronta e justo naquele momento, “*agora que a gente tem história escrita*”, tratando do laudo antropológico, que ainda estava “fresquinho”, sendo lido, relido, contado, recontado, passando de mão em mão. Orgulhosos que estavam, deixaram uma versão exposta no centro comunitário, como um troféu: “*está sendo falado por todo lugar. Lá em São Roque estão falando. Até na Vargem [Grande]. O Padre até falou na missa que aqui é um quilombo*”. Uma indignação perante um reconhecimento como quilombola que já existia – ainda que exógeno – e como poderia o órgão que deveriam ‘cuidar’ de seus direitos ‘acusar’ a comunidade de não ‘ter’ a identidade quilombola? Revolta que aconteceu, inclusive, antes de que formulassem política e juridicamente essa tal identidade.

Levantei o pano antes para aqui deitá-lo: para compreensão do que motivou a emergência da identidade quilombola. É a dinâmica etnopolítica que marca a “configuração ou a reconfiguração de sujeitos coletivos em termos étnicos” (Bartolomé, 2006, p.54). A ‘acusação’ de que não eram quilombolas teve o condão de ordenar uma “base motivacional afetiva” que é necessária às lutas por reconhecimento. As etnogêneses, frequentemente, se dão nesses contextos de lutas pelo reconhecimento, como teorizou Honneth (2003, p. 220), são motivadas por situações desrespeitosas e de injustiça que, quando atingem um grupo, tem o potencial de engendrar ações coletivas, onde a ‘dignidade’ passa a ser parte do conceito de ‘justiça’ (Santos, 2010).

Vejamos o conceito de “desrespeito”: “termo forjado nas fronteiras da destituição étnica que é, ao mesmo tempo, o signo da violência racionalizada e o sintoma da vitimização social” (Bhabha, 1998, p.20). Aqui *costelamos* a categoria de reconhecimento de Honneth (2003), insulto moral de Taylor (2000), dignidade e respeito de Fraser (2007) para observar como essa afronta por parte do INCRA tomou significado político. Com tal entendimento, *tramamos* um *painel* para a análise que possa contemplar as complexidades das questões identitárias nas estruturas do reconhecimento de direitos, pelo caso do *povo da santa*, e tendo em vista que esses processos, pautados em identidades que são étnicas e de grupos historicamente subalternizados, não podem ser pensados separados de relações de poder e de dominação. E junto disso nos é possível apreciar os processos sociais,

também complexos e permeados por diversos elementos, que ocorrem no âmbito do grupo e que são orientados ao enfrentamento dessas situações de subjugação.

Em síntese, é fazer um exame da “gramática moral” que, para Honneth (2003, p.214), sempre guiará as lutas sociais. E, seguindo com o autor, nos vale o desrespeito que se infringe quando são negados direitos, perguntemos: “como a experiência de desrespeito (...) pode dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento?”.

Averiguemos com as *tramas do povo da santa* que, desrespeitado pelo INCRA, findou suas atividades religiosas em 2011 com a procissão do menino Jesus e com a promessa: “*estão dizendo que a gente não é quilombo. Agora eles vão ver, em nome da Santa nós vamos lutar*”. E 2012 começou com o *trido* de São Benedito, “*pra abrir os caminhos*”, em 01, 02 e 03 de janeiro e dali uns dias, em 12 de janeiro de 2012, um grupo se reuniu no salão da capela de Nossa Senhora do Carmo e escreveu uma carta, de próprio punho, que dizia o seguinte (grifos meus).

São Roque, SP, 12 de janeiro de 2012. Ata de Assembleia para Certidão de Auto Reconhecimento do Quilombo do Carmo.

Nós, moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo, localizada em São Roque, interior de São Paulo, (...) convocamos a presente assembleia, mas ainda que não temos associação legalmente constituída. (...) temos um processo sobre as terras do Quilombo do Carmo no Ministério Público Federal (MPF) desde de 1999, e ele entrou com uma ação civil pública contra o INCRA, em 2010 (...) temos um Laudo Antropológico de Reconhecimento feito pelo MPF com mais de 400 páginas de texto sem contar os anexos, assinado por antropólogas, (...)

Nós moradores e moradoras do Quilombo do Carmo nos autodeclaramos Remanescentes do Quilombo do Carmo, (...) nesta assembleia realizada para solicitação ao presidente da Fundação Cultural Palmares da emissão da certificação de autorreconhecimento de comunidade quilombola.

Atenciosamente, **moradores da Comunidade do Quilombo do Carmo**.

Foi a primeira vez que se colocaram como uma comunidade quilombola. Em seus termos, conforme assinatura da carta, “*moradores da Comunidade do Quilombo do Carmo*”. Essa carta foi enviada à FCP, em Brasília, solicitando a certidão de autorreconhecimento nos termos da legislação. O §4º do art. 3º do já *pontuado* Decreto 4887/2003 determina como atribuição da FCP a expedição de certidão e o registro em um Cadastro Geral das comunidades quilombolas certificadas em todo o território nacional. *Reponteio* que o §1º do art. 2º diz que “para os fins deste decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”, *realinhando* àquele *traçado* da discussão sobre autorreconhecimento, auto-adscrição e a emergência de grupos étnicos que, por si mesmos, devem

definir seus diacríticos de pertença. Não cabe ao INCRA, ao juiz, ao antropólogo, a ninguém que não seja o próprio grupo.

É preciso um *ponto de reforço*: reiteração para *enrijecer* a peça. A correspondência foi encaminhada à FCP pela comunidade do Carmo se autorreconhecendo como quilombola, pela primeira vez em sua trajetória. A FCP, contudo, respondeu que não poderia emitir a certidão porque o Carmo já era reconhecido como quilombo. Até enviou uma cópia da certidão que já reconhecia o Quilombo do Carmo. *Realce* paradoxal, à primeira vista. Mas pertinente às questões que *encarrilham* o presente *retalho-capítulo*.

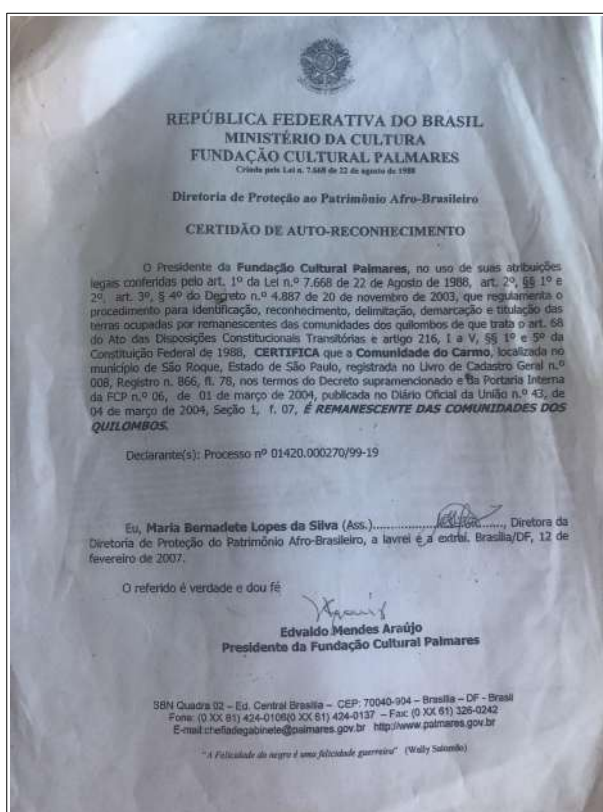


Figura 248: certidão de autorreconhecimento, quilombo do Carmo, FCP

Planeando: um mês antes a comunidade não se reconhecia como quilombola, o INCRA ‘acusou-a’ de não manifestar a identidade quilombola para legitimar seu descumprimento da legislação. A comunidade indignou-se diante de tal acusação. Um mês depois, a comunidade se autorreconhece quilombola e solicita o reconhecimento nos termos da legislação, o que lhes é negado sob argumento de que o Carmo já era reconhecido como quilombo.

De fato, a certidão de autorreconhecimento já existia, foi emitida pela FCP no ano 2000, reeditada em 2003, originou-se daquele contexto conflituoso e confuso a partir do qual a questão quilombola chegou ao Carmo, que já *encarrilhamos* em *quilts* anteriores, mas ela não partiu de um

autorreconhecimento da própria comunidade. Independente disso, o que quero *afinar* aqui nessa *alça* são as complexidades das identidades e os paradoxos dos processos de reconhecimento de direitos étnicos. E *enredar* junto que é a partir da carta supracitada, de 12 de janeiro de 2012, que o *povo da santa* afirma a existência do quilombo no/do Carmo e, aqui nessa *colcha-tese*, em respeito ao direito a autoatribuição, também considero esse momento como o nascimento do Carmo quilombola.

A manifestação da comunidade à FCP teve também outro *efeito*. Aparentemente, fez a instituição ‘lembrar’ que ela mesma já havia certificado e cadastrado na base nacional um quilombo localizado no município de São Roque-SP, área que seria diretamente impactada por um empreendimento. Foi assim que naquele janeiro de 2012, logo após os festejos de São Sebastião, a mesma FCP ressurgiu – pelos *dizeres* de um vereador – agendando uma consulta pública com a comunidade sobre a duplicação da ferrovia que circunda a vila. Também por *dizeres* prometeram computadores com impressoras e R\$5.000,00 para que ‘aceitassem’ os termos que ainda iam chegar.

Era dia de São Paulo – 25 de janeiro – e a tal da audiência/consulta pública estava marcada para dali três dias, no próximo sábado. Exceto pelas promessas dos *dizeres*, nada se sabia além do fato de que era algo relacionado à linha do trem que circunda a comunidade. A FCP não realizou contato direto com a comunidade, apenas com o vereador. Na busca por informações, revelou-se um grande empreendimento, a duplicação daquela ferrovia²⁸³.

Embora tenha chegado ao conhecimento da comunidade apenas naquela ocasião (janeiro de 2012), era um processo de licenciamento ambiental que corria desde o ano de 2010 junto ao Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais (IBAMA), sob a concessão da América Latina Logística (ALL), no âmbito do qual a própria FCP já manifestara parecer favorável à concessão da licença prévia, em 05/10/2011²⁸⁴. Vale *tricotar* que empreendimentos como esse, com significativo impacto socioambiental, são regimentados por uma legislação bastante específica e rigorosa quanto aos procedimentos para o licenciamento ambiental²⁸⁵ que, *por alto*, envolvem três

283 O projeto de duplicação da ferrovia não impacta apenas o município de São Roque, mas também os municípios de Itirapina, Rio Claro, Ipeuna, Santa Gertrudes, Cordeiropolis, Americana, Nova Odessa, Sumaré, Hortolândia, Campinas, Indaiatuba, Salto, Itu, Alumínio, Mairinque, Cotia, Itapeçerica da Serra, São Lourenço da Serra, Embu-Guaçu, Limeira; todos no estado de São Paulo. São, pelo menos, 21 municípios englobados na área diretamente afetada pelo empreendimento.

284 Ofício 593/2011/DPA/FCP.

285 A resolução 237/1997 do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) define, em seu art. 1º, I que licenciamento ambiental é um “procedimento administrativo pelo qual o órgão ambiental competente licencia a localização, instalação, ampliação e a operação de empreendimentos e atividades utilizadoras de recursos ambientais, consideradas efetiva ou potencialmente poluidoras ou daquelas que, sob qualquer forma, possam causar degradação ambiental, considerando as disposições legais e regulamentares e as normas técnicas aplicáveis ao caso”.

etapas distintas, havendo para cada uma delas a necessidade de atendimento a determinadas condições postas pelo órgão ambiental, dando ensejo a três licenças: licença prévia (LP), licença de instalação (LI) e licença de operação (LO)²⁸⁶. Essas licenças são sequenciais e, via de regra, o atendimento às medidas de uma deveria condicionar a obtenção da próxima.

Quando o empreendimento impacta também em comunidades tradicionais, direta ou indiretamente, as normativas são ainda mais rígidas, sobretudo no sentido de garantir a esses grupos, nos termos da Convenção 169 da OIT, os direitos de participação no processo. Nesse sentido está o direito à consulta, previsto nos art. 6º e 7º da supracitada convenção, que deve se dar por meios apropriados, em respeito às singularidades e às instituições representativas do grupo impactado. Vale *vestirmos* esse *talho* com os termos da referida normatização internacional:

os governos deverão (...) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados (...) cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente (art. 6º, I, a),

as consultas (...) deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas (art. 6º, II);

os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades (...) além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente (art. 7º, I).

E *tornando* um pouco *mais reto* esse *ponto* é de referir que, mesmo o IBAMA sendo o órgão de execução do licenciamento ambiental, os empreendimentos que impactam em comunidades indígenas demandam a participação do grupo impactado e manifestação da FUNAI, quando o impacto é em comunidades quilombolas, além da comunidade há a manifestação obrigatória da FCP. O mesmo se aplica aos bens e ao patrimônio cultural, quando o IPHAN deve participar, e às unidades de conservação, quando Instituto Chico Medes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) e/ou as fundações florestais estaduais atuam.

Em nossa *entretela*, a duplicação da ferrovia teve seu processo de licenciamento iniciado em 2010 e, naquela altura do campeonato, a comunidade do Carmo já estava registrada como quilombo junto a FCP, como a própria FCP lembrou quando respondeu à carta dizendo não poder emitir nova certidão, pois ela já existia. Curiosamente, a FCP, quando consultada pela ALL sobre a existência de comunidades quilombolas no trecho do empreendimento²⁸⁷, em 04 de outubro de 2010 respondeu

286 A resolução 237/1997 do CONAMA define, em seu art. 1º, II que licença ambiental é “ato administrativo pelo qual o órgão ambiental competente, estabelece as condições, restrições e medidas de controle ambiental que deverão ser obedecidas pelo empreendedor, pessoa física ou jurídica, para localizar, instalar, ampliar e operar empreendimentos ou atividades utilizadoras dos recursos ambientais consideradas efetiva ou potencialmente poluidoras ou aquelas que, sob qualquer forma, possam causar degradação ambiental”.

287 Em agosto de 2010 foi emitido o Termo de Referência (TR) pelo IBAMA ao empreendedor, no qual estavam contidas as diretrizes para o estudo de impacto a ser realizado como pré-requisito para emissão da licença prévia.

que “até a presente data não foram identificadas nos arquivos comunidades quilombolas no trecho”. Em 26 de outubro de 2010, a FCP reiterou a “inexistência de registros de comunidades quilombolas nos arquivos da FCP nesses municípios do trecho”, e diz à ALL “informamos a vossa senhoria que até a presente dada não foram identificadas em nossos arquivos comunidades quilombolas”²⁸⁸. *Ué, para a FCP, o Carmo é quilombo ou não é?*

Essa questão diante a duplicação da ferrovia produziu uma longa *trama*, marcada pela violação de vários direitos da comunidade no contexto desse empreendimento, e não apenas pelo empreendedor. Faço um *encurtamento no ponto*²⁸⁹, mantendo a *carreira*: embora já constasse na base nacional de comunidades remanescentes de quilombo, o Carmo foi omitido pela FCP e, enquanto o processo de licenciamento corria, a comunidade sequer tinha conhecimento dele. A emissão da licença prévia ao empreendimento aconteceu em 1º de dezembro de 2011, com anuência da FCP e sem o conhecimento e participação da comunidade do Carmo²⁹⁰, que viria a saber ainda um mês depois, ‘por acaso’. Em suma, o *povo da santa* estivera a margem de todo o processo até janeiro de 2012, embora seu reconhecimento junto a FCP tenha ocorrido em 2000.

Para devidamente considerar a questão passando-a em seu *liço*, dado que motivadora da organização da comunidade como quilombola, trago à *urdidura* dados etnográficos em forma de sumário cronológico, o que creio ser essencial à compreensão da situação de conflito que irrompia junto da duplicação da ferrovia. Parte da síntese que apresento advém de um parecer que elaborei à época sobre a situação, enviado ao MPF que instaurou um inquérito para acompanhamento do caso.

Mais grave que as violações aos direitos constitucionalmente assegurados às comunidades quilombolas pelo empreendedor são as violações aos mesmos direitos pela própria Fundação Cultural Palmares (FCP), instituição que deveria atuar em prol da defesa dos quilombolas, porém, neste caso, revelou-se enquanto a maior violadora dos direitos do Quilombo do Carmo, sobretudo no que diz respeito aos direitos assegurados pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), especificamente no que disserta os artigos 6º e 7º, referentes ao direito à consulta livre, prévia, informada e de boa fé. A cronologia dos acontecimentos narrada a seguir, que envolvem a comunidade, a ALL e a FCP demonstrarão tais violações, de modo que se faz necessária atuação do Ministério Público Federal, enquanto *custus legis* e enquanto defensor dos direitos das comunidades tradicionais (Ferreira, 2013, p.02)

Nesse TR, o item 5.3.7 demandava a caracterização das comunidades tradicionais e/ou quilombolas e/ou indígenas existentes na área abrangida e impactada, direta e indiretamente, pela ferrovia. Por esse motivo a ALL fizera a consulta à FCP.

288 Ofício 542/2010/DPA/FCP/MinC; Ofício 618/2010/DPA/FCP/MinC, respectivamente.

289 No trico, é uma forma de encurtar ou de eliminar um ponto durante o trabalho, fazendo numa mesma carreira e mantendo a próxima carreira conforme o planejamento inicial, pode ser feita de forma simples ou dupla, no direito ou no avesso da peça. Manual Mon tricot, 1300 pontos de tricô, editora abril, 3. Edição, 1991.

290 Licença Prévia LP 425/2011, com validade de quatro anos

Pois bem, o processo de licenciamento ambiental da duplicação do trecho ferroviário é de responsabilidade do IBAMA, que abriu o processo em 07 de julho de 2010 e emitiu, em agosto de 2010, o termo de referência contendo as diretrizes do estudo ambiental de impacto a ser realizado pelo empreendedor. Nele, o IBAMA solicita a caracterização das comunidades tradicionais, indígenas e/ou quilombolas da área afetadas pelas obras de duplicação da ferrovia e, para todos os grupos identificados, deveria ser apresentado: localização, descrição de atividades econômicas e fontes de renda, aspectos e características culturais, expectativas em relação ao projeto, interferências diretas e indiretas do empreendimento na comunidade.

Em 10 de agosto de 2010, a ALL consultou a FCP sobre comunidades quilombolas que se localizassem no eixo da ferrovia, e a FCP respondeu que não havia. Em 26 de outubro de 2010, a FCP reitera a ausência de comunidades quilombolas naquela região. Até aqui, a comunidade do Carmo não foi notificada sobre a questão e já constava registrada no Cadastro Nacional de Comunidades Remanescentes de Quilombos.

Entretanto, em 20 de janeiro de 2011 a FCP encaminha novo ofício a ALL, para que desconsiderasse os anteriores, agora indicando a presença da Comunidade do Carmo no trecho impactado pelo empreendimento. Junto, solicita que o empreendedor apresente o estudo de impacto. A ALL envia para análise da FCP três volumes do estudo ambiental em 25 de fevereiro de 2011, reconhecendo que “na **área de influência direta** do empreendimento foi constatada a presença da Comunidade Quilombola do Carmo” (grifos meus). Em 23 de agosto de 2011 a FCP encaminha ao empreendedor uma nota técnica da análise dos estudos ambientais, concluindo que

08. O estudo [da ALL] não esclarece sobre os impactos causados na comunidade quilombola do Carmo.

09. identificou-se e analisou-se as causas e os efeitos dos seguintes impactos: 1 emprego e renda, 2 atropelamentos de animais, 3 poluição sonora, 4 danos a imóveis, 5 poluição atmosférica/ poeira dos trens, 6 interrupção da rota de acesso de pedestres, 7 poluição atmosférica/ poeira das estradas

10. Um aspecto importante do desenvolvimento e análise de avaliação dos impactos em se tratando de comunidades tradicionais não estão claros no EIA/RIMA.

11. A magnitude dos impactos e a priorização do impacto pela comunidade deveriam ser dimensionados.

12. Com relação ao impacto 1 a Ferroban informa que o programa de contratação de mão de obra já está implantado.

13. com relação aos impactos 2 e 3 e 4 a Ferroban informa que diversos programas de prevenção de acidentes já estão implantados (subprograma de controle e monitoramento de emissões atmosféricas, ruídos e vibrações, programa de comunicação social e procedimentos de controle de ruído).

14. Nesse sentido é importante saber qual o **grau de satisfação da comunidade e os resultados alcançados com as medidas adotadas**. Ressalte-se

que essas **medidas apontam o nível de relação da empresa com a comunidade quilombola.**

15. com relação aos impactos 3, 4, 5, 6, 7 não ficou claro se a comunidade do Carmo será efetivamente afetada. (grifos no original)

Assim se manifesta a FCP ao empreendedor, e vale *pontear* que a comunidade do Carmo seguia sem saber de que isso tudo vinha acontecendo. Os encaminhamentos sugeridos pela Nota Técnica da FCP são os seguintes:

“a. realização de audiência na comunidade com objetivo de apresentar os resultados do diagnóstico, ouvir o posicionamento da comunidade, prestar esclarecimentos e dirimir dúvidas sobre riscos e soluções adotadas.

b. elaboração de levantamento socioeconômico referente as comunidades quilombolas localizadas na área de influência direta e área de influência indireta do empreendimento.

c. identificação de todos os impactos – diretos e indiretos – associados à implantação e a operação do empreendimento, bem como a apresentação de propostas de medidas mitigatórias e compensatórias para os impactos sobre a comunidade.

d. apresentação de mapa contendo as coordenadas geográficas da comunidade quilombola do Carmo e a distância da mesma com relação ao traçado da ferrovia.

e. elaboração de programa de educação ambiental específico voltado para as comunidades quilombolas existentes na área de influência do empreendimento e demais ações que se fizerem necessárias.

f. a ferrovia Ferrobán fica obrigada a apresentar no prazo de 60 dias o complemento dos estudos sobre os impactos 2, 3, 4, 5, 6, 7 bem como esclarecimentos sobre as áreas de abrangência do empreendimento relacionadas e outras informações pertinentes.

g. a Ferrobán deverá apresentar aperfeiçoamento aos programas mencionados conforme análise acima descrita, a ser posteriormente validado pela comunidade quilombola afetada, sob acompanhamento obrigatório da Palmares. (grifos no original).

Encaminhamentos louváveis, se houvesse a participação da comunidade no processo ou, ao menos, se a FCP iniciasse a interlocução com o povo do Carmo que, a essa altura do campeonato, seguia ignorando o empreendimento que estaria por vir. Em 20 de setembro de 2011, em Brasília, reuniram-se representantes da ALL com servidores da FCP para discutir sobre encaminhamentos – não foi obtida a memória nem as deliberações dessa reunião, apenas o registro de que ela aconteceu.

Poucas semanas depois, em 05 de outubro de 2011, a FCP emite um parecer favorável para liberação da licença prévia para início da duplicação da ferrovia. Os argumentos utilizados não são verdadeiros, de acordo com o próprio ofício, “ressalta-se que o **trecho** próximo as terras da comunidade remanescente de quilombo do Carmo, localizada no município de São Roque-SP, **já foi duplicado, e a obra** do referido empreendimento **distancia alguns quilômetros da área ocupada pela**

comunidade em questão” (grifos meus). Em verdade, há casas na comunidade que distam apenas 10 metros da ferrovia. E a comunidade seguia à margem da discussão e, literalmente, às margens da linha do trem.

Foi assim que chegamos naquele fatídico janeiro de 2012, quando a comunidade do Carmo envia carta a FCP solicitando o autorreconhecimento como quilombola, para então enfrentar as lides que vinham por parte do INCRA. E agora, novas lides e com a outra autarquia que também deveria representar seus direitos e não violá-los.

Em 12 de janeiro de 2012 a ALL solicitou, por ofício, que a FCP agendasse uma “consulta pública” com a comunidade do Carmo. A FCP, por sua vez, fez contato com um vereador do município – sem qualquer relação com a comunidade – para que intermediasse o evento. O vereador, por seu turno, em 25 de janeiro de 2012 fez contato com uma liderança da comunidade, informando a data da “reunião” (que deveria acontecer dali três dias apenas) e – conforme me narrou a liderança – orientando que concordassem com o empreendimento pelos benefícios de computadores e impressoras e R\$5.000 que poderiam receber.

Foi quando membros da comunidade me acionaram, pedindo auxílio perante a situação. No dia seguinte realizei contato telefônico com a FCP e tive uma prévia dimensão do problema e, ainda que sem muitos elementos naquela ocasião, sugeri que a “consulta pública” não acontecesse – pois, no mínimo e conforme prevê a lei, ela deve ser “livre”, “prévia”, “informada” e de “boa fé”, o que não parecia acontecer no caso – mas que fosse mantida a reunião com representantes da FCP, sem a presença do empreendedor, para esclarecimento da comunidade.

Naquele sábado, 28 de janeiro de 2012, realizamos então a reunião na sala anexa a capela de Nossa Senhora do Carmo e, oficialmente, a comunidade foi notificada da duplicação da ferrovia. Foi uma ocasião tensa e de acalorados debates que se deram, principalmente, entre o representante da FCP presente e eu, na medida em que eu questionava a legalidade daquele procedimento que buscava já obter o consentimento sem qualquer informação sobre o empreendimento. Naquela altura não sabíamos que a licença prévia já havia sido emitida pelo IBAMA, em dezembro de 2011, com a anuência da FCP. Solicitamos os estudos de impacto, deixando claro que só poderia acontecer a consulta à comunidade e a manifestação de seu consentimento (ou não) quando estivesse devidamente informada.

Em 01 de fevereiro de 2012 a ALL enviou os estudos de impacto, composto por oito volumes e milhares de páginas a analisar, e em 14 de fevereiro convocou uma audiência pública

com a comunidade. Porém, no dia seguinte, 15 de fevereiro de 2012, a ALL já solicitou a emissão da licença de instalação do empreendimento à FCP.

Em 25 de fevereiro de 2012 aconteceu a audiência pública na comunidade, na qual estiveram presentes representantes da FCP, da ALL, o prefeito à época (Efaneu Godinho – e vale *pontilhar* que essa foi a única vez, fora de campanha, em dois mandatos que ele esteve na vila do Carmo) e diversos outros políticos locais. Em slides, a ALL apresentou detalhadamente os impactos da obra na fauna e na flora, mas pouco falou sobre impactos à comunidade. Quando indagados, manifestaram a necessidade da realização de estudos mais aprofundados para afirmações sobre os impactos na comunidade, mas que isso dependeria de uma solicitação da FCP. A FCP, por sua vez, quando indagada sobre a validade daqueles estudos, que não tratavam dos impactos específicos à comunidade quilombola, disse julgar suficientes.

Em 12 de março de 2012, em meio a tantos conflitos, a comunidade anuncia a criação da associação quilombola que enfrentaria mais essa luta. Em 13 de março de 2012, uma tragédia assolou a comunidade, *costura* triste que terei de fazer adiante, por ora sigamos nessa cronologia.

Enquanto a comunidade se mobilizava, em 03 de abril de 2012 a FCP emitiu parecer favorável a emissão da licença de operação para que o empreendimento prosseguisse, com algumas condicionantes, importantes é certo, mas de procedimentos que deveriam ter sido realizados pelo empreendedor antes e que deveriam condicionar essa etapa da obra e não a próxima. A FCP solicita ao empreendedor:

- a. apresentação de programa de comunicação social voltado à comunidade quilombola afetada.
- b. apresentação de programas de educação ambiental específico para a comunidade.
- c. apresentação de programa de capacitação e contratação de mão de obra da comunidade do Carmo.
- d. os programas ambientais serão validados pela comunidade sob o acompanhamento da FCP.
- e. realização de consulta pública, com a presença de maioria absoluta da comunidade, em respeito ao que determina a Convenção 169 da OIT.

Enquanto as negociações seguiam entre ALL e FCP, sem a participação da comunidade que, naquele momento, se organizava politicamente, a FCP conclui, em 08 de junho de 2012, que “Cumpre-se esclarecer que após a análise do relatório sobre a comunidade do Carmo apresentado pelo empreendedor **verificou-se o cumprimento de todas as condicionantes exigidas por esta Fundação, a exceção da Consulta Pública**, nos termos da Convenção 169 da OIT”. A FCP seguia a anuir com o empreendimento que, via de regra, demandaria uma consulta da comunidade impactada e esta consulta deveria ser prévia à emissão das licenças. Noutros termos, vão invertendo

a ordem das coisas: primeiro as obras e depois a consulta que, nessa circunstância, não seria uma consulta mas sim um referendo a uma coisa já consumada.

Em **18 de junho de 2012**, a ALL pré agenda para 07 de julho de 2012 a consulta pública na comunidade e em 27 de junho alega “reunião informal na comunidade do Carmo acordando a data de 07 de julho para a consulta pública, às 10 horas, no auditório da escola da comunidade”. Essa reunião, porém, nunca existiu e a comunidade – mais outra vez – não participou dessa decisão. Sequer poderia ter sido agendada uma consulta pública, pois esse é um ato que deve acontecer após outra etapa dos processos de licenciamento, que são as audiências públicas, estas que devem informar a população para que, de posse delas, possa ser consultada. Como manifestar-se numa consulta pública sem informações? Se a consulta deve ser informada, onde estavam as informações²⁹¹?

A consulta é um momento de tomada de decisão, como o objetivo de se chegar a um acordo ou consentimento com as medidas propostas para compensação ou mitigação dos impactos que a comunidade sofrerá com a obra. Ou seja, a consulta é um processo de decisão e não uma simples reunião de informação, como são as audiências públicas, também obrigatórias e partes do processo de informação que incorpora o processo maior do direito à Consulta Prévia. Neste caso, viu-se que tanto a ALL quanto a FCP tomaram uma coisa por outra, violando os dois direitos da comunidade: direito de ser informada sobre algo que lhe impacta e direito de ser consultada sobre o assunto.

Em **02 de julho de 2012**, a ALL envia convite ao MPF, que tem o seguinte teor “vimos através deste **convidá-la para consulta pública** que será realizada no dia 07 de julho do corrente junto à Comunidade do Carmo, São Roque, SP, a ser realizada no auditório da EMEF Tagores dos Santos, as 10 h”. A comunidade ainda não tinha sido comunicada que dali alguns dias seria consultada, e que deveria manifestar sua concordância ou não com um grande empreendimento. A notícia chegou na véspera do evento, em 06 de julho de 2012, quando as lideranças notificaram a FCP e a ALL solicitando o cancelamento, pelos motivos já *pontuados*: não era livre, nem prévia, nem informada, nem de boa-fé.

A pressão seguia e nova data para consulta já era (im)posta pela FCP e ALL: 11 de agosto de 2012. Os empreendedores enviam convites à prefeitura do município, ao MPF, mas não enviam à comunidade que, mais uma vez, fica sabendo às vésperas, a partir de uma publicação no jornal da

²⁹¹ As Audiências Públicas são espaços de informação sobre o processo de licenciamento ambiental para a população em geral, cujo objetivo é expor aos interessados o conteúdo dos estudos de impacto. Já as Consultas Prévias são dirigidas especificamente aos povos tradicionais impactados, com o objetivo de deliberar sobre implementar ou não um empreendimento ou atividade que os afetem. As Consultas Prévias devem (ou deveriam) ser verdadeiras oportunidades de participação dos povos impactados. A audiência pública tem caráter informativo, porém no segundo caso, a consulta pública, se trata de um direito apenas dos quilombolas, e aqui há o caráter consultivo. As Audiências Públicas e as Consultas Prévias são dois processos de natureza totalmente diferentes.

cidade, O Democrata, de 20 de julho de 2012. Publicação esta que o empreendedor fez em cumprimento à necessidade de publicidade de seus atos, sob pena de nulidade. o chamado diz: “Aviso de Consulta Pública”: “a ALL convida os moradores do Bairro do Carmo e demais interessados”.

A consulta deveria ser livre, vale lembrar. Prévia, informada e de boa fé. Outra vez, as lideranças da comunidade do Carmo se organizam e manifestam à FCP sua negativa na realização da consulta pública – e, por conseguinte, ao empreendimento. A FCP, em 08 de agosto de 2012, envia ofício à ALL nos seguintes termos:

“informo que a Consulta Pública marcada para 11/08/2012 foi cancelada mais uma vez a pedido dos membros da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo. (...) esclareço que a resistência apresentada pela referida comunidade quanto a realização de uma consulta pública está sendo acompanhada diretamente pela nossa Procuradoria Federal que ouvirá a demanda da comunidade em relação as obras de duplicação da ferrovia. **Por fim esclareço que a demora da comunidade em decidir-se sobre o processo de consulta pública não causará nenhum prejuízo ao empreendimento quando da manifestação desta Fundação Cultural Palmares para liberação da licença de operação junto ao IBAMA, haja vista que a comunidade em questão já cancelou várias vezes a consulta pública**”. Grifos meus.

Podemos inferir, a partir da transcrição do documento acima, elaborado pela própria FCP, que as palavras do representante da FCP soam, no mínimo, duvidosas e, aparentemente, a FCP respalda o empreendedor, deixando claro, inclusive, que não haveria prejuízo ao empreendimento a ausência do consentimento da comunidade do Carmo.

Esse *patch* encerro aqui, com o *ponto em realce* da luta da comunidade perante o empreendimento que, sem seu consentimento, não seguiria em frente – daí um dos motivos das pressões que chegavam ao grupo. Em *ponto baixo* para seguir o *carrilhado*, uma das questões era o direito à consulta, procedimento que baliza o processo decisório sobre a viabilidade das obras, que deve ocorrer após uma ou várias audiências públicas, estas com a finalidade de esclarecimentos. Somente após a comunidade estar suficientemente informada sobre os impactos que sofrerá é que se faz a consulta pública, esta sim de caráter deliberativo e decisório.

Em *vinco*, portanto, destaco que foram sistematicamente violados os direitos à informação e a consulta do povo do Carmo e que essa violação partiu do empreendedor e, de modo mais gravoso, da instituição que deveria representar-lhes, a FCP. Se o empreendedor responde as solicitações da autarquia e se a autarquia é omissa em seu papel, vemos então as *falhas em cadeia*. A ALL alega “agir dando cumprimento estrito às condicionantes estabelecidas pela FCP” e, de fato, cumpre as

condicionantes. E o problema está justamente nas condicionantes indicadas pela FCP. A FCP se omite, a ALL apenas responde.

Sobre os impactos da obra na comunidade, é certo que hoje a passagem dos trens já é parte do dia a dia. A linha férrea ali está desde o início do século XX, os antepassados de muitos inclusive trabalharam na abertura da estrada. A questão é o aumento no fluxo dos trens previsto após a duplicação da ferrovia: segundo estimativas da própria ALL, ao final da obra passariam por ali 80 trens por dia, o que significa um a cada cinco minutos (e ainda a depender da quantidade de vagões). Os impactos diretos dizem respeito, principalmente, ao ruído e às rachaduras causadas nas casas pelo movimento das máquinas.

Mas sigamos a marcha pelos impactos indiretos dessa obra na comunidade, e me refiro agora a um impacto especialmente positivo. Pois quando surgiu a FCP e a ALL buscando o consentimento do grupo diante o empreendimento, vieram novos desrespeitos que foram agregados àquelas afrontas do INCRA, relacionadas à negação da identidade da comunidade. Apesar de tantos *descaminhos*, essas circunstâncias levaram à pauta da comunidade as discussões sobre legitimidade de representação, convenção 169 da OIT, direito à consulta, processos de reconhecimento e titulação, processos de licenciamento ambiental, aquele tanto de siglas – INCRA, MPF, ACP, FCP, ALL, IBAMA, OIT, etc – e mais um tanto de termos estranhos, alguns impronunciáveis, mas capazes de catalisar a organização em torno da questão dos remanescentes de quilombos.

Noutras palavras, esses desrespeitos potencializaram o discurso pautado numa identidade quilombola. É aqui que *entesamos* o desrespeito e o conflito na etnogênese. Conflito na acepção relacionada ao potencial de eclodir mudanças sociais, como categoria sociologicamente importante, o que Simmel (1983, p.123) avaliou como um processo positivo da vida social, “força integradora dos grupos com funções essenciais (...) resolve a tensão entre os contrastes”. Por Gluckman (2010) temos também a abordagem do conflito enquanto inerente à vida social e integrante das relações sociais. Segundo Kuper (1978, p.173), Gluckman foi além na teoria do conflito por tomá-lo como modo de ajustar as relações sociais tensas, “positivamente funcional” por estabelecer coerência e equilíbrio: “os conflitos não podiam ser adequadamente resolvidos sem radicais mudanças estruturais” (Kuper, 1978, p.173-174).

A centralidade dos conflitos está na análise de muitos teóricos, por todas as ciências sociais. Segrega (2005, p.96) define como três os principais axiomas “que constituem o essencial do legado das ciências sociais”, sendo o conflito parte de dois deles: o axioma segundo, segundo o qual “todos os grupos sociais contem subgrupos distribuídos hierarquicamente em conflito uns com os outros (Marx)” e o axioma terceiro, “os grupos e/ou estado mantêm sua hegemonia e contem os conflitos

potenciais (Weber)”. Noutros termos “o caráter perene e permanente do conflito social, em Marx, e a existência de mecanismos de legitimação que regulam e contem os conflitos, em Weber”.

Turner (1974, p.24) já havia apontado a conexão que há entre conflitos sociais e os rituais, “a multiplicidade de situações de conflito está correlacionada com uma alta frequência de rituais”; pois “conflitos em dimensões sociais reverberam por todas as relações” (Turner, 2005, p.487). E Tarrow (2009) desvela, inclusive, como os ciclos de conflito que atravessam os sistemas sociais, cuja dinâmica é sempre produto das interações, produzem símbolos, quadros de significados e ideologias que vão pautar as ações coletivas. De volta à Honneth (2003), tomemos conflito enquanto base das interações sociais, justamente o que dá a “gramática moral da luta pelo reconhecimento”, delimitando um núcleo normativo que oscila entre a injustiça social e a luta por justiça social.

E assim a identidade quilombola no Carmo foi se afirmando em processos dialógicos e distintivos, potencializados por situações empenhadas por parte do próprio estado e entendidas pelo grupo como desrespeitosas, na medida em que colocavam em dúvida a história da comunidade, como que desacreditando ou suspeitando de sua trajetória – o que, vale o *ponto de antecipação*, era uma afronta a própria Nossa Senhora do Carmo. Aqui, o conflito levou quilombo ao quilombo e desencadeou a fundação da associação quilombola. Culminou na mobilização em torno da identidade quilombola, pois “precisamente quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada” (Hobsbawn *apud* Bauman, 2000, p.20).

E falar de identidades é ter em mente, conjuntamente, tradição e liquidez, é tratar de opressões e libertações, é olhar para lutas nas quais uns buscam manter as fronteiras enquanto outros pretendem derrubá-las (Bauman, 2005). E, se as identidades já são um campo minado, a situação se complexifica quando falamos de identidades de povos historicamente subalternizados, de direitos à terra a esses grupos em um estado-nação que se fez – e faz – com estruturas da discriminação racial e da concentração fundiária.

Seguindo a *carreira* da emergência do Carmo quilombola, *repuxo* que ter uma associação civil constituída é uma imposição do Decreto 4887/2003 para o momento da titulação do território quilombola (ou seja, na última etapa do processo de reconhecimento). É o art.17, *caput*, que prescreve “a titulação prevista neste decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º *caput*, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade” – *rebordaremos* ainda por

essas cláusulas de difícil pronúncia – e em seu parágrafo único é dito que “as comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas”. Mais um *embaraço* à efetivação dos direitos das comunidades quilombolas.

Vinquem antes sobre associações que, grosso modo, são pessoas jurídicas, um número no Cadastro Nacional de Pessoas Jurídicas (CNPJ). Estamos na *contextura* dos direitos civis, regimentados pelo Código Civil Brasileiro (CC). O art. 44 (I) prevê que associações “são pessoas jurídicas de direito privado”, da mesma forma que são também as ‘organizações religiosas’ (IV) e os ‘partidos políticos’ (V). A criação de associações deve ocorrer segundo o que normatiza o CC/2003, no art. 46 temos o conteúdo mínimo que deve conter em seu estatuto, sob pena de nulidade, são seis quesitos:

- I. A denominação, os fins, a sede, o tempo de duração e o fundo social, quando houver;
- II. O nome e a individualização dos fundadores ou instituidores, e dos diretores;
- III. O modo por que se administra e representa, ativa e passivamente, judicial e extrajudicialmente;
- IV. Se o ato constitutivo é reformável no tocante à administração, e de que modo;
- V. Se os membros respondem ou não, subsidiariamente, pelas obrigações sociais;
- VI. As condições de extinção da pessoa jurídica e o destino de seu patrimônio.

Um adendo, em seu art. 45, *caput*, fica posto que a existência legal começa “com a inscrição do ato constitutivo no respectivo registro” – ou seja, deve ser assinada por um advogado e ainda passar pelo crivo do cartório de registro civil do município, somente assim tem sua ‘certidão de nascimento’. Agora peço que imaginem esses ‘meros’ artigos e quesitos supracitados, postos diante de uma comunidade rural, com baixo nível de escolarização. É o que Miranda (2012, p.280) já tinha apontado sobre essa “longa tradição do funcionamento do Estado brasileiro, a de se calcar num legalismo formalístico caracterizado pela necessidade de documentos com fé pública, em que cabe ao cidadão provar quem é, o que faz e quais suas intenções”. Mais uma vez o quadro da colonialidade de poder, de saber, de normatizar.

Pois é. Estamos diante de mais um obstáculo ao reconhecimento de direitos. Constituir associações e mantê-las em funcionamento regular é um verdadeiro *enrosco*. E, conforme *pontuei* no início desse *patch*, essa deveria ser uma exigência apenas para o momento da emissão do título de propriedade do território quilombola, o que acontece após uma série de outros procedimentos administrativos que duram décadas. No entanto, mais uma vez vem a retórica dos órgãos, na mesma chave que usam a ‘ausência da identidade quilombola’, manejam a ‘ausência de associação’ para justificar a omissão na execução de suas obrigações e protelar o reconhecimento dos direitos que, na verdade, não dependem de um CNPJ. O Estado acaba por tomar o fato de a comunidade não ter uma personalidade jurídica – o que, como vimos, é algo complicado de se obter – como um elemento para fundamentar aquele discurso do ‘não há identidade quilombola’.

Foi o que INCRA fez em seus recursos na ACP e também a FCP fez nos embates diante a duplicação da ferrovia: diziam que no Carmo não havia ‘condições’ para interlocuções, por não existir uma associação. Quando se vincula a interlocução a um número de CNPJ, de fato ela resta dificultada; porém vale *refilar* que foi nessa mesma comunidade sem CNPJ que, bem pouco tempo antes disso, nós – Deborah Stucchi e eu – trabalhamos e elaboramos um laudo antropológico. No caso do *povo da santa*, o discurso usado pelas autarquias era voltado a desqualificar a legitimidade da representação, mas não exatamente porque não havia associação, e sim porque existiam duas e nenhuma delas era representativa daqueles que viviam na vila do Carmo. O que, no limite, também significava dizer que ‘no Carmo não tem associação’, como ouvi de servidores – inclusive antropólogos – do INCRA e da FCP por mais de uma vez.

De fato, o percurso do Carmo como quilombo é marcado por duas associações ilegítimas quanto à representatividade da comunidade. Porém isso, vale *realçar*; isso não deveria ser usado ‘contra’ o grupo para privar-lhes de direitos. A primeira associação é a Associação dos Remanescentes do Quilombo do Carmo, aquela criada em 1999, que realizou as ocupações das terras no entorno da vila, a partir das quais o Quilombo do Carmo ‘apareceu’ num contexto de conflitos fundiários. Seus líderes foram denunciados, alguns presos, por loteamento ilegal e uma série de outras contravenções; embora fossem *aparentados*, eram *de longe e de fora* e não tinham apoio do povo do Carmo – aquele que vive no *miolinho das terras da santa*. Em acréscimo, essa primeira associação também reunia pessoas que não tinham vínculos de parentesco com a comunidade.

Já a segunda associação é uma dissidência da primeira, foi criada em 2005 por outro autoproclamado líder que, dessa vez, sequer tinha vínculos com a comunidade. Por algum motivo, era membro da primeira associação e, após a prisão dos primeiros autodenominados representantes, resolver criar outra e se autodenominar liderança. Alguns daqueles membros associados inicialmente também se filiaram a essa que, tal como a outra, não tinha apoio nem participação do povo da vila do Carmo.

Na época da elaboração do laudo antropológico tínhamos conhecimento desse quadro, alguns dos membros aparentados que faziam parte das duas outras associações participaram também dos trabalhos periciais, mas nosso foco era a vila do Carmo e as pessoas que nela viviam. Naquela ocasião, ambas as associações existiam no papel, mas não mantinham as atividades mínimas que a lei determina. Ou seja, estavam vigentes, porém irregulares. Agora, em 2012, diante daquele contexto de deslegitimação da identidade, a duplicação da ferrovia, o assédio de interesses políticos e econômicos, o descaso das instituições, foi quando efetivamente o termo quilombo se

popularizou dentre o povo da vila e, enquanto enfrentavam conflitos com INCRA, ALL, FCP, se fortaleciam como quilombolas.

Todavia, para a burocracia ainda não bastava o autorreconhecimento, era preciso que o fizessem como pessoa jurídica, que apresentassem um número de CNPJ. *Nessa linha*, cada vez era mais exigido que a comunidade se organizasse em forma de algo que a colocasse formalmente no cenário das comunidades quilombolas. Porém, se depararam com um trabalho bastante complexo e altamente burocrático: papéis, carimbos, cartórios, atas, registros; uma linguagem que contradizia suas formas tradicionais de organização. *“é difícil criar um quilombo”*, definiu dona Laura, de forma bastante significativa e antagônica considerando que a comunidade era quilombola mas, ao mesmo tempo, não era.

Então, em 02 de fevereiro de 2012 – dia de Nossa Senhora das Brotas e de garoa, *“como sempre é, porque Nossa Senhora das Brotas é dona das águas”* – decidiram criar uma associação quilombola e eu, em mais uma das minhas identidades em campo, assumi a de ‘assessora’ e fui encarregada de levar adiante a formação dessa pessoa jurídica, juntamente com o grupo que mais estava mobilizado na ocasião, conforme também organizávamos os enfrentamentos à duplicação da ferrovia.

A princípio, foi considerado retomar uma das duas associações já existentes. Mas a opção foi logo brecada pois queriam *“começar do zero”*, *“fazer tudo certinho”*. Isso, contudo, não impediu a participação daqueles que eram associados às outras associações. Ao *avesso*, a construção da nova associação se deu em conjunto com os presidentes e diretores das anteriores, e os associados migram todos para a única que seria criada. A seguir, excertos de uma reunião sobre esse assunto:

L: porque a gente não continua a nossa, que já existe mesmo, é só arrumar.

C: não, porque a gente conversou muito e quer unir tudo e ficar com uma só.

B: a gente podia fazer associação nova sem vocês nem saberem, mas a gente preferiu chamar vocês aqui.

D: porque os interesses são os mesmos, é verdade, eu concordo porque tendo o pessoal da vila tudo fica mais forte.

S: sou a favor de unir, eles tão vindo com tudo, condomínio, linha de trem, e lá no condomínio tem político, tem um deputado que tem casa lá e ele falou que não ia sair quilombo aqui.

L: tem é que por deus em primeiro lugar. Se fosse a mesma associação, se fosse outra, tem que estar todo mundo junto, isso sim, lá de fora e daqui de dentro.

B: vamos formar uma nova, transparente, limpa. E a gente chamou vocês pra isso, pra não fazer nada sem vocês porque vocês também são herdeiros. É deus que dá poder, que dá força, e deu força pra gente se reunir agora.

C: todo mundo junto é o caminho mais certo.

E assim seguiam as conversações, a princípio com um grupo menor, pela criação de uma nova associação, ou melhor, seria a criação da primeira associação quilombola da comunidade do Carmo (dado que as outras não eram representativas). Isso tudo acontecia em meio às pressões da ALL e da FCP pela consulta pública para liberar – de vez – a duplicação da ferrovia.

Então, em uma grande reunião ocorrida no dia 11 de março de 2012, na sede da Banda Santa Terezinha (*porque lá cabe mais gente do que no salão da capela*) a associação foi anunciada: a ser construída coletivamente para ser oficialmente fundada depois da Páscoa, pois estávamos na quaresma e “*na quaresma não é bom começar nada, na quaresma a gente tem é que ficar de resguardo e de oração*”. Trago transcrições do caderno de campo daquele dia e dos precedentes e, e ato contínuo, a ata daquela assembleia.

10/03/2012. reunião sobre ALL, linha do trem, 15 pessoas. Mais cedo, mesmo dia, venda de pastel e bazar pra festa de Nossa Senhora do Carmo. Dona Tereza no bazar: diz que toda segunda [feira] fazer pai nosso pra Santa Matilde pra questão das terras. [depois perguntar porque essa santa?] mãe dela veio pedir um terço – veio no sonho. (...) Reunião no salão [da capela]. C. A associação vai chamar de Nossa Senhora do Carmo. Associação do Quilombo de Nossa Senhora do Carmo. Quilombo da santa. (...) “Ela [a santa] vai ajudar, porque a terra é dela, ela orienta”. (...) B: vamos marcar pra amanhã isso (visita e fotos de rachadura das casas perto da linha do trem). (...) Oração para encerramento.

*12/03/2012. reunião associação, sede da banda, 55 pessoas – chega mais durante. Oração para começar. (...) v: “grupo tá unido e decidido”. C: escrever nossas regras, nosso estatuto para fazer nosso quilombo. Parte por parte, todo mundo junto nascendo uma coisa que é nossa, **que é o quilombo da santa**. (...) M: já vamos formar uma comissão pra ir pro INCRA com a Rebeca essa semana. Contam da reunião anterior, no MPF. D: agora a gente sabe o que está fazendo. V: e vamos contar a história nossa agora. (...) C: então vamos formar o estatuto. (...) V lê a ata. Deliberação. Aprovam. Fundar nova associação, com novo CNPJ, encerrar os antigos [CNPJs]. Unanimidade. Encaminhamentos: Falar com INCRA sobre terras. Falar com MPF sobre linha do trem. Nessa semana, decidir a equipe que irá no INCRA em SP e na Procuradoria em Sorocaba. Rebeca vai levar. Para 22 de abril será apresentada a prévia do estatuto que será construído por toda a comunidade de dentro e de fora. O logo da associação é aprovado por todos (...).*

Bairro do Carmo, 11 de março de 2012.

xxxx e yyyy se comprometeram diante de todos a protocolar pedido de cancelamento das associações. Sem comprometeram a apresentar documentos do cancelamento na próxima reunião que será no dia 22 de abril as 10 horas da manhã. A associação que vai nascer é desvinculada das associações que já existiram e que estão já registradas. **Foi definido que haverá nova associação que terá representatividade, legitimidade para responder pelo Quilombo do Carmo frente aos órgãos e instituições do governo.** Na reunião do dia 22 de abril será apresentada uma prévia do novo estatuto que será construído coletivamente com a participação de todos os parentes que quiserem participar e de toda a comunidade. (grifos meus)..

O dia 11 de março de 2012 foi, portanto, um grande dia. Dia de união da comunidade – dos de dentro e dos de fora – em prol do objetivo comum: lutar pelos direitos quilombolas, “*por Nossa Senhora do Carmo nós vamos lutar e nós vamos vencer*”. Nas palavras de Cida Borba (in memoriam), na reunião do dia anterior: “*A associação vai chamar de Nossa Senhora do Carmo. Associação do Quilombo de Nossa Senhora do Carmo. Fica bonito né. Quilombo da santa. (...) Ela [a santa] vai ajudar, porque a terra é dela, ela orienta*”. Um dia de luta.

Dia 12 de março de 2012, dia seguinte, dia de luto. O altar amanheceu vazio. A porta lateral da capela arrombada. Nossa Senhora do Carmo foi levada. Naquela segunda feira, enquanto eu levava alguns membros da comunidade à delegacia para registrar a ocorrência, outros carros levavam os mais velhos para atendimento médico. Dona Tereza foi uma delas, saindo da delegacia fui ao hospital, onde estava em observação devido a subida brusca da pressão. Aquela semana foi difícil: buscas pela santa, de dia e de noite, por toda a região, pelo mato, pelas estradas, colando cartazes, compartilhando nas redes sociais, recebendo a imprensa e a polícia.

Foi assunto de polícia, e de polícia federal porque a santa era um patrimônio nacional, conforme aquela certidão da FCP, e estava localizada num quilombo. A polícia civil de São Roque também atuou ativamente, a polícia militar passou a fazer rondas na comunidade e se fazer presente em dias de reunião da associação. Todos os cuidados foram redobrados porque o furto da santa foi entendido como um ‘aviso’ dos grandes interesses contrários à luta quilombola do Carmo, uma tentativa de desagregar o grupo que começava a se mobilizar. Nessa questão, me expus e atuei ativamente, de certa forma como porta-voz, sobretudo porque as lideranças – e a comunidade em geral – ficaram, de fato, amedrontadas, além do obvio trauma da perda da *santa-mãe*.

Em respeito ao luto e à luta da comunidade, nunca escrevi sobre o assunto, embora sejam fartos os meus materiais. O furto de Nossa Senhora do Carmo não é o tema da pesquisa e nem poderia ser, pois ainda hoje é um assunto delicado de ser abordado. Um tabu. Escrevo sobre isso agora – e às vésperas do depósito da tese – por ser um acontecido relevante do momento de análise de minha etnografia, e o faço superficialmente pelos mesmos motivos. O material que apresento é apenas o que foi de minha autoria, que eu mesma publiquei à época e que repercutiu na imprensa. Em minhas redes sociais postei naquela noite de 12 de março de 2012:

IMAGEM DE NOSSA SENHORA DO CARMO ROUBADA!

Nesse exato momento a comunidade do Carmo começa a se organizar para lutar por seus direitos enquanto comunidade remanescente de quilombo. como um 'recado', nessa madrugada a capela foi arrombada e a Santa foi furtada, justamente para desestabilizar uma luta que está começando. A origem da comunidade, bem como sua manutenção, é atribuída a Nossa Senhora do Carmo, de modo que o roubo não foi a toa. Para além disso, essa imagem é do século XVIII. Por favor, compartilhem. Essa imagem é a origem, a base e a estrutura da

Comunidade do Carmo, quilombo localizado em São Roque, SP. A imagem foi roubada de dentro da capela nesta madrugada. POR FAVOR, AMPLA DIVULGAÇÃO. - A ocorrência já foi registrada na Polícia Civil e será encaminhada à Polícia Federal. Os órgãos respectivos estão gradativamente sendo acionados. POR FAVOR, QUALQUER NOTÍCIA, PISTA ENTRAR EM CONTATO. PEDIMOS DIVULGAÇÃO POR TODAS AS REDES; Rebeca.

E-mail que enviei a veículos de imprensa, em 13/03/2012:

Imagem de Nossa Senhora do Carmo do século XVIII é furtada no Quilombo do Carmo, em São Roque, SP. A capela foi arrombada e a única imagem roubada foi a da Padroeira da Comunidade, que representa mais do que uma imagem, mas a origem do grupo, a base da comunidade, a estrutura. Estima-se que não figura simples furto de imagens, e sim um 'aviso' a comunidade que nesse momento inicia a organização política para reconhecimento de seus direitos enquanto comunidade remanescente de quilombo. uma vez que figura crime contra o patrimônio nacional, pois está tombado pelo IPHAN, todos os órgãos competentes já foram notificados, a comunidade conta com o acompanhamento do Ministério Público Federal e as polícias civil e federal iniciam as investigações. imagem em anexo. À disposição para maiores esclarecimentos, pedimos ampla divulgação. Att, Rebeca Campos Ferreira

E-mail que enviei às instituições, em 14/03/2012:

Prezados, de acordo com o Decreto-lei nº 25, de 30/11/1937: “Art. 16 – No caso de extravio ou furto de qualquer objeto tombado, o respectivo proprietário deverá dar conhecimento do Fato ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, dentro do prazo de cinco dias, sob pena de multa de dez por cento sobre o valor da coisa; escrevo-lhes para informar o furto da imagem de Nossa Senhora do Carmo, que ficava no Quilombo do Carmo, em São Roque, SP, na madrugada de 13 de março. o Quilombo é tombado pelo IPHAN e reconhecido pela Fundação Palmares, tem o laudo de reconhecimento emitido pelo MPF, que hoje acompanha o processo de reconhecimento. a ocorrência já foi registrada na delegacia local pela própria comunidade. uma questão importante a ser colocada é que somente Nossa Senhora do Carmo foi levada. outras imagens não, nem o cofre. Nesse exato momento a comunidade do Carmo começa a se organizar pra lutar por seus direitos enquanto comunidades remanescentes de quilombo, e as ameaças não cessam. o furto da Santa foi assim também compreendido, uma vez que ela representa a origem, a base e a estrutura da Comunidade, que está apreensiva e amedrontada. contamos com a colaboração, à disposição para maiores esclarecimentos. Rebeca Campos Ferreira

Mais e-mails, destinados a diversos canais, em 15 e 16/03/2012:

Prezados editores, meu nome é Rebeca Campos Ferreira, sou antropóloga da USP, Universidade de São Paulo, e atuo na Comunidade do Quilombo do Carmo há 5 anos. escrevo-lhes para comunicar o crime ocorrido na madrugada do dia 13 de março na própria comunidade. é importante que o caso ganhe ampla divulgação e contamos com a competência destes veículos de comunicação. a imagem de Nossa Senhora do Carmo, do século XVIII, foi furtada de dentro da capela, esta que foi arrombada em sua porta lateral. o crime foi descoberto hoje às 18 horas. tal crime deixa mistérios no ar, pois a única imagem roubada foi a de Nossa Senhora do Carmo (foto anexo), e nada mais foi levado. nesse exato momento a comunidade começa a se organizar e a lutar por seus direitos enquanto

comunidade remanescente de quilombo. Nossa Senhora do Carmo figura a origem, a base, a estrutura da comunidade enquanto grupo, de modo que especula-se não ser um 'simples' furto de imagem, e sim um 'recado'. as autoridades locais já foram acionadas e o crime deve ser apurado pela polícia federal. o ministério publico federal que acompanha o reconhecimento do quilombo será acionado pela manhã, bem como os demais órgãos competentes: IPHAN, CONDEPHAT, Fundação palmares, Incra, Itesp. a imagem já passa a constar no banco de imagens procuradas em território nacional e internacional. pedimos que os senhores divulguem a informação. eu, Rebeca, estou a disposição para maiores esclarecimentos por este e-mail contamos com as respectivas colaborações. Cordialmente, Rebeca Campos Ferreira

Bom dia, Mônica, segue um resumo:

Imagem de Nossa Senhora do Carmo do século XVIII é furtada no Quilombo do Carmo, em São Roque, SP. A capela foi arrombada e a única imagem roubada foi a da Padroeira da Comunidade, que representa mais do que uma imagem, mas a origem do grupo, a base da comunidade, a estrutura. Estima-se que não figura simples furto de imagens, e sim um 'aviso' a comunidade que nesse momento inicia a organização política para reconhecimento de seus direitos enquanto comunidade remanescente de quilombo. uma vez que figura crime contra o patrimônio nacional, pois está tombado, todos os órgãos competentes já foram notificados, a comunidade conta com o acompanhamento do Ministério Público Federal. com relação ao tombamento, está publicado no Diário Oficial de 28/08/2000, no qual o Ministério da Cultura reconhece como Patrimônio Cultural Brasileiro a Comunidade Remanescente do Quilombo do Carmo. daí a atribuição desta instituição em acionar a Polícia Federal (segundo a superintendência do IPHAN).

Imagem da Santa em anexo, também um artigo meu que retoma um pouquinho da história de lá, e outro escrito com a antropóloga do MPF, Deborah Stucchi, com quem trabalhei e elaboramos o laudo de reconhecimento da comunidade, por solicitação da 6a. Câmara, em 2009.

Os links dos artigos:

http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/i_enadir_2009/gts/papers/GT6/GT6%20Deborah%20Stucchi.pdf

<http://www.olharessociais.com.br/wp-content/uploads>

[Sujeito de Fe Sujeito de Direito Uma Reflexão Sobre Dilemas Identitários no Quilombo do Carmo.pdf](#)

Em suma, a Santa representa muito mais que uma imagem, mas instrumento de coesão do grupo enquanto tal, num contexto de violência e de perda territorial de 99,72% em um século. Como o título de um dos meus capítulos: "unidos em torno da fé na terra da Santa". o que torna esse furto mais estranho ainda. muito obrigada e fico à disposição. Cordialmente, Rebeca Campos Ferreira

Foram diversas as matérias publicadas, as investigações realizadas, as rezas rezadas, as anotações no caderno de campo, as ocasiões que vivi relacionadas ao acontecido. Aqueles áudios e atas de reuniões pretéritas – com INCRA, MPF, FCP, ALL, etc – e das reuniões que ainda estariam por vir deixaram de ser materiais de pesquisa e se tornaram elementos de prova. Gravações, fotos, áudios, transcrições, publicações, livros ata, todos como elementos de investigação policial, foram para os autos e os inquéritos. Mantive contato próximo com os investigadores ainda por todo aquele

ano de 2012, passando a eles o conteúdo gravado de todas as reuniões da associação que aconteceram após o furto. São dezenas de ligações telefônicas, de e-mails trocados, de idas à delegacia, sozinha ou acompanhando algum membro da comunidade.

Um dilema digno de nota é que não havia nenhuma foto de Nossa Senhora do Carmo sem o manto para circular e, como vimos, a imagem da santa-mãe é distinta das representações tradicionais de Nossa Senhora do Carmo. E o manto, junto do broche de ouro que o prendia à imagem, foram encontrados dois dias depois do furto. Ou seja, a santa-mãe, onde quer que estivesse, estava sem as vestes e poderia não ser reconhecida. Tive então de confessar uma transgressão, crime que cometi anos antes, tendo por álibi uma das netas de Dona Tereza que afastou o manto da imagem enquanto eu a fotografava. Na ocasião do delito, inclusive, Jenifer e eu brincamos que Nossa Senhora do Carmo não havia aprovado nossa conduta e que demonstrou isso na foto: saiu enfurecida, bem diferente das fotos que tiramos dela em suas festas, por exemplo, quando ela mostrava-se feliz e com as bochechas mais rosadas. No fim das contas, essa era a única fotografia daquela Nossa Senhora do Carmo sem o manto e foi a imagem que teve circulação e repercussão.



Se o furto de Nossa Senhora do Carmo foi uma tentativa de desmobilização, o tiro foi no pé. Seguiram em luto e em luta por Nossa Senhora do Carmo, compreendendo que se ela foi, foi um bem maior. Trago mais alguns pontuais excertos do caderno de campo:

24/03/2013. Seguir. A gente tem que seguir. Pedir que Nossa Senhora do Carmo ajude a gente. Para ela nada é impossível. A gente tem que seguir. (...) estamos muito tristes, mas a gente é o pilar, ela [Nossa Senhora do Carmo] não quer isso, ela quer a gente unido e continuar o caminho. (...) A santa foi embora pra não ir ninguém da gente.

31/03/2012: ela volta quando ela quiser. Ela que decide as coisas. (...) ela está agindo; (...) tem um porque; ela vai voltar (...) vazio da capela. Vazio na gente.

15/04/2012: responsabilidade muito grande nossa porque a associação leva o nome de Nossa Senhora do Carmo. Tem que ter respeito maior. (...) Se manchar a associação está manchando Nossa Senhora do Carmo. (...) E ela foi pra salvar a gente, então a gente vai continuar no nome dela.

Agora sigo as *costuras* pela constituição da associação quilombola, que aconteceu nessas circunstâncias de dor e trauma para a comunidade. A primeira *agulhada* a ser dada era a elaborar um estatuto social.

Estatuto social é um documento que tem a mesma finalidade de um contrato social, servindo às associações, cooperativas e entidades que não tenham fins lucrativos. É a ‘certidão de nascimento’ dessas pessoas, portadoras de personalidade jurídica. Não diferente do restante do *enredo* do processo de reconhecimento, é *enovelado* e cheio de *nós*, embora se encontre aos montes os modelos de estatuto com uma rápida busca na internet. O *debuxo* aqui vai mais além, estamos diante de mais uma (dentre tantas) questões que se desdobram no cotidiano das comunidades quando assumem a identidade quilombola: aqueles “conjunto de fenômenos objetivos e subjetivos implicados na adoção daqueles rótulos étnicos, suas condicionantes e efeitos” (Arruti, 2006, p.32).

Pois bem, esse estatuto social deveria ser escrito, com o devido detalhamento de uma série de termos até então alienígenas: qual seria a natureza e os fins da associação? Quem seriam os associados, quais seus direitos e quais seus deveres? Qual seria a estrutura organizativa da associação e como se daria seu funcionamento? E a eleição, como seria? Quais as fontes de recursos, qual o patrimônio social? E, de forma ainda mais exata, quem eram os quilombolas? E agora, como definir e por isso tudo no papel?

Então a elaboração do estatuto principiou, de forma participativa. Os trabalhos começaram com uma leitura coletiva do art. 68 do ADCT/CF-88, passamos ao Decreto 4887/2003 e chegamos ao Código Civil, para compreensão do que é que estávamos concebendo. Não tínhamos pressa em

findar o estatuto – nem poderíamos ter diante de tantas exigências burocráticas – a única condição era que todos os elementos dele fossem comunitariamente construídos, debatidos e aprovados. “*não adianta ter pressa, porque com pressa não vai*”, diziam. E como exigência mínima a constar num estatuto posta pelo Código Civil, no art. 54, tínhamos que consolidar um documento com os itens:

- I. Denominação, fins e sede da associação;
- II. Requisitos para admissão, demissão e exclusão dos associados;
- III. Direitos e deveres dos associados;
- IV. Fontes de recursos para sua manutenção;
- V. Modo de constituição e de funcionamento dos órgãos deliberativos;
- VI. Condições para alterações de disposições estatutárias e para dissolução;
- VII. A forma de gestão administrativa e de aprovação das contas.

Estabelecemos um cronograma composto por reuniões semanais, estipuladas de modo preciso e coletivo para não coincidir com as atividades religiosas, não concorrer com os jogos de futebol, iniciar e findar num horário adequado ao deslocamento daqueles que não residiam na vila. Todo sábado, às 15 horas, reunião para tratar do conteúdo do estatuto. Eu anotava tudo que conseguia e gravava; depois lia, ouvia e transformava o que havia sido discutido em artigos, parágrafos, incisos. O conteúdo escrito que era por mim elaborado e formatado era posto para apreciação em novo debate coletivo, nas assembleias que aconteciam todos os domingos, às 10 horas; nessas ocasiões que eram votados e então tomavam forma final, apta a constar no documento.

Assim vivemos os finais de semana no *miolinho das terras da santa* até setembro de 2012, quando o estatuto chegou a sua versão decisiva. E com ampla participação do povo *de dentro* e *de fora* nas ‘atividades da associação’ – embora ainda não constituída, já era assim referida desde 12 de março de 2012, quando foi publicamente anunciada. Guardadas as devidas suspensões e reagendamentos quando não havia possibilidade de compatibilização com algum eventual evento religioso, esses meses foram, seguramente, os momentos da etnogênese da comunidade quilombola do Carmo, tanto pela elaboração do estatuto e criação da associação quanto pelas outras batalhas árduas que o grupo enfrentava, aquelas relacionadas à duplicação da ferrovia.

Conforme *forrei*, o estatuto se fez de modo coletivo, as reuniões e assembleias agregaram não apenas aqueles que inicialmente estavam engajados, mas outros tantos, inclusive os mais idosos e especialmente os adolescentes. O conteúdo a ser debatido era sempre decidido na semana anterior, de modo que ficava como ‘lição de casa’ pensar sobre o assunto. A minha ‘tarefa de casa’ era, além de formatar em normas o que era deliberado, buscar materiais que nos servissem de inspiração: eu recorria a conteúdos de estatutos de outros quilombos, protocolos comunitários, matérias e acontecimentos relevantes, legislação relacionada.

No dia, formávamos uma roda e batíamos papo, estimulados pela temática principal, a partir da qual iam *despontando* outras questões importantes e caras à comunidade. Mas essas conversas não eram apenas sobre leis e direitos, eram sobre o futuro como quilombola, sobre o passado escravizado, sobre as histórias de outrora, sobre o presente e também sobre fatos cotidianos – e religiosos. Essas reuniões geraram um material riquíssimo. Foi absolutamente desafiador para mim reduzir tantos anseios, receios e esperanças coloridas em frias palavras normatizadas e sem cor. Entre uma e outra reunião do estatuto, conversas no pátio da capela ou ações de casa em casa para esclarecimentos. E mais tantos elementos a *plissar e costurar*.

E assim ocorreu a elaboração do documento que consolidou-se em um Estatuto Social longo, composto por 76 artigos, em seis capítulos, seguindo o modelo padrão, mas *costurado* às singularidades locais. A programação de discussão sobre o estatuto seguiu exatamente pelos conteúdos postos como obrigatórios no código civil, inclusive na ordem de seus incisos que, *em remendo*, devo *pontilhar*: I. Denominação, fins e sede da associação; II. Requisitos para admissão, demissão e exclusão dos associados; III. Direitos e deveres dos associados; IV. Fontes de recursos para sua manutenção; V. Modo de constituição e de funcionamento dos órgãos deliberativos; VI. Condições para alterações de disposições estatutárias e para dissolução; VII. A forma de gestão administrativa e de aprovação das contas.

Está em anexo nessa *colcha-tese*, na íntegra, e agora *corto* uns *talhos* dele para *feltrar* as próximas reflexões. E executo o *recorte* seguindo as *malhas* da etnografia, ou seja, sigo a ordenação da discussão tal como ocorreu nas reuniões e assembleias do *povo da santa* naquela ocasião, registradas em tantas folhas de um dentre tantos cadernos de campo que apoiam o meu percurso.

O primeiro item a ser definido em qualquer estatuto ou contrato social é o nome da associação, os fins aos quais vai servir, sua natureza e onde será sua sede. Com o povo do Carmo essas definições não careceram de muitos debates. O nome da associação que nascia ali *no miolinho das terras da santa* já nos serve de *trama, teia e efeito*: Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Nossa Senhora do Carmo. Sua sede, na capela de Nossa Senhora do Carmo: Rua Nossa Senhora do Carmo, número 447, Bairro do Carmo, São Roque-SP. Quanto aos objetivos da associação, a lista foi grande e os anseios se materializaram nos arts. 6º e 7º do estatuto. O objetivo geral, posto no art. 6º é:

Defender os direitos e interesses da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo, buscando os meios necessários para que seus integrantes consolidem informações e mecanismos para eficácia de direitos fundamentais, com vistas a potencializar a sua capacidade de exigir a aplicabilidade do Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988,

garantindo sua permanência no território de forma sustentável e respeitada a legislação vigente;

Os objetivos permanentes são 16, alguns bastante semelhantes entre si mas, conforme *realcei*, estão contidos todos os elementos que surgiram nas rodas de debate e de acordo com os anseios da comunidade. Eles vem no art. 7º e são:

- a) Dar andamento ao processo de reconhecimento e titulação do Quilombo do Carmo nos termos do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal do Brasil de 1988;
- b) Lutar pela titulação de suas terras e acompanhar a tramitação dos processos;
- c) Administrar as terras de propriedade da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo;
- d) Representar os interesses da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo;
- e) Incentivar o desenvolvimento da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo quanto aos aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais;
- f) Estimular o manejo sustentado do território quilombola para garantir a sua sustentabilidade econômica, social, ecológica, política e cultural;
- g) Apoiar a comunidade quilombola a fim de que conheçam, integralmente, os direitos que lhes são assegurados por lei;
- h) Apresentar e defender as reivindicações dos associados e da comunidade frente as autoridades municipais, estaduais e federais;
- i) Apoiar os associados e a comunidade quilombola no desenvolvimento de seus trabalhos;
- j) Promover, aprovar e gerenciar convênios com Universidades, Institutos de Pesquisa e Organizações não governamentais para a elaboração de estudos de interesse da associação e da comunidade quilombola;
- k) Divulgar a luta dos quilombolas para a opinião pública;
- l) Lutar contra todas as formas de preconceito e discriminação racial;
- m) Propor ações judiciais, quando for necessário, em defesa de seus associados;
- n) Valorizar, promover, estimular e divulgar as tradições, a cultura e a religiosidade afro-brasileira da comunidade quilombola;
- o) Estimular e promover ações voltadas para eliminar as desigualdades de direitos;
- p) Outros objetivos que não conflitem com o presente Estatuto e que sejam voltados ao bem-estar da Comunidade Remanescente de Quilombo do Carmo;

As reuniões destinadas a deliberar sobre o segundo e o terceiro tema geraram complexa discussão, foram longas e até mesmo foram realizados encontros extras. Diz respeito aos requisitos para admissão, demissão, exclusão de associados e aos direitos e deveres dos associados. A questão maior que perpassa essas definições é: quem são os associados? Os quilombolas, ok. Mas quem são os quilombolas? Não havia consenso. Ou melhor, não havia definição capaz de dar conta da multiplicidade de modos de ser, viver e estar no mundo do *povo da santa*. Fizemos rodas de

conversa, voltamos inúmeras vezes ao laudo antropológico, refizemos aqueles gráficos de parentesco e muito falamos sobre eles. *Mas e fulano? E ciclano?* Surgiam os questionamentos.

Sem *traços certos*, “pulamos” para o quarto item, mais simples de abordar e de decidir. Dizia respeito às fontes de recurso para manutenção da associação e seu patrimônio social. Deliberou-se que os recursos seriam oriundos de pagamentos mensais/anuais dos associados, podendo receber doações, subvenções, legados, tanto de pessoas físicas quanto de pessoas jurídicas, bem como destinadas pelo poder público; firmou-se que nenhum membro receberia remuneração e que todo e qualquer recurso seria integralmente aplicado no desenvolvimento dos objetivos da associação, aqueles *tricotados* há pouco nos artigos 6º e 7º do estatuto. Nesse *prumo*, seguimos pelas decisões quanto às prestações de contas, exercício fiscal e encerramos o assunto.

O quinto item também era melindroso: modo de constituição e de funcionamento dos órgãos deliberativos. A base organizacional padrão de associações civis se compõe por uma assembleia geral – da qual participam todos os associados – mais uma diretoria e um conselho fiscal. Novamente, assunto que *deu pano pra manga*: é preciso ter presidente, vice-presidente, secretários, conselheiros, fiscais, tesoureiros. Um ambiente de organização estranho, o que se justifica pelo fato de que essa forma de distribuição de papéis contrasta com os modos tradicionais pelos quais a comunidade se entende e se organiza. E esse arranjo esquisito se tornava ainda mais suspeito quando era lembrada a situação das associações anteriores: compostas por ‘representantes’ que não os representavam. Era notável a apreensão geral diante aquela embrionária associação, para que ela não seguisse o caminho das suas antecessoras, o medo de que ela não tivesse participação da comunidade, que ela acabasse sendo gerida por um pequeno grupo.

Como dar conta dessas inquietudes mantendo-nos dentro da ‘caixinha’ que a norma coloca? Se, para o *povo da santa*, definir quem eram os associados foi o grande impasse; redigir o capítulo que versava sobre a estrutura, competências e funcionamento da associação foi o meu dilema mor. Não encontrei na minha memória e nem em meus cadernos de campo de onde foi que encontrei a inspiração para *desatar os nós* dessa ocasião. Mas o que *caiu como uma luva* foi manter a base mínima organizacional estipulada pela lei e – como na *costura de retalhos* – agregar a ela uma *tira* a mais, dando-lhe flexibilidade. Ficaram, portanto, no art.16, como órgãos da associação: diretoria executiva, assessoria e assembleia geral, três instâncias participativas e deliberativas.

A assembleia geral é norma-padrão, mas aqui ela ganhou particularidades, tanto em suas competências quanto na periodicidade de sua ocorrência. Segundo as diretrizes legais, as assembleias de associações se reúnem em caráter obrigatório uma vez a cada semestre; mas essa perspectiva de que a comunidade se reuniria apenas duas vezes por ano foi logo rechaçada. Na

associação do Carmo, as assembleias gerais ordinárias são bimestrais, de modo que atuam ativamente e corroboram nas decisões dos membros da diretoria e assessoria, estes que estão à frente das questões mais rotineiras da gestão. Ficou assim redigido no art. 40: “A Assembleia Geral é o poder soberano da ACRQNSC, órgão máximo de deliberação e de formulação de políticas da ACRQNSC, cabendo-lhe a orientação geral destas”, e no art. 42 são postas suas 12 competências privativas:

- a. Eleger e destituir a Diretoria Executiva e a Assessoria;
- b. Referendar os integrantes da Assessoria indicados pela Diretoria Executiva;
- c. Decidir sobre reformas do Estatuto, através de Assembleia Geral especialmente convocada para esse fim;
- d. Decidir sobre a extinção da **ACRQNSC**, através de Assembleia Geral especialmente convocada para esse fim;
- e. Apreciar recursos das decisões tomadas pela Diretoria Executiva e Assessoria Executiva;
- f. Aprovar parecer, elaborado pela Diretoria Executiva e Assessoria, sobre os relatórios das atividades, financeiros e contábeis, o balanço geral e prestação de contas, e operações patrimoniais realizadas;
- g. Aprovar a política institucional da **ACRQNSC**, bem como os programas e projetos, elaborados pela Assessoria e Diretoria Executiva;
- h. Referendar os atos de admissão de novos associados;
- i. Apreciar recurso de associados em processo de exclusão;
- j. Deliberar sobre todos os assuntos de interesse da **ACRQNSC** desde que constantes dos respectivos editais de convocação;
- k. Aprovar pareceres sobre os relatórios das atividades, financeiros e contábeis, o balanço geral e prestação de contas, e operações patrimoniais realizadas;
- l. Aprovar a entrada de novos associados.

Em síntese, pela assembleia geral passam praticamente todos os atos administrativos da associação e somente a assembleia pode tomar determinadas decisões, tais como eleger e destituir a Diretoria e a Assessoria, referendar os atos de admissão de novos associados, aprovar relatórios das atividades, financeiros e contábeis, o balanço geral e prestação de contas, operações patrimoniais realizadas; dentre outros encargos. Em geral, vale a regra da maioria simples, mas para casos de maior relevância – como destituição de membros e alterações estatutárias – é necessária a concordância de dois terços dos associados. São esses alguns (dentre vários) artifícios operados por mim dentro do mecanismo engessado da norma, que nos permitiram adequar o padrão associativo às especificidades do povo do Carmo e aos seus anseios, exemplificados pelas falas a seguir:

*B: a gente tem que ter uma associação diferente, que todo mundo participe.
C: não é só diretoria não, tem que ter todo mundo, se não não vai pra frente.
B: cada um vai participar de tudo, das decisões, tem que ser transparente e quanto mais gente melhor.*

Outro recurso utilizado que, igualmente, permitiu que as normas do código civil conversasse com as normas do *povo da santa*, foi a criação da instância das assessorias, sem mexer na conformação das diretorias executivas, conforme determina a legislação. Com isso, foi possível repartir as funções, compartilhar as competências e partilhar as responsabilidades – aqui o *ponto certo* que ficou registrado no art. 17 “A **ACRQNSC** será dirigida por uma Diretoria Executiva e por uma Assessoria”. Assim foi pensada a diretoria executiva segundo as diretrizes padrão: são sete membros a ocupar os cargos de Presidente, Vice-Presidente, Primeiro Tesoureiro, Segundo Tesoureiro, Primeiro Secretário, Segundo Secretário e Terceiro Secretário. E a assessoria segundo as diretrizes do povo do Carmo: são oito membros a ocupar os cargos de Assessor de Programas Comunitários; Assessor de Secretaria; Assessor Fiscal; Assessor de Patrimônio e Preservação; Assessor de Cultura; Assessor Administrativo; Assessor de Articulação e Comunicação; Assessor Financeiro.

Esses postos e as tarefas que lhes competem foram elaborados de acordo com o que era colocado nas reuniões, ambas as instâncias cumprem mandato de três anos, são eleitas pela assembleia geral e podem se reeleger com igual configuração de ocupantes por cargo apenas uma vez consecutivamente. A reeleição foi objeto de ênfase, de modo a assegurar a alternância e também a periodicidade do pleito, que ficou decidida a cada três anos para evitar que coincidissem com as eleições municipais, o que inevitavelmente ocorreria naquele ano de 2012, mas assim ficam impossibilitadas ocasiões no futuro, evitando influências políticas na associação. Nas palavras das lideranças: “*a gente pode andar sozinho sem politicagem*”; “*não vão mais usar a gente como palanque*”.

E mais, de modo a tornar certa e infalível a integração entre membros da diretoria e da assessoria, deixamos regimentado no parágrafo único do art.17 que “A Diretoria Executiva e a Assessoria se reunirão uma vez por mês, ao terceiro domingo do mês corrente. Tal reunião será aberta a todos os associados”; no art. 20 que “A Diretoria Executiva se reunirá uma (01) vez por mês com a Assessoria para apreciação das atividades de ambos os órgãos. Estas serão presididas por qualquer um dos secretários da Diretoria Executiva, e serão abertas à participação, com direito à voz, de qualquer membro associado quite com suas responsabilidades”. E, aumentando a segurança e reduzindo riscos de decisões monocráticas, ficam previstas assembleias gerais de caráter ordinário e obrigatório bimestralmente e extraordinárias sempre que demandadas pelos membros.

No que diz respeito ao processo eleitoral, ficou decidido que as eleições serão conduzidas por uma comissão criada para essa finalidade e composta por cinco associados voluntários, referendados em assembleia geral. Caberá à comissão eleitoral a definição do cronograma, dos

critérios para a realização das campanhas, a organização, a divulgação, a condução, a apuração dos votos e divulgação do resultado final do processo eleitoral, dispondo suas decisões em um Regimento Eleitoral. E no que concerne à contabilidade, a prestação de contas seria semestral e para avaliá-la será criada uma Assessoria Fiscal temporária, composta por membros voluntários, que farão a análise dos livros-caixa, extratos bancários e movimentações financeiras, elaborando relatório para apreciação e aprovação na assembleia geral.

A despeito da *acurada sutura* que fizemos quanto aos órgãos deliberativos, um *ponto* ainda restava *em aberto*: quem poderia ocupar esses cargos. Pois essa definição dependia de outra: quem pode se associar. Decidir quem é elegível demandava enfrentar o *revés* e chegar a um veredito: quem são os quilombolas do Carmo. Para trazer essa *costura* tão *urdida* às nossas *coseduras-análises*, emprego o *ponto preso*²⁹² no próximo *patch*.

Qualquer estatuto social, de qualquer associação civil, demanda a definição daqueles que podem se associar, junto dos critérios para admissão, demissão, exclusão – e, indiretamente, essa decisão condiciona outra, aquela relacionada aos elegíveis aos cargos da gestão. No caso das associações das comunidades remanescentes de quilombos isso não poderia ser diferente, mas decerto é algo mais complexo, porque não se trata de definir apenas quem pode se associar, como numa associação de bairro, de classe ou filantrópica, aqui se trata de definir quem é parte da comunidade e isso, por consequência, é estabelecer quem é quilombola. E quem não é.

Estamos diante do fenômeno das identidades, da identidade étnica em particular e da construção de uma identidade específica, a quilombola – e também diante da minha *epifania* defronte a riqueza dessa *contextura*, e do meu *revés* perante o dilema que vinha *apensado* a ela: como eu colocaria tanta potência do que estava por vir em palavras inertes de um estatuto? Como *transpor* relações de parentesco, de compadrio, de parentela – aqueles vínculos familiares que, conforme vimos no segundo *capítulo-retalho*, remetem ao plano do sagrado – em artigos e incisos? Foi absolutamente desafiador *assentar* em palavras e grafar os elementos que movem e mantêm o grupo.

Mas era preciso, em mais uma das imposições da lei, o que a teoria da etnicidade analisou como a seleção de sinais diacríticos de pertencimento, que já *suturamos* antes nesse *retalho-capítulo* e que agora nos volta em *ponto reto*, para seguirmos *carreira* pelos critérios de identificação que serão objetivados pelo *povo da santa* para marcar as suas fronteiras como povo

292 O ponto preso é costura é idêntica de ambos os lados e apenas um fio fica em evidencia em cada um dos lados, serve de fecho e tem baixa elasticidade (Gomes et al, 2005, p. 65).

quilombola. Eu poderia *pressar* diretamente o artigo do estatuto que disserta sobre quem está de um lado da divisa da identidade quilombola e quem está do outro, mas isso seria fixar nosso olhar a partir do balão, quando o que nos interessa está no “matagal de caracterizações, distinções, particularidades e rotulações que compõem o mundo do ‘quem é o que’ das identidades coletivas” (Geertz, 2001, p.197). E falando em matagal, como se diz no Carmo, a gente tem que saber *o mato tá lenhando*. E saber *o tecido que tá costurando*.

Passando a primeira linha na laçadeira, é importante *traçar* os significados dessa imposição da norma – ter uma personalidade jurídica e tudo que vem com ela – e quais suas consequências mais visíveis. Sublinho o quão complexo é o nomear-se quilombola e definir quem são seus pares e, como resultado, distinguir os que não são. Segundo Arruti (2003) estamos diante de relações dialéticas entre o que é herdado e o que é projetado, entre o passado e o futuro. Não qualquer passado, nem qualquer futuro: um passado escravizado e um futuro quilombola. É um processo de nomeação que gera mudanças em suas relações internas e externas, lembranças e tradições vão sendo formuladas e reformuladas, o que vai gerar sentimentos de unidade, mas também tensões.

É preciso ter em consideração o potencial desestabilizador dessa necessidade de definição de quem é e quem não é parte, na medida em que não necessariamente condiz com as formas tradicionais de organização dos grupos. E, em geral, não é condizente; da mesma forma que não se coadunam os modos padrões de gestão e deliberação das associações com os meios de tomada de decisão das comunidades. Fica posto o risco de que os quadros de referência tradicionais, as ancoragens do grupo no mundo social, possam ser desestruturados com essa “obrigação” (im)posta aos sujeitos de direitos quilombolas “a conviver e a operar códigos diversos nas relações internas e externas ao grupo” (Gusmão, 2007, p.168).

A veemência com que os procedimentos do Estado forçam as comunidades a firmar ‘quem’ e ‘como’ se faz parte dela levam tensões e mudanças que se prolongam no dia a dia, nas demais relações e isso desencadeia, inevitavelmente, disputa por sentidos do pertencimento – para o bem e para o mal – um certo *embaraço* diante aqueles que não são parte, mas por algum motivo vivem na vila. Enfim, vão seus símbolos sendo interpretados, reinterpretados, criados e recriados nessa dinâmica do processo de reconhecimento de direitos étnicos, categorias do grupo objetivadas diante o contato com essa nova categoria jurídica e social.

Então vem o segundo *fi* a passar na *laçadeira*: a memória. Porque essa construção é coletiva, envolve a memória, os elementos socioculturais e históricos da comunidade que são, precisamente, os mecanismos para legitimação do grupo. No entanto, essa construção de legitimidade acontece no presente, visando o futuro: “o reconhecimento de um grupo que se auto-

intula remanescente de quilombo, longe de ser a busca da preservação de um passado, é o reconhecimento das condições presentes de conquista política desses grupos” (Vieira, 2010, p.184). E, nessa (re)construção de uma identidade plausível de ser ‘aceita’ como quilombola, vão sendo repaginados significados de determinados eventos, de rituais, mudam-se *status*, reelaboram memórias (Arruti, 1997) pois, nos ensinou Halbwachs (1990), que o processo de construção da memória ocorre relacionalmente e no presente, na relação do sujeito com instituições e situações sociais.

Somos levados de volta às reflexões sobre identidades, agora *pontilhando* que “memória e identidade estão indissolúvelmente ligadas” (Candau, 2011, p.10), a memória é um elemento das identidades, tanto individuais quanto coletivas (Le Goff, 1990), qualquer identidade social vai se constituir por representações, discursos e memorações (Hall, 2009) e que “há uma ligação fenomenológica muito estreita entre memória e sentimento de identidade” (Pollak, 1992, p.05). E foi esse caráter social da memória a emergir nas discussões sobre quem seria o quilombola do Carmo, sendo *moldados e remoldados* signos de pertença, despontavam no presente com elementos do passado que eram valorizados. Passado, vale lembrar, “não é aquele que pertence a ciência histórica, mas aquele da memória coletiva” (Lapierre, 1998, p.14).

Tendo em *molde* que, nessa *trama*, a memória é construção, é preciso compreendê-la no encadeamento do espaço, tempo, dos atos de lembrar e de esquecer (Halbwachs, 1990), e fui eu *liçando* pelas reuniões, repletas de narrativas sobre fatos e eventos do passado, conformando o que estava sendo construído ali, no presente, enquanto Quilombo do Carmo. Sendo a identidade uma representação, “os indivíduos percebem-se – imaginam-se como diria Benedict Anderson – membros de um grupo e produzem diversas representações quanto a origem, história e natureza desse grupo” (Candau, 2001, p.25-26). Aproveitando o *ponto gancho* do excerto supra, que já referencia a Anderson (2008), importa trazê-lo nessa *fita* com sua teorização, segundo a qual toda e qualquer nação é imaginada, juntamente porque seus sentidos se dão a partir do presente.

Assim, dentro de um espírito antropológico, proponho a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é *imaginada* porque mesmo os membros das mais minúsculas das nações jamais conhecerão, encontrarão ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (Anderson, 2008, p.32).

Nos termos de Halbwachs (2003), o passado é construído pelo presente e nessa construção se manifestam identidades; com as relações, intencionalidades e subjetividades do hoje. É a ideia de “roupagem moderna” de Anderson (2008, p.53), “metáfora para estabelecer uma equivalência entre passado e presente, é um reconhecimento indireto da inelutável separação entre eles”. E *acresçamos*

um ponto com Bartolomé (2006, p.55) que, no caso de comunidades em processos de etnogênese, as identificações não são “inventadas” no sentido de dissimulações, mas elas se atualizam, de modo a reconstruir uma pertença capaz de proporcionar uma vivência mais digna no presente e, quiçá, no futuro; a identidade assumida é, portanto, um “recurso para a ação”.

É construção do/no presente a partir da qual serão manifestadas representações sobre o que lembrar, como lembrar, como transmitir o que deve ser lembrado – e também o que deve ser esquecido. Tomemos, *em ponto de ganho*, a memória como parte de qualquer construção de identidade, na medida em que subsidia o sentimento de unidade e de pertença, de coerência e de continuidade (Pollack, 1992). Em nosso *pano de fundo*, vejamos como isso ia acontecendo nas reuniões para definir em estatuto ‘quem’ eram os quilombolas do Carmo, Sinalavam interpretações e construções de um passado determinado – o escravizado – do qual dependiam as significações do presente e, por conseguinte, o acesso a direitos. E esse passado que vinha sendo formatado não era apenas um passado escravizado, mas era vinculado a própria Nossa Senhora do Carmo. Já vamos ao *ponto do centro*, ainda preciso fazer uns *pontos em volta* da questão.

Analicamente, tratar dessa memória é o que Sahlins (2004, p.504) definiu como aproximarmo-nos da “autoconsciência cultural”, quando grupos fazem uso dos meios que historicamente os oprimiram para se firmar positivamente no cenário; é fenômeno que ocorre no presente, a partir dos anseios do presente: “a autoconsciência cultural que se vem desenvolvendo entre as antigas vítimas do imperialismo é um dos fenômenos mais notáveis da história mundial do fim do século XX. A ‘cultura’ – a palavra em si ou algum equivalente local – está na boca de todos”. Nada obstante, ‘estar na boca’ não significa, necessariamente, ser expresso em palavras.

Ao contrário, é preciso considerar o silêncio e olhar o *avesso* da *face* potencialmente positiva e produtiva desse acontecimento: sopesemos o lembrar junto ao esquecer, especialmente aquele esquecimento que era coletivo e que agora – na atual *contextura* de reconhecimento de direitos – deve ser lembrado, igualmente de forma coletiva, porque ele é a chave do acesso a esses direitos: a escravização. Ter antepassados escravizados, o que poderia ser motivo de constrangimento – e frequentemente era – agora passa a ser pré-requisito e deve ser valorado positivamente. São “memórias subterrâneas”, “lembranças traumatizantes” silenciadas pela “necessidade de encontrar um *modus vivendi*” (Pollak, 1989, p.03). O que não é um *ponto simples e nem corrido*, muito pelo *avesso*, o que eu vi a partir das elaborações do povo do Carmo foi um verdadeiro *enrosco*, repleto de *nós*.

Não podemos olvidar que a memória da escravização, da mesma forma que a memória africana, foram assoladas ‘de fora’, pelas imposições e violências por parte da sociedade

majoritária, e também ‘de dentro’, por constrangimento e sentimentos de vergonha (Nascimento, 1980). O que Gandhi (1998) chama de ‘*mystifying amnesia*’, um tipo de amnésia específico e produzido pelo sistema colonial. Aqui está, mais uma vez, a importância de considerarmos os séculos de escravização, o colonialismo e o racismo no cenário esperançoso dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos. A identidade quilombola é algo novo e que depende de memórias que foram silenciadas pela violência, reprimidas pelos descendentes, o que não significa esquecer, mas sim recusar a lembrar dos fatos que provocam vergonha e dor (Mbembe, 2001). A seguir, uma fala nativa numa reunião da associação seguida de uma citação de Hall (2016) que parece ter sido feita na mesma ocasião.

C: a gente conta a historia hoje porque clareou com o tempo, abriu nosso olhos, a gente tinha muito medo, agora não. A gente nunca esqueceu que nosso povo sofreu muito, a gente sofreu muito e pra gente não sofrer e não fazer nossos filhos sofrerem igual, a gente ficava era quieto.

Pense no quão difícil tem sido, em nosso mundo, dizer a palavra "Negro" de uma nova maneira. Para dizer "Negro" de uma nova maneira, nós temos que combater todo o resto que "Negro" sempre quis dizer – todas as suas conotações, todas as suas figurações negativas e positivas, a estrutura metafórica do pensamento cristão, por exemplo. Toda a história do pensamento imperialista ocidental é condensada na luta para deslocar o que Negro costumava significar, de forma a fazer isso significar algo novo, de forma que se possa dizer "Negro é lindo" ["Black is beautiful"] (Hall, 2016, p.319).

Reponteio a colocação de um interlocutor: “*A gente nunca esqueceu que nosso povo sofreu muito, a gente sofreu muito e pra gente não sofrer e não fazer nossos filhos sofrerem igual, a gente ficava era quieto*”. São entendíveis os porquês, “o silêncio tem razões bastante complexas” que são políticas e são também pessoais “que consistem em querer poupar os filhos de crescer na lembrança das feridas dos pais” (Pollak, 1989, p.04). Mas de repente, não mais que de repente, essas memórias devem ser resgatadas e relidas politicamente e positivamente, afastando sentidos contidos no ser negro, ser descendente de escravizados, dando uma significância benéfica e boa. Nos disse Pollak (1989, p.09): “o problema que se coloca a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do não-dito à contestação e à reivindicação”.

É certo que as “identidades [são] forjadas como resultados de constantes e necessárias negociações” (Silva, 2007, p.08). Mas o que temos aqui é mais do que negociar, mais do que “superar a des-historização de que padecem os povos colonizados e reconstruir uma história” (Bartolomé, 20006, p.58), pois a escravização envolvida no processo de reconhecimento de direitos, ainda que tenha significados profícuos no presente, não tem o condão de anular a complexidade dos

significados da escravização, nem dos sentidos do racismo. O que Nogueira (1985) chamou de ‘etiqueta das relações interraciais’ – a pseudo tolerância racial que acoberta o preconceito e a discriminação – antes expressa pela evitação no uso das categorias ‘preto’ e ‘negro’ deve transfigurar-se, primeiro, na negritude com n minúsculo, a “tomada de consciência de uma situação de dominação e discriminação” e depois na Negritude com n maiúsculo, com a construção de uma identidade que positiva a significação da palavra negro (Bernd, 1988, p.20-21).

Essa conversão não é algo simples, demanda choque com os ‘operantes mudos’ da racialidade e enfrentamentos àquele quadro da colonialidade do poder (Quijano, 2005). O racismo, como “estrutura de discurso e representação que tenta expelir o outro simbolicamente, apagá-lo, colocá-lo lá longe” (Hall, 2016, p.323), e o estigma, os atributos depreciativos imputados por outrem, com vistas a marcar alguém de forma negativa e, com isso, atribuir-lhe posições de marginalidade e exclusão (Goffman, 1975), são os componentes que devem ser enfrentados por aquele que se reconhecerá quilombola. Esse é o quadro no interior do qual esse mesmo alguém – marcado, marginalizado e excluído – deve valorar o que lhe oprimia e mostrar para aquele outrem – que o estigmatizava e ainda o faz – que agora isso é elemento que pode lhe colocar numa posição inclusiva.

Nos disse Bhabha (1998, p.101): “relembrar nunca é um ato tranquilo de introspecção ou retrospecção. É um doloroso re-lembrar, uma re-agregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente. É essa memória da história da raça e do racismo”. Não se trata, portanto, de uma simples emergência de autoconsciência cultural (Sahlins, 2007) pois ela acontece numa conjuntura onde o que deve emergir ainda demarca lugares sociais marginais numa sociedade hierarquizada e racista. É um movimento no qual termos antes recusados devem, quase que obrigatoriamente, ser adotados no ‘pacote’ do reconhecimento (Arruti, 1997).

Estamos numa *tessitura* de desigualdades sociorraciais e de identidades que remetem a ela, e isso dificulta a afirmação dessas identidades; não é fácil transpor essa bagagem negativa para algo afirmado positivamente. Conforme o sentido da escravização deve ser transfigurado como requisito de acesso a direitos, junto dele também vem o fardo escravizado e o racismo:

... não é um processo pessoal ou social simples, isento de conflitos existenciais. (...) a adoção deliberada de uma condição tradicionalmente subalterna, à qual se pretende imprimir uma nova dignidade. Isto pressupõe uma atitude contestatória e de desafio diante da sociedade majoritária em que se gestou o preconceito (Bartolomé, 2006, p.56).

A passagem das tantas violências infringidas ao povo negro à prerrogativa constitucional dos quilombolas não ocorre de forma branda aos sujeitos desse direito. Com isso realço a necessidade

de que os órgãos e servidores envolvidos nos processos de reconhecimento de direitos de comunidades quilombolas considerem como os grupos encaram suas memórias de escravização, e que também o faça a academia, já que ampara, diretamente ou não, esses trabalhos. Se a ancestralidade negra é premissa da legislação para qualificar o que vem a ser o quilombola, isso não significa que a comunidade irá fazer uso do conteúdo do passado escravizado. O “trabalho de enquadramento da memória de um grupo tem limites”, dissertou Pollak (1989, p.09), não pode ser arbitrária.

Ainda que o dispositivo legal passe a ser instrumento de luta para o grupo que, a partir de agora, pode combater em novas condições, como titulares de direitos, é operante uma dinâmica que pressupõe o reconhecimento externo e essa percepção no âmbito interno do grupo e que envolvem, quer explicitamente que não, aquela ideia pré-concebida e preconceituosa perante o ser negro. O *conjunto* é absolutamente complexo considerando as vicissitudes da raça e a realidade do racismo no Brasil, o fato de que a raça segue sendo princípio organizador da sociedade, moldando identidades e determinando localizações no sistema social (Omi & Winant, 2015), e que o racismo, mais do que herança das estruturas criadas pela manutenção de hierarquias da dominação do sistema colonial, conforma eixos que se reproduzem nos níveis materiais, objetivos e subjetivos da vida contemporânea (Quijano, 2005).

É preciso pensar e repensar toda essa *tessitura* que nos mostra o caráter compósito da identidade quilombola, da definição de remanescente de quilombo e, com isso, quebrar as essencializações que fazem a burocracia e suas pressuposições do que deve estar incluído na ‘cultura quilombola’, no ‘selo quilombola’. Beira a contradição esperar que esses grupos historicamente oprimidos passem, num passe de mágica, a reivindicar uma identidade pautada na mesma lógica utilizada para submetê-los ao trabalho escravo até fins do século XIX, e para destituí-los de direitos e de dignidade ao longo do século XX. E esperar também que o sistema judiciário e seus operantes passem a considerar a fluidez e as disputas de sentidos vinculadas a categoria raça e aos fenômenos sociais que ela designa (Santos, 2018).

Em meio aos efeitos estruturais do racismo, interações construídas pelo estigma e tentativas de subversão do estigma, “que vão da negação à afirmação positiva da identidade estigmatizada” (Anjos, 2005, p.98), não é trivial como quer a burocracia, tampouco universal como quer o direito, que as comunidades operem a positivação daquilo que as vitimou e as excluiu por toda a história. A promulgação da CF-88 é, indubitavelmente, uma conquista, oportunidade de tornar mais justa a sociedade. Mas não podemos esperar que, de súbito, sejam dissipados os danos do colonialismo e do racismo no cotidiano desses homens e mulheres quilombolas, dos que já assim se

autorreconhecem e dos que podem ou não vir a fazê-lo no futuro. Silêncio não é sinônimo de esquecimento, sejam “lembranças proibidas (caso dos crimes stalinistas), indizíveis (caso dos deportados) ou vergonhosas (caso dos recrutados à força)” (Pollak, 1989, p.08), sejam reminiscências de um passado escravizado no caso dos quilombolas.

Sem embargo, *revir às costuras* ao povo do Carmo e aos modos pelos quais sua quilombolidade foi regimentada em estatuto. Antes, um prólogo: de fato, coube a mim a redação do artigo que definiu quem era membro; mas cada palavra do estatuto passou pelo referendo e aprovação do grupo e, antes de ser posto no papel, foi ampla e coletivamente discutido o assunto. Ou seja, minha atuação foi pautada na responsabilidade e no compromisso ético diante a legitimidade, a representatividade e o direito à autodeterminação da comunidade. Ainda assim, não ignoro meu papel de ‘tradutora’ e ‘intérprete’ no transcurso da elaboração estatutária, o intento foi construir um documento o mais completo possível, garantindo a participação da comunidade nas decisões e a transparência das ações; e isso para além do momento da redação, assegurando-as também na condução e administração futura da associação.

C: como tá ficando o estatuto? Vocês tem que dizer, vocês tem participar e perguntar e falar quantas vezes precisar falar porque cada linha tem que ter a gente, tem que refletir a gente em cada palavrinha dessa, para que seja bom pra gente de verdade agora, a gente tem que ler, falar, explicar, entender, mudar e fazer do jeito nosso. Só vai terminar quando tiver do jeito nosso. (...) eu quero conhecer palavra por palavra. E todo mundo tem que saber o que tá lá escrito.

E então, pelas reuniões realizadas na sala anexa à capela de Nossa Senhora do Carmo ou na sede da Banda Santa Teresinha (sob os olhos de uma imagem de Santa Teresinha que ocupa o nicho na parede), a pergunta: *quem é que tem direito como quilombola? E tal? E ciclano?* Assim iam consubstanciando parâmetros e, a partir deles, eram estabelecidas fronteiras que, embora firmassem contornos, não deixavam de ser múltiplas e fluidas. Uma das principais questões que emergiram relacionavam-se às distinções entre aqueles que vivem no *miolinho das terras da santa*, daqueles que já viveram e não vivem mais, daqueles *de fora*, que nunca viveram mas que são aparentados.

Como resultado três classes foram estabelecidas: 1. Moradores do Quilombo do Carmo; 2. Ex-moradores do Quilombo do Carmo; 3. Não moradores do Quilombo do Carmo. São, como discorre o art.10, os remanescentes de quilombo do Carmo aqueles que “tenham relações de parentesco comprovadas ou por terem contraído matrimônio e/ou união estável com remanescente de quilombo”, ou seja, os *filhos da santa* e os que com eles estabelecerem alianças por casamento, porém a validação desse vínculo para fins de associar-se demandaria aprovação por maioria simples em Assembleia Geral. Ou seja, além do procedimento para ser parte, esse ‘ser parte’ deve ser definido pelo grupo. Para evitar alterações futuras nessa classificação, esse artigo restou firmado

como cláusula pétrea. Essa foi uma sugestão minha diante às ponderações do grupo e seus temores de que pessoas não quilombolas aderissem à associação, como aconteceu nas duas associações anteriores. Sumariamente, ficou posto o seguinte:

1. Moradores do Quilombo do Carmo: aqueles que têm laços de parentesco comprovados com remanescentes de quilombo e que sejam residentes no Quilombo do Carmo, tal como posto na Certificação da Fundação Palmares, já citada;
2. Os ex-moradores do Quilombo do Carmo: aqueles que têm laços de parentesco comprovados, e que por distintos motivos tiveram que deixar a comunidade e residir em outros locais;
3. Não moradores do Quilombo do Carmo: remanescentes com vínculos de parentesco comprovados, mas que não residem e nunca residiram no Quilombo do Carmo;

Desse modo, estava devidamente normatizado o associado, o que significa dizer que foi regulamentado quem poderia ser quilombola do Carmo. Não sem ruídos, pois permaneciam outras arraias internas. Em verdade, certas redes parentais legítimas, mas não consanguíneas, não couberam nas categorias fixadas mas – *noutra laçada* buscando a compatibilização – restou posto no artigo do “casos omissos deliberados em assembleia” e “decididos por maioria”. Uma solução, ainda que precária, mas a ser tomada de forma comum e coletiva. Em *adendo*, diz o art.11 do estatuto que “as relações de parentesco deverão ser comprovadas por meio de documentos, cujas cópias deverão ficar arquivadas na sede da ACRQNSC”, solicitam RG, CPF, certidão de nascimento e comprovante de residência, que serão verificados na base de dados de parentesco que elaboramos durante os trabalhos periciais.

Isso significa que não poderia deixar de *costurar* o papel desempenhado pelo laudo antropológico de reconhecimento no processo de etnogênese quilombola. Nosso estudo pericial foi também um meio de outorgar sentidos àquela complexidade, propiciando-lhes subsídios, como uma “explicação de sua pertença comum e do caráter substancial legítimo da categoria (...) um guia para a orientação das relações sociais e interpretação das situações” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p.115). Isso ‘para dentro’, considerando as informações sobre as famílias, genealogias que agora ganham o *status* de ‘comprovante do ser ou não quilombola’, e também para fora: “*agora a gente tem história escrita*”, “*escrita pelo MPF*”. Certamente, delimitadores de fronteiras de pertencimento vão passar por um enrijecimento quando os gráficos de parentesco e genealogias do laudo antropológico passam a ser tomados como elemento de prova. Mas notemos aqui a diferença: nessa etapa é o grupo que assim o faz, não o Estado.

Como viu Bartolomé (2006) em diversos processos de etnogênese, quando as comunidades fazem uso de estudos antropológicos, históricos, de pesquisas em geral, dando-lhes dimensão

política e social na construção de uma identidade étnica e da luta por direitos. No nosso caso, o laudo antropológico foi de importância crucial na transformação política e simbólica do grupo internamente, e em sua afirmação como quilombola, externamente. É a “apropriação realista do laudo” que nos falou Arruti (2005, p. 120), “sua função de guia da memória em processo de oficialização, ou seja, em vias de se tornar história”, uma “fusão de certos consensos locais com noções muito genéricas e generalizantes”, consolidando “a ideia de um retorno do trabalho antropológico ao grupo”.

Relembremos o desatino do reconhecimento de direitos de minorias. Há uma cadeia causal cognitiva que opera relacionalmente (Candau, 2010) e a ‘visão das pessoas de fora’ será co-determinante dos modos pelos quais “um grupo étnico se (re)descobre” (Sansone, 2007, p.225). Como *fiamos*, a etnogênese quilombola ocorre em dois lances, simultâneos ou não: um ponto é o que podemos ter como uma endo-atribuição, o outro é uma exo-atribuição dessa mesma identidade pelo Estado. Nesse jogo de contradições, dada pela generalidade do direito de um lado e pelas singularidades dos casos empíricos de outro, a consequência são os paradoxos do processo de reconhecimento.

Duas faces de Janus pelo domínio do caráter universalista das normas do direito, pouco ajustáveis às realidades empíricas, mas trago à *urdidura, em ponto cheio*, a perícia antropológica que, também num duplo movimento, capta situações sociais, que são conduzidas aos mecanismos jurídico-administrativos, e ‘de posse’ delas faz voltá-las à comunidade, possibilitando não apenas reenquadrar mas também harmonizar os próprios mecanismos ao contexto, assim “assumindo a função de produtor do discurso adequado à defesa dos direitos da coletividade que o recebe” (Arruti, 2005, p. 109). É possível, pela atividade pericial antropológica, romper naturalizações, fazer a “crítica cultural das objetificações reducionistas” (Barreto Filho, 2002, p. 06), dando subsídios aos demais saberes com vistas ao reconhecimento de direitos e, mais que isso, também há a possibilidade de enfrentarmos lógicas integracionistas e racistas.

Isso não é sinônimo de intervenção do antropólogo perito, mas é um fenômeno que frequentemente ocorre e que deve ser pautado. E que, em minha concepção, é o que deveriam fazer todos os trabalhos antropológicos, em situações de perícia ou não, que retornassem de algum modo ao grupo pesquisado, fazendo jus ao princípio da reciprocidade e fazendo valer o dar, receber, retribuir. Nosso papel que, como ensinou Otávio Velho (1991), é público e é político perante as comunidades que estudamos e vemos aqui, no laudo do Carmo, que foi muito além de informar uma determinada condição de sujeito de direito, tendo muitos de seus componentes operacionalizados na

edificação da heroicidade de seus antepassados, na legitimidade da sua trajetória como um grupo e em sua autenticidade como remanescente de comunidade.

Vendo os percursos e usos do laudo pericial pela comunidade, além de afastar o caráter de intervenção que muitos atribuem às perícias antropológicas quero, em *ponto junto*, *desfiar* o tema dessa tese em seu *viés* para além do exercício acadêmico, como possível de ensejar decolonizações de linguagens e práticas, o que é condição de um Estado Democrático de Direito que, para ser de fato pluriétnico, deve proporcionar um espaço justo e equilibrado de diálogo entre os ‘diversos grupos formadores da nação’, como a própria Constituição disserta. Geertz (2014) nos ensinou que a articulação entre o particular e o geral são objetivos compartilhados tanto pela Antropologia quanto pelo Direito, mas os pontos de partida são variantes.

Essa variação, entretanto, não significa contradição e sim complementariedade, que pode ser proporcionada pela perícia antropológica, como uma ponte que permite o vai e vem entre os saberes locais (considerando as leis como um saber local): que eles se olhem, se escutem, que conversem respeitosamente. A antropologia não aplica direitos, mas dá espaço para o dialogo intercultural, que é fundamental a essa empreitada e, ao aproximar as sensibilidades, a perícia antropológica proporciona o diálogo entre Antropologia e Direito, com resultados positivos e emancipadores no plano real e na vida de centenas de grupos historicamente silenciados.

Isso é possível, ainda que haja distâncias entre “a postura reflexiva da antropologia social e a postura estruturalmente normativa e instrumental do direito em face dos dilemas da sociedade brasileira” (Kant de Lima, 2012, p 42). Retomando a máxima “se não está nos autos, não está no mundo”, podemos pensar que os laudos periciais antropológicos levam o mundo aos autos, a partir dos próprios viventes desse mundo, mostrando que os autos são mais uma dentre tantas formas de estar no mundo. Os laudos periciais levam as vozes dos grupos sociais às instâncias onde, geralmente, não tem lugar de fala (ou de escuta), numa tradução cultural e qualificada.

O próprio índio pode não saber dar essa qualidade à tradução, ou por não ter um bom conhecimento do português ou simplesmente por imaginar que compartilhamos com ele o mesmo conceito. A qualidade de uma tradução depende basicamente de trazer à tona o ethos e a visão de mundo em que se insere o termo. Aqui, sem dúvida, entra a Antropologia (Carreira, 2005, p. 241).

É inegável que visões são distintas em muitos pontos entre a Antropologia e o Direito e muito da bibliografia relaciona à temática dos laudos dedica-se a mostrar essas distinções. Mas está tudo bem, não creio ser esse um antagonismo, é necessário superar as diferentes visões para o exercício da Perícia em Antropologia. Deve mesmo haver esses tensionamentos para que haja o

fundamento dos laudos antropológicos, para que eles possibilitem a ponte entre os mundos e que os plano formal encontre o plano material.

antropologia e direito tem visões diferentes sobre os direitos e as perspectivas de ambas as disciplinas para a compreensão da vida em sociedade tem pouca proximidade. Além das diferenças no campo conceitual que dificultam o diálogo, a antropologia produz conhecimento com base em pesquisa empírica e cultiva a preocupação em apreender (e aprender com) o ponto de vista do ator ou dos sujeitos da pesquisa, ao passo que o direito é uma disciplina normativa que analisa ‘fatos’ trazidos aos tribunais e se preocupa com o dever ser e a referência a direitos predefinidos (Oliveira, Grossi e Ribeiro, 2012, p. 11)

A Antropologia permite que consideremos o indivíduo como ator do pluralismo jurídico, relacionado a vários grupos sociais e a múltiplos sistemas que operam por relações de colaboração, coexistência, competição (Schritzmeyer, 2010). Esse pluralismo, contudo, para ser efetivo requer desconstruções e questionamentos ao *status quo*, o que é a ‘nossa praia’. A aplicação dos direitos é, de fato, a ‘praia’ dos profissionais do direito, da justiça, do estado. Mas essas ‘praias’ estão na mesma baía, nenhuma delas é completa, nenhuma delas precisa avançar suas ondas sobre a outra. Se pensamos a tradução cultural proporcionada pela Perícia em Antropologia a partir da teoria da Hermenêutica Diatópica, vemos que os saberes e as culturas são todos incompletos e é “o reconhecimento da incompletude [que] é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural” (Sousa Santos, 2004, p. 121).

Com a aceitação dessa característica de parcialidade é possível lidar com ela e, nessa lida, é que se dá o respeito aos direitos humanos numa perspectiva multicultural. Laudos periciais antropológicos, portanto, ao demonstrar incompletudes, permite o que Sousa Santos (2004, p. 121-122) indica como a precisão de um direito que possa ser emancipatório, de modo a “garantir a igualdade, quando a diferença inferioriza, e a diferença quando a igualdade descaracteriza”. E, assim, gradativamente, se constrói um ‘multiculturalismo progressista’ baseado na conversação transcultural.

Em *ponto baixíssimo* para fechar essa costura afastemos ideias de “paraísos comunais” trazendo a multiplicidade das identidades, essa “pluralidade [que] é fonte de tensão e contradição, tanto na auto-representação quanto na ação social” (Castells, 1999, p.22). *Vinque*mos, em *fechamento*, que na *roda a fiar* da questão quilombola é esperável que sentimento de pertença identitária nem sempre seja compartilhado. *É o enrosco* do processo de negociação político, cultural, fluido e sempre em curso, aberto, dentro e fora do grupo.

Ainda hoje há moradores na vila que são *aparentados* mas que não se reconhecem quilombolas. *E torno a dizer*: autorreconhecer-se é algo absolutamente complexo, é uma decisão que, para acessar direitos, cabe a um grupo, já que a norma diz ‘comunidade remanescente’, mas que passa pelas concepções e vivências individuais que estão, em maior ou menor grau, em situações de vulnerabilidades e/ou de violências e/ou de opressões. Ao meu ver, importa destacar que um dos motivos que ainda afastam muitos da questão quilombola é o vínculo empregatício com o condomínio Patrimônio do Carmo. Atas e documentos ainda não são assinados por alguns que temem ter o nome associado à luta quilombola, embora participem das reuniões. Outros já não participam dos encontros, com medo de represálias por parte de seus patrões.

Mas os receios e as apreensões, assim como a vergonha, são sentimentos que tem se alterado nesses anos. Pouco antes do depósito da *colcha-tese* recuperei e reli meus cadernos de campo e, no primeiro deles, de 2008, uma frase logo nas primeiras páginas: *“aqui tá todo mundo com medo”*. Adiante, *“a gente tem medo de mexer com isso [terras] porque a gente não tem documento nenhum”*, *“eu não entro nisso porque eu tenho medo”*, *“é o povo de fora que tá a frente disso, porque eles não vivem aqui né”*. São falas de pessoas diferentes e que hoje fazem parte da associação quilombola.

Sobrelevo disso aqueles mosaicos que operam em reprogramação continuada, como nos falou Appiah (2007), com imprecisões, pressupostos, histórias e afinidades que continuamente são trabalhados pelos sujeitos. Ou ainda, nos termos de Hall (2006), aqueles conjuntos de representações culturais construídos em situações específicas, instáveis e até mesmo antinômicos. Essas são as identidades, mormente esse tipo de identidade forjada à “alteridade colonial”, onde “não é o eu colonialista nem o outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial” é a identidade de remanescente de quilombo, “grupo cultural e racialmente marginalizado [que] assume prontamente a máscara do negro, ou a posição de minoria para, com audácia, anunciar o importante artifício da identidade cultura e de sua diferença” (Bhabha, 1998, p.74 e p.102).

E o Quilombo do Carmo emergiu, com essa audácia, pelos quilombolas do Carmo que passaram a ocupar lugares, espaços, posições nesse mosaico das identidades e dos direitos étnicos, encadeando seus limites de pertencimento conforme seus processos sociais, constituindo suas fronteiras nas interações e em consonância aos seus limiares, implantando aquele dístico de quilombo que é geral, mas de forma peculiar. Não emergiu uma associação qualquer, diziam: *“não é associação não, é comunidade, só vai ter associação de verdade quando integrar a comunidade, o povo de dentro e o povo de fora, não é só a gente aqui da vila não, tem muito herdeiro da santa*

por aí. A gente tem que juntar”. Não emergiu um quilombo qualquer, mas de Nossa Senhora do Carmo pois, ainda que não tenha cabido *filho da santa* no estatuto, essa noção orientou a estruturação do ser quilombola ali.

V: eu no começo não queria nem saber dessas coisas de quilombo. Mas aí fui entendendo e conhecendo e conversando, e pensando mesmo na terra que era nossa, que roubaram, e agora a gente fica sem terra. Se não fosse aqui, a santa, ia ser muito pior. Não ia ter mais nada, mais ninguém.

B: nasci e me criei no Carmo, sou da turma dos xxx. A gente é herdeiro, sempre foi herdeiro da santa, estou falando por mãe, e pelo pai de mãe que era herdeiro primeiro de Nossa Senhora, daí veio 15 filhos, não sei quantos netos, bisnetos. A gente é da turma dos xxx e é herdeiro das terras da santa, que nem a turma dos zzz, dos ccc, dos www.

E foi assim que emergiu o Quilombo da Santa. Foi assim que os quilombolas da santa se fizeram, como *filhos da santa* e como *herdeiros da santa*. Nas imagens que seguem alguns dos momentos públicos do Quilombo do Carmo.



Figura 249(a esquerda): lideranças da comunidade do Carmo em reunião na ALESP, com representantes da



CONAQ, ITESP, deputados, 2013; figura 250 (a direita): representante da comunidade do Carmo no INCRA, 2013.

Figura 251 e 252: representante da comunidade do Carmo no ato em defesa dos territórios indígenas e quilombolas, avenida Paulista, com representantes da CONAQ e do povo Guarani, 2013.

4. A EMERGÊNCIA DO QUILOMBO DO CARMO: ETNICIDADE E TERRITORIALIDADE ÉTNICA

Hora do *revir a estendida* às tradições que *o povo da santa* inventou, no sentido de Hobsbawn & Ranger (1997), o que foi transformado em símbolo, o que adquiriu o estatuto de tradição (Arruti, 1997). Passemos a investigar quais emblemas identitários recorreram (Bartolomé, 2006), quais foram os elementos retirados do repositório cultural (Carneiro da Cunha, 1986) para delimitar suas fronteiras étnicas (Barth, 1998). Para tanto, outra vez em analogia *às costuras*, farei *pontos atrás reavendo* ensinamentos teóricos que já foram aludidos nesse *talho*; *são pontos* para *estabilizar a cosedura* e, aqui, para estabilizar os argumentos.

Acautelemos que, conforme posto por Poutignat & Streiff-Fenart (1998), as identidades étnicas se diferenciam das outras formas de identidades coletivas por orientarem-se ao passado, a uma origem comum, dali que certas categorias serão objetivadas, motivadas pelas circunstâncias do presente. Todavia, não significa dizer que os grupos não tenham iniciativa e ação sob “poder nivelador da intervenção do estado” (Almeida, 2006, p.25). *Muito pelo avesso*, não são coadjuvantes, são agentes ativos nessa *contextura*. A plasticidade da memória, como dissertou Arruti (2006), não se trata de estratégia momentânea, mas se insere num processo que é mais amplo – e gradativo – de consolidação da coletividade. A construção de uma identidade por uma história reconstruída será orientada pela “sua capacidade de se referir à vida social e de lhe dar um novo sentido” (Bartolomé, 2006, p.58).

De modo próximo, Carneiro da Cunha (1986) analisou, por questões de etnicidade indígenas, também as relações entre estrutura histórica e simbólica e os modos pelos quais a histórica se produz pela simbólica, no âmbito da dimensão política da cultura. E também nessa *linha* nos ensinou Sahlins (2003, p.07 e p.09) que “a história é ordenada culturalmente de diferentes modos”, de acordo com os “esquemas de significação das coisas” da sociedade/comunidade em questão, com a cultura que é, ela mesma, a “ordem de significação”. Sendo assim as mudanças, ainda que induzidas por forças externas, sempre serão orquestradas pelos modos nativos.

São modos de negociação que são empenhados pelos agentes e, considerando se tratar de dois processos de construção, vou *fender* em dois esse *talho*: são construções de uma identidade étnica e de uma territorialidade étnica que, incontestavelmente, estão *atadas*. O *corte* que faço é didático, como os *cortes* em *malharias*; na realidade – e ao final da *costura* – as *talhadas* estão *pregadas*. E o que as fixa é a religiosidade.

Sahlins (2003, p.09-10) nos fala da lógica do “eu vos declaro marido e mulher”, o que chama de “produção ao avesso”, quando “a forma cultural (ou morfologia social) pode ser produzida do avesso: a ação criando a relação adequada, performativamente, como em certos famosos atos do discurso”. Pensemos, nessa *linhada*, o ‘eu vos declaro comunidade remanescente de quilombo’. *Em nome da lei*.

No caso do povo do Carmo, na memória, não eram escravizados quando foram ao Bananal *pagar a dívida da santa*, já eram livres, libertados pela mesma santa *endividada*, encontrada nos tempos imemoriais por um casal de escravizados; conforme já *enredamos* tantas vezes nessa *colcha-tese*. Mas vejamos as reorientações desses conteúdos quando *desponta* a questão quilombola. A escravização que ocupava aquele lugar distante na história da comunidade chegou um *bocado* mais perto. Nos debates sobre o estatuto social, principalmente, a lembrança de uma ancestralidade escravizada irrompeu, mas não sozinha. Com ela, significados de dignidade, honra e orgulho pelo que seus antepassados viveram, *pagando a dívida de Nossa Senhora do Carmo*, no Bananal é que teriam sido escravizados.

A partir da listagem dos nomes dos escravizados arrolados em 1866 no contrato entre a Ordem do Carmo e o Barão do Bananal-SP, aquele que encontramos durante os trabalhos periciais, muitos símbolos foram *tramados* em torno daqueles que foram e que não retornam, os que foram e voltaram, aqueles que ‘*vieram no cesto*’, muitos dos quais já eram relevantes na memória, e vão à centralidade da história da comunidade como um quilombo. Junto destes, aqueles que lutaram pelas *terras da santa* nas décadas de 1920 e 1930, na *época da soldadesca*, todos que assumem a posição de heróis, a representação de uma luta que tem como insígnia a própria Nossa Senhora do Carmo.

Galdino do Carmo, por exemplo, que já era uma figura de prestígio, sempre lembrado por morrer com mais de cem anos, lúcido e com todos os dentes na boca, passa a ser referido com todas essas características acrescidas de mais algumas: *nhô Gardino preto e forte, muito forte porque era o escravizado mais caro* (de maior valor monetário quando arrendados ao Bananal pagar a dívida da santa), *era africano mesmo, veio da África, falava línguas diferentes*. Sua primeira esposa **Maria Francisca**, cujo nome não era lembrado até então, reverte-se em Nhá Maria Gardina, que foi ainda moça ao Bananal, lá trabalhou e morreu, mas seus filhos voltam com o pai *às terras da santa*, e são os protagonistas da resistência no *tempo da soldadesca*. Sua segunda esposa, **Augusta do Carmo**, nhá Guta, referência feminina, especialista na cura, benzimento e *homeopáticas*.

Vitorino e Esmereciana Franco de Camargo, casal arrendado ao Bananal com filhos pequenos, que enfrentou as adversidades do cafezal, lá criou suas *crias* e retornou às *terras da santa* duas décadas depois. Um desses filhos, **Henrique Franco de Camargo** que surge nos autos

de arrendamento com apenas quatro anos, que foi ao Bananal com essa idade, lá cresceu sendo escravizado no cafezal, casou-se com **Adriana Rosa de Camargo** e teve o primeiro filho, **Artur Rosa de Camargo**, *nhô Artur*, que retornou ao Carmo *no cesto* e mais tarde casa-se com Maria Domingues do Carmo, já no Carmo; ela lembrada como a capelã de Nossa Senhora do Carmo que, diariamente e sempre vestida de branco, fazia a limpeza do pátio da capela.

Aurélia do Carmo, Salvador da Cruz, Ananias Faustino do Carmo, Gabriela Franco de Camargo, e outros tantos nomes já lembrados ou que passam a constar no rol de lembranças, que foram ao Bananal, que *voltaram no cesto*, alguns que *nasceram no caminho de volta às terras da santa*: “*minha vó nasceu no caminho, conta que eles pararam e nasceu fácil, o parto né, e daí seguiram viagem com ela enroladinha num paninho*”, conta dona Malvina. Além daqueles que permaneceram *nas terras da santa*, assegurando-as e delas cuidando durante o desterro daqueles que pagavam a dívida: **Simpliciana do Carmo, Galdina Vieira da Cruz, Cesaria Maria de Jesus, Isolina do Carmo, Joaquim Roque de Oliveira, Antônio Maria de Borba, Jesuíno Ferreira da Luz, Benedito Maria de Borba, Adão Correia dos Santos**, dentre tantos outros. Soube, inclusive, numa das reuniões do estatuto cujo dever de casa era levar algum parente antigo, que durante o tempo que a santa e os seus filhos estavam no Bananal, Nossa Senhora da Conceição ocupou seu lugar e era Martinha do Carmo quem cuidava da capela e dessa santidade.

Aqueles que lutaram na *época da soldadesca* – **Galdino do Carmo, Venerando do Carmo, Vitalino do Carmo, Carmelino do Carmo, Frederico Galdino do Carmo, José Guarino, José Marcelino, Artur Rosa de Camargo, Ananias do Carmo, Salvador da Cruz, Ernesto Tavares do Carmo** e tantos outros – e também aquelas que se fizeram presentes nessas lutas – **Aurélia do Carmo, Aurora do Carmo, Augusta do Carmo, Alzira do Carmo, Gabriela Franco de Camargo, Catarina Guarina, Deolinda da Cruz, Adelaide do Carmo, Isabel do Carmo, Benedita Isabel Tavares do Carmo, Guilhermina do Carmo, Etelvina do Carmo, Martinha do Carmo**, e inúmeras outras que são carinhosamente lembradas.

A violência sofrida é simbolizada como honrosa e as situações suportadas são revestidas de mérito e valor de resistência: a ida ao Bananal-SP, os trabalhos no cafezal, o retorno do desterro, a *época da soldadesca*, o enfrentamento de quando a *firma* chegou. Até mesmo o sufoco do presente apertado em seis alqueires de terra é um dos acontecimentos que são enaltecidos: apesar de tudo, estão “*unidos em torno da fé no miolinho das terras da santa*”, *tecendo os fios* em sua própria história, formando a *teia* de uma identidade quilombola peculiar.

A história do Carmo que, até então, era desconhecida até mesmo no âmbito local, passou a contada. Primeiro, na escola da vila. Depois, nas escolas municipais da região. Foi o projeto

quilombola, que tive a honra de participar, nas ocasiões em sala de aula. Mais *retalhos* riquíssimos para reflexão acadêmica e crescimento pessoal.

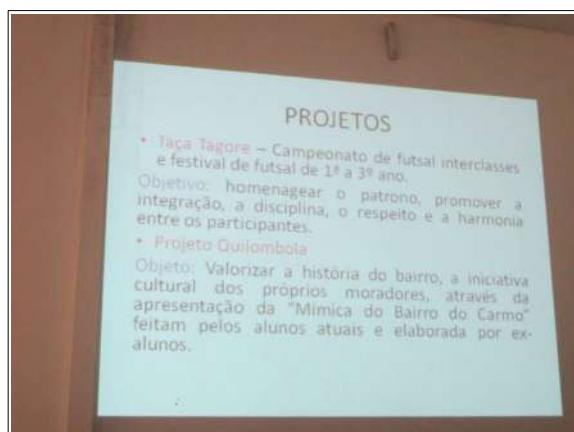


Figura 253: apresentação de projetos na escola, reunião com o prefeito e associação quilombola, 2013

As atividades em sala de aula consistiam em rodas de conversa sobre a história do Carmo. Pude trabalhar com os alunos do ensino fundamental durante todo o primeiro semestre do ano de 2013, às segundas feiras um dos horários era destinado a nossa equipe, composta por membros da associação quilombola, alguém da *turma dos mais velhos*, e eu. Dentre tantas *pedrarias* que poderia aqui *bordar* sobre essas ocasiões destaco duas.

Uma diz respeito a uma atividade que envolvíamos os alunos cujas famílias eram do Carmo e, a partir deles, fazíamos a genealogia. Trarei como exemplo minha afilhada Loren, filha de Vanessa e Valdir, neta de dona Tereza e seu Élio, bisneta de nhá Guta e nhô Gardino. E o orgulho nela de ser parte dessa parentela. Assim como Loren, outras tantas crianças ‘descobriram’ sua linhagem nobre, sua parentela, sua história, suas memórias. Jenifer, a época com 16 anos, me questionou se poderia ter passaporte africano, pergunta que foi motivada por uma notícia que tinha visto sobre passaporte e cidadania italiana. A resposta daria, certamente, uma nova *colcha-tese*.

Outro ocorrido digno de registro diz respeito aos desenhos das crianças menores. Duas ocasiões, em específico. No início dessas atividades, pedimos que as crianças se desenhassem: a maior parte o faz com lápis de cor clara e as meninas se representaram com o cabelo loiro. Desenhos para colorir repetiam esse padrão. Ao final do semestre, muitas das crianças passaram a se representar com cores mais escuras e cabelos igualmente escuros, não mais lisos, até mesmo encaracolados).

O mito de origem foi também transformado em apresentação, que percorreu escolas e eventos da cidade. Nela representam o encontro da santa pelos escravizados, o momento da

libertação, seguido por danças e coreografias, louvores em gestos à imagem e apresentações de capoeira. A abertura da peça diz o seguinte:

Eram decididos e fortes, especialistas na arte da guerra, não sabiam o que era medo. Contam os antigos que o povoado se originou ao redor da imagem de uma santa achada pelos escravos, surgiu ali uma capela. Constitui-se um quilombo, não no sentido de resistência armada, mas de resistência cultural. Nosso trabalho, além de educativo, visa resgatar a cultura e a dignidade desse povo, o exemplo de como é possível preservar sua cultura, religiosidade, sabedoria, música e seu amplo sentido de família. (...) nossos antepassados lutaram e o pedacinho de chão que hoje temos foi por causa da luta deles. Isso aqui é para honrar”.



Figuras 254 e 255: representação do mito de origem, momento em que a imagem de Nossa Senhora do Carmo é encontrada pelos escravizados, 2013



Figuras 256 e 257: representação do mito de origem, momento em que a imagem de Nossa Senhora do Carmo é encontrada pelos escravizados e seguida aos céus, seguida da dança em louvor, 2013



Figuras 258 e 259: representação do mito de origem, momento em que a imagem de Nossa Senhora do Carmo é encontrada pelos escravizados, seguida da dança em louvor, 2013

O dia da consciência negra passou a ser parte do calendário de atividades da vila do Carmo, com significativa participação não apenas de quilombolas, mas de toda a região. A programação da primeira festa, realizada em 2013, envolveu a apresentação do mito de origem pelas crianças, capoeira, apresentação dos violeiros de São Gonçalo, hip-hop, batalha de rap.



figura 260: cartaz do 1º evento da consciência negra do Quilombo do Carmo, 2013

Naquele mesmo ano, 17 de novembro de 2013, foram (fomos) homenageados na Câmara dos Vereadores do Município. Nessa ocasião, uma imagem de Nossa Senhora do Carmo ocupou o plenário, foi apresentada a coreografia do mito de origem pelas crianças, a banda Santa Teresinha. Cito um excerto do discurso feito por uma das lideranças nessa ocasião e, após um registro da ocasião (figura 249), um trecho do meu discurso.

“nossa associação é nova, mas está lutando e conseguindo. O Carmo já teve outras associações sim, mas foi muita confusão. A primeira associação foi pelo XXX, e vendeu terra, foi gente presa, atrapalhou tudo. A outra, do ZZZ, fez mais coisa errada, nem descendente era. Ano passado veio a ALL, a linha do trem pressionando a gente. E tinha que nascer uma associação de verdade, da comunidade. Do nosso povo. O diferencial nosso é que é só de descendente, de

parente de fora e de parente de dentro, unimos todo mundo. E não é só terra pra lutar, a nossa luta é olhar pra comunidade, aqui no nível municipal. Estamos lutando pela comunidade que vive no Carmo, para ter saúde e educação. (...) e a gente vai por a cara em todo lugar, porque quem tem que falar pelo Carmo é nós mesmo, e nós vamos levar o nome do Carmo. (...) não é só terra, é o melhor para o bairro. Associação sempre vai agir em prol da comunidade, ninguém vai perder, só ganhar. E ganhamos respeito”



Figura 261: lideranças da comunidade do Carmo em evento da consciência negra na Câmara dos Vereadores de São Roque, com prefeito e vereadores, 2013

há cinco anos que tenho atuado junto a comunidade do Carmo. (...) os dois anos de trabalhos iniciais foram bastante difíceis (não que agora seja fácil, muito pelo contrário. Mas se fosse fácil, todo mundo faria né). Não é o caso de eu enumerar aqui dificuldades, mas digo isso para salientar o fato de estarmos hoje aqui, na Câmara de São Roque, homenageando o quilombo do Carmo é uma grande vitória. Uma dupla vitória, tripla talvez, é o reconhecimento dos moradores de si mesmos, é o reconhecimento do poder público local e é reconhecimento da população são roquense dessa parte da história da cidade, tao importante e até agora esquecida e negligenciada. (...) as dificuldades que mencionei do inicio do meu trabalho eram praticamente isso: o não reconhecimento, o silencio e o silenciamento. (...) as informações que coletamos e publicamos no laudo não saíram daqui da cidade, do poder publico. Aqui ninguém falava em quilombo, ninguém nos dava informações. E hoje aqui estamos.

E pouco antes, em setembro de 2013, Associação Quilombola do Carmo, por lei municipal, adquiriu o título de utilidade pública, conforme exposição de motivos a seguir.

EXPOSIÇÃO DE MOTIVOS AO PROJETO DE LEI Nº 130/2013-L, DE 27 DE SETEMBRO DE 2013, DE AUTORIA DO VEREADOR ETELVINO NOGUEIRA

Fundada em 9 de setembro de 2012, a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Nossa Senhora do Carmo é um grupo sem fins lucrativos ou cunho político, com sede na Rua Nossa Senhora do Carmo, e doravante da A.C.O.R.Q.N.S.C.. O objetivo geral dessa entidade é defender os direitos e interesses do quilombola, assim como lutar pelo andamento e titulação do quilombo do Carmo, incentivando o desenvolvimento do quilombo quanto ao aspecto político, econômico, social e cultural. Além disso, apoia os associados e a comunidade em

seus trabalhos, divulgando a luta dos quilombolas para a opinião pública. É também uma medida fundamental da Associação a luta pelo fim do preconceito e discriminação racial, estimulando e divulgando as belas tradições, culturas e religiosidades afro-brasileiras.

Atualmente, a diretoria executiva é composta por sete membros, e a assessoria por oito. Valdir José Leite assume o posto de Presidente, enquanto que Alexandre Donizete do Carmo ocupa a cadeira de Vice. Como representante legal, a antropóloga Rebeca Campos Ferreira é também assessora, e com muito esforço para levantar toda a história da comunidade, deu um forte apoio no começo de tudo, enfrentando de cabeça erguida as dificuldades que atravessavam seu caminho para a fundação dessa importante associação cultural.

Isso posto, ETELVINO NOGUEIRA, por intermédio do Protocolo nº CETSR 27/09/2013 - 11:31:11 07857/2013, de 27 de setembro de 2013, apresenta ao Egrégio Plenário o seguinte Projeto de Lei: PROTOCOLO Nº CETSR 27/09/2013 - 11:31:11 07857/2013.

PROJETO DE LEI Nº 130/2013-L De 27 de setembro de 2013: Declara de utilidade pública a Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Nossa Senhora do Carmo

O Prefeito Municipal da Estância Turística de São Roque, Faço saber que a Câmara Municipal da Estância Turística de São Roque decreta e eu promulgo a seguinte Lei: Art. 1º Fica declarada de Utilidade Pública a “Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Nossa Senhora do Carmo”, inscrita no CNPJ sob o nº 17.184.858/0001-56, entidade sem fins lucrativos, sediada neste Município, na Rua Nossa Senhora do Carmo, nº 447, bairro do Carmo. Art. 2º As despesas decorrentes com execução da presente Lei correrão por conta de dotação própria do orçamento vigente. Art. 3º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação. Sala das Sessões “Dr. Júlio Arantes de Freitas”, 27 de setembro de 2013.

As ações da associação seguiram pelos trilhos das políticas públicas e por questões culturais, temas esses que, vale dizer, aproximaram da associação aqueles que, por algum motivo, não participam da luta quilombola. Reuniões com representantes do município se tornavam cada vez mais comuns – o que é absolutamente significativo considerando que, em 2008, a prefeitura de São Roque, quando acionada, não soube informar sequer quantos habitantes havia no Bairro do Carmo. As pautas eram diversas: melhorias no campo de futebol e reforma do vestiário, implantação de uma agência de correia na vila, CRAS e escola quilombola, médicos diariamente no posto de saúde, plantio na área e restauração da Casa Grande e da Senzala, projetos para a Banda Santa Teresinha. Em dezembro de 2013 foi lançado o boletim informativo do Quilombo de Nossa Senhora do Carmo. A seguir transcrevo sua primeira edição.

O que é um quilombo? Quilombo é espaço de resistência, formado por escravizados no passado, e que atualmente seus descendentes ocupam e mantêm as terras. Hoje existem mais de 5.000 quilombos no Brasil, sendo 80 quilombos no Estado de São Paulo, e o Quilombo do Carmo é um desses.

Por que o Carmo é um quilombo? Porque a origem da Vila do Carmo remonta o tempo dos escravos. O atual Bairro do Carmo é a pequena parte que restou de uma grande fazenda que existia na região, a Fazenda do Carmo. Essa fazenda e os escravizados eram de propriedade dos padres carmelitas. Ao fim da escravidão, os ex-escravizados e seus descendentes compraram dos padres parte das terras da fazenda. Ao longo do tempo, essas terras foram perdidas, tomadas, vendidas em contexto de violência e grilagens. Hoje o Carmo está reduzido a um pequeno trecho de terra, são só 6,6 alqueires, que restaram dos 2.175 alqueires de terra do passado. Desses 6,6 alqueires ocupados, poucos moradores têm o título de fato dessas terras. A grande maioria só tem a posse. E grande parte dos quilombolas não habitam o Quilombo por não ter mais espaço.

Quem são os quilombolas no Carmo? Os quilombolas são os descendentes dos escravizados no passado, que se definem como tal e que são reconhecidos pelos demais descendentes. E ainda aqueles que têm relações de afinidade e compadrio, desde que também reconhecidos pela comunidade. A todos esses são garantidos os direitos a terra e as políticas públicas diferenciadas aos quilombos. Aos não quilombolas que moram na Vila do Carmo é garantido o direito ao recebimento de indenizações das terras demarcadas e tituladas aos remanescentes de quilombos.

Quais as vantagens de ser quilombola? Os quilombolas tem direitos e assistência diferenciada e específica. O principal é o direito à terra tradicionalmente ocupada, ou seja, os quilombolas do Carmo tem direito não só as terras que hoje ocupam, sem segurança jurídica, mas tem direito ao aumento e regularização da área conforme comprada pelos seus antepassados. **Direitos:** Direito a terra, educação diferenciada, merenda escolar diferenciada, saúde da família quilombola, luz pra todos, tarifas reduzidas, bolsa família, saúde família quilombola e saúde bucal, abastecimento de água potável encanada e melhorias sanitárias, o Quilombola Venha Ler e Escrever, Brasil Quilombola Alfabetizado, Programa de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar, agenda social quilombola, distribuição de cestas básicas e centro de referência em assistência social quilombola, desenvolvimento do turismo, possibilidade de desenvolvimento agrícola com financiamento público, capacitação de agentes representativos da comunidade, fomento ao desenvolvimento local, atenção à saúde das populações quilombolas, apoio ao desenvolvimento sustentável, Reconhecimento, demarcação e titulação de áreas do quilombo, Apoio à distribuição de material didático e paradidático nas escolas, Apoio à capacitação de professores, Apoio à ampliação e melhoria da rede escolar nas comunidades remanescentes de quilombos, dentre outros, com destaque ao Programa Brasil Quilombola, do Governo Federal.

Junto desse processo de construção de identidade étnica vinha também uma territorialidade quilombola *sui generis*. O povo do Carmo, que já havia construído um território social particular, o aprimora em seus termos com a ‘chegada’ da questão quilombola. Essa reformulação passa, necessariamente, pela gênese da produção dos espaços sociais, pela configuração histórica, social, espacial, pelas redes de parentesco e de afinidade, pelos processos de territorialização, desterritorialização, reterritorialização, pelos movimentos e momentos de expropriação. E tais elementos orbitam em torno de Nossa Senhora do Carmo. Em *ponto reto*, emergiu não um

quilombo do Carmo, nem um quilombo no Carmo, mas sim o Quilombo de Nossa Senhora do Carmo. E os *filhos da santa* se tornam também os *quilombolas da santa*.

Pois,oras, se as terras são da santa, o quilombo também há de ser dela. Tanto que foi *ela* quem adquiriu personalidade jurídica: no CNPJ, o nome é Associação *da* Comunidade Remanescente de Quilombo de Nossa Senhora do Carmo, a sede é na própria capela de Nossa Senhora do Carmo. As demarcações simbólicas, os sentidos do espaço sagrado e sacralizado – vivido e imaginado – são essenciais à compreensão desse quilombo que surge pois, conforme *bordamos*, o território já era demarcado simbolicamente pela religiosidade – como também o tempo, a organização social, as relações parentais – e, quase que como uma consequência lógica, assim seria formulado o pleito quilombola.

Por Nossa Senhora do Carmo se fez e faz a lógica da atribuição de sentidos e significados à existência, ao ser e estar no mundo, ao permanecer naquela área e, intuitivamente, ao ser quilombola. Aquela paisagem e identidade religiosas que já existiam são acrescidas de um elemento novo, o quilombo. Porque a identidade vinculada à santa já orientava o *ethos* e a visão de mundo do povo do Carmo, segundo os termos de Geertz (2011), conduzindo o social, o cultural, o espiritual e agora também o étnico. *Noutras agulhas*, o sentido da pertença, *desde que o mundo é mundo*, foi norteado por Nossa Senhora do Carmo, o diacrítico do pertencimento *toda vida* foi a própria santa. E, se a identidade é informada por referências históricas comuns, construída por vivências e valores compartilhados, essas referências, vivências e valores sempre estiveram no plano da religiosidade.

A trajetória é de uma significativa expropriação territorial que quase invalidou as condições de existência do grupo. E o que os manteve existindo no território diminuto? Nossa Senhora do Carmo, os contratos, milagres, dívidas e dádivas que mantêm com a santa, fazendo *dela* o meio de resistência e fundamento da reterritorialização ao redor da capela, o que nos conduz para muito além de um território físico, vamos a um território social e cultural. A terra é elemento de fixação do grupo, mas não é o elemento da existência do grupo enquanto tal, ao menos não exclusivamente; é sim essencial à reprodução física da comunidade, muitos parentes já não vivem na vila por não ter espaço, porém as referências simbólicas independem disso.

Em *achega*, notei que a questão da terra propriamente dita não era o mote primordial, como também não eram as políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas. Ou melhor delimitando, não era a questão central para aqueles que viviam no *miolinho das terras da santa*, na vila do Carmo. Os parentes *de fora* tinham como motivo a regularização fundiária, a obtenção de um terreno que os permitisse viver na vila do Carmo. Para ilustrar, trago excertos de falas locais

proferidas nas reuniões para elaboração do estatuto social da associação quilombola quando, em um dos encontros, foi perguntado aos presentes os motivos pelos quais estavam ali.

N (de dentro): a terra é consequência quando o Carmo tiver reconhecimento vão vir os benefícios. Depois da titulação, quando tiver terra de novo, quem quiser voltar vai poder voltar.

D (de dentro): é, tem muito benefício pra gente né, de educação, de escola.

V (de dentro): é, porque o que adianta ter asfalto e não ter ensino médio, como quilombola a gente vai ter ensino médio.

C (de fora): eu quero um pedacinho de terra, pra plantar, pra criar, pra morar mesmo, de vez.

D (de fora): eu quero um espaço de moradia, eu não quero mais pagar aluguel pros outros.

C (de dentro): todas as coisas boas vão vir é pela providencia divina.

D (de fora): a gente aqui, minha família, a gente não tem casa, a gente paga aluguel aqui e lá e muda quando o aluguel aumenta. Eu quero um terreno aqui pra gente viver aqui e é por isso que estou correndo atrás do meu direito, quero lutar pelo que é de direito de meu avô, eu sou também dos xxx.

N (de fora): com a terra vem mais direitos, vem de sementes, de plantio, auxílio pra gente plantar.

A (de fora): eu quero terra sim, sem terra não tem nada, sem terra a gente que tá fora não tem espaço pra voltar. E eu quero plantar. Depois vem outras coisas, mas primeiro a terra. Meu tio sempre me dizia: ‘isso era de vovô’, lá para onde hoje é o condomínio. Roubaram da gente.

S (de fora): Zico lima vinha fazendo cerca, me lembro, tenho na mente o cercado que ele fazia, como a cerca vinha. Eu quero a terra, porque eu sei que aquela terra era nossa, eu conheço esse mato todo, e eu vou lutar de pé junto para conseguir de volta [chora].

V (de fora): preciso de terra sim, de um terreninho, minha vó e bisavó eram escravas e tinham terra, hoje eu não tenho onde morar. Plano eu tenho muito, muita ideia pra quando tiver um pedaço de terra.

L (de fora): terra é fundamental sim, porque sem a terra a gente não tem como voltar, e quem está aqui não tem como plantar, não tem como construir mais.

N (de dentro): a gente não se dispersou e não vai se dispersar, porque nossa força está aqui, vincada nessa terra aqui. Em volta da capela aqui.

A terra, para o povo do Carmo, há tempos deixou de ser meio de subsistência, restringindo-se a espaço de moradia, cada vez de forma mais precária com o crescimento da população local e, mesmo assim, o confinamento territorial suporta a existência do grupo enquanto comunidade diferenciada, vinculando com sistemas de crenças e com a própria santa que, sendo mãe, sempre irá prover sua prole. Gusmão (1995, p.13) apontou que “o desafio é, então, descobrir a existência de mecanismos próprios de uma condição historicizada que permitiu não só a existência de grupos rurais negros, mas também sua persistência no tempo”. Creio que, perante o povo do Carmo, esse desafio foi enfrentado e os mecanismos de existir e persistir do grupo podem ser localizados na religiosidade.

Agora sigamos *em trança* por questões postas pela comunidade: *a gente pode titular no/em nome da santa? Pode reconhecer em nome da santa?* Infelizmente não me recordo a frase exata da primeira vez que a ouvi, depois passei a ouvi-la nessas duas variantes: *em nome a santa* e *no nome da santa*. Por certo, *em nome da santa* é a expressão do ‘*nós vamos lutar*’, era um compromisso que assumia o tom de uma promessa, *recuperar as terras da santa*. Com isso, primeiro pensemos sobre a expressão ‘*no nome de*’/‘*em nome de*’: refere-se a agir pela parte de outrem, com representante de alguém.

No dicionário²⁹³, temos como significado e respectivos sinônimos de “*em nome de*”: ‘1. Em nome de ou enviado por alguém: por parte de, da parte de, enviado por, a pedido de, por ordem de, por recomendação de, recomendado por, a mando de, mandado por. 2. Em defesa de: em prol de, em auxílio de, a favor de, para. 3. Em benefício de: por, por causa de, em favor de. 4. Em nome de: em testemunho de, por respeito a’. Quando falamos ‘*em nome de*’ temos também a noção de “dar ideia do motivo (real ou alegado) para determinada ação que alguém faz ou que outrem pede que faça”, por exemplo, “em nome da lei”, “em nome do progresso”, “em nome do amor”, “em nome de deus”; “usa-se com relação a pessoas que se quer favorecer, a um sentimento ou uma relação que se preza, a um objetivo ou a um propósito, a um valor ou religioso”²⁹⁴.

Em nome da lei. Em nome da santa. Em nosso caso, a ‘pessoa’ que está sendo representada é a própria Nossa Senhora do Carmo, o que é coerente dado que a história e trajetória, existência e resistência da comunidade se deu/se dá *em nome da santa*. Volto-me à máxima para não ir mais longe: ‘em nome do pai, do filho e do espírito santo’, a santíssima trindade que, segundo Mauss (1979, p.117) é “uma das formulas religiosas mais simples”, onde “quase toda a dogmática e quase toda a liturgia cristãos ai se encontram intimamente combinadas”. Segue:

in nomine, virtude atribuída ao próprio verbo da bênção, em nome de deus (...)*patris*: nome do pai dado a um deus único (...)*fili*: dogma do filho, de Jesus (...)*spiritus sancti*: dogma do espírito, da trindade, etc”, de elevada complexidade pelo “número de elementos que compõe (Mauss, 1979, p.117).

E o o que quer o *povo da santa*? Titular o quilombo em *nome da santa*? Mas tenho de responder que, *em nome da lei*, não há essa possibilidade. As normas não permitem que seja conforme quer a comunidade e então o que faz a comunidade? Vejamos, num inicial momento, o que diz a norma. O Decreto 4887/2003, em seu art.17, prevê que a titulação “será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades”, prescreve “obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade”, e no

293 <https://www.sinonimos.com.br/em-nome-de/>

294 <https://www.aulete.com.br/nome>

parágrafo único desse artigo que “as comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas”.

A titulação é, por alto, o registro do território quilombola em nome da associação civil da comunidade, ato realizado pelo INCRA no Cartório de Registro de Imóveis do município, é um título de domínio de propriedade que é coletivo, definitivo e pró-indiviso. É a última etapa e encerra o processo de regularização territorial, efetiva o direito constitucional, aquele prescrito pelo art.68 do ADCT/CF-88. É nesse ponto que *puxo* um entendimento de territorialização distinto daquele que *suturamos* no *retalho-capítulo terceiro*: a teorização de Pacheco de Oliveira (1998, p.54), segundo a qual a noção de territorialização diz respeito à atribuição de uma base territorial fixa a determinada comunidade o que leva a mudanças nesse agrupamento social,

Nesse sentido, a noção de *territorialização* é definida como um *processo de reorganização social* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (Pacheco de Oliveira, 1998, p.55) *italico no original*.

Debruço também o modelo descritivo do processo de formação ou etnogênese quilombola nos termos desenvolvido por Arruti (2006). Trata-se de um modelo processual quadripartito: processos de nomeação, identificação, reconhecimento e territorialização, todos empiricamente imbricados uns aos outros. No processo de nomeação, um grupo heterogêneo configura-se como sujeito de direitos coletivos e objeto de ação do Estado. No processo de identificação ocorre a instituição da coletividade como fonte de pertencimento identitário e de direitos. No processo de reconhecimento a coletividade é admitida na esfera pública enquanto sujeito político. Por último, no processo de territorialização, dá-se a reorganização social, política e cultural da coletividade, com a fixação e demarcação física por meio da objetificação jurídico administrativa.

É desse modelo que *prensamos* a análise. O que vemos é que muito antes da titulação, no início do processo de regularização territorial, já vem *trançando numa agulha* o Estado friccionando o grupo para que elabore e manifeste determinada identidade que entende por quilombola e, não obstante isso, que o faça em forma de pessoa jurídica e CNPJ. *Trançando noutra agulha*, apesar disso, a comunidade pode friccionar o Estado segundo suas normas. O reconhecimento de direitos étnicos é um *tricô*, executado em *duas agulhas*, via de mão dupla que nos permite pensar como a estrutura jurídica constrói identidades, como identidades reconstruem a estrutura jurídica, refletir sobre a Antropologia e o Direito e as *costuras* entre esses saberes.

o diálogo entre a antropologia e o direito vem sendo realizado de diversas formas, de acordo com o referencial teórico e os objetos de pesquisa, razão pela qual se fala em antropologia do direito, antropologia jurídica ou antropologia legal. Em qualquer uma delas, contudo, depara-se com um exercício de ‘tradução cultural’, no sentido etimológico de ‘trazer o sentido’, isto é, de uma relação de complementaridade em que um ilumina o que o outro obscurece, e vice-versa, permitindo que eles se transformem um no comentário do outro (Geertz, 1981) (Rifiotis, 2012, p.300).

Isso demanda escapar ao “eterno debate sobre o conteúdo do direito” e enfrentar uma percepção da dialética social do direito, considerando o seu processo global, resultados, resultantes, em suma, olharmos para “o relacionamento entre fatos e leis” (Geertz, 2014, p.253), entendendo como direito não apenas a legislação, mas o mesmo *prumo* que ensina Foucault (2005, p.31): “quando digo o direito não penso somente na lei, mas no conjunto de aparelhos, instituições, regulamentos, que aplicam o direito”.

Para seguir por essa *meada*, *enovelemos* os estudos culturais do direito, trazendo à compreensão das leis como constructos socioculturais, às análises que devem ser dadas aos fenômenos jurídicos não somente a partir do próprio direito, nem sob a perspectiva das legislações. Igualmente, *nos enovelemos* às teorias pós-coloniais e decoloniais, no sentido de vermos como os discursos da lei e do direito são meios de dominação, do exercício e manutenção do poder por uma classe dominante.

Feltremos a lei como narrativa, como prática discursiva daquela classe que domina, em sentido próximo ao que Castro-Gomez (2005) apontou diante os fenômenos linguísticos: são parte da colonização, instrumento de domínio, referenciando Foucault (1984) sobre a ‘gramática geral’, pressuposto de que a estrutura da ciência tem analogia com a estrutura da linguagem e que ambas são reflexos da estrutura universal da razão. Então se pergunta se “¿Puede ser vista la ciencia como “discurso colonialista” producidos al interior de una estructura imperial de producción y distribución de conocimientos?” (Castro-Gomez, 2005, p.14). Ele responde que sim.

E o direito faz morada em mesmo contexto, por isso devemos empenhar-nos na análise do *locus enuntiationis* que, a despeito da pretensa neutralidade, é povoado por determinados *habitus* e visões de mundo, nos termos de Bourdieu (1989). A pretensão de universalidade e objetividade é, em verdade, posição de determinado grupo social, é o “espírito jurídico” que, segundo Bourdieu (1989, p.214), se pauta numa postura universalizante, ao elaborar um corpo de procedimentos e de regras, assegurado pelo trabalho da racionalização que “confere-lhe a eficácia simbólica exercida por toda a ação quando, ignorada no que tem de arbitrário, é reconhecida como legítima”; é o que

dá a “aparência de um fundamento transcendental às formas históricas da razão jurídica e a crença na visão ordenada da ordem social por eles produzida”.

O sistema jurídico nada tem de neutro, tampouco despretensioso é seu formalismo e sua simplificação não são despropositais, mas são discursividades próprias e produzidas numa *teia* de desigualdades de poder. Schritzmeyer (2012) indica a incompletude e seletividade do fazer jurídico pela redução das complexidades as quais se reportam. Em sentido análogo, Sarti (2012) mostra a tendência do sistema jurídico a descontextualizar os conflitos quando os ‘enquadra’ em seus termos e, por isso, o sistema de justiça não se configura como *locus* efetivo para resolução e conflitos. É o que Geertz (2014) teorizou como simplificação dos fatos.

A simplificação dos fatos, a sua redução às capacidades genéricas dos guardiães da lei é, por si mesmo, como mencionei anteriormente, um processo inevitável e necessário. O exagero dessa simplificação, no entanto, torna os fatos cada vez mais tênues a medida em que crescem a complexidade empírica (...) e o temor a esta complexidade (Geertz, 2014, p. 257-258).

Os direitos coletivos, étnicos, culturais operam também por essa “simplificação dos fatos” que nos disse Geertz (2014, p.257) no excerto supra e, de modo agravante, ocorrem numa amplidão complexa empiricamente. Em acréscimo, podemos situar essa operação numa “estrutura de poder cultural”, como posto por Hall (2011, p.60), onde foram feitas “pseudo-unificações” de culturas em nações após processos de conquista violentos: não é uma parceria igual mas uma hegemonia de uma que subjuga as demais. Castro-Gomez (2005) situa aí reflexões sobre expropriação epistêmica, pela noção do que seria legítimo e o não seria, a violência simbólica do discurso e, como consequência, a construção de uma hegemonia cognitiva.

Nesse *ponto de cobertura*, essencial a teorização da colonialidade do poder e do saber (Quijano, 2005; Mignolo, 2005; Dussel, 2005) e os modos pelos quais as formas de dominação e violência se refletem na produção, circulação e assimilação do conhecimento, na necessidade de expropriação para dominar – expropriação política, jurídica e epistemológica. O que vai às estruturas objetivas da vida social: códigos comerciais, educação, consumo cultural, legislação, dentre tantos outros âmbitos (Castro-Gomez, 2005). Noutros termos, conforma uma colonialidade que é materialmente vivida e que é legitimada cientificamente pelas ciências humanas, em geral. E o direito, nesse campo, “veicula e aplica relações que não são de soberania, mas relações de dominação”, que põe em prática “procedimentos de sujeição” (Foucault, 2005, p.31-32).

A teoria de Kelsen é boa para pensar essa dinâmica dado que ela, conforme Bourdieu (1989, p.209), é uma tentativa de criação de uma “teoria pura do direito” o que seria, no limite, um

“esforço de todo o corpo de juristas para construir um corpo de doutrinas e de regras completamente independentes de constrangimentos e das pressões sociais, tendo nele mesmo o seu próprio fundamento”. Apesar das plurais formas de conceber o que seriam as constituições, a teoria de Kelsen é ainda a *linha* central nos cursos de direito e, nessa chave de entendimento normativo, relevante trazer à *costura* um breve excerto, segundo um manual de teoria constitucional:

Na percepção jurídica, a constituição se apresenta enquanto norma superior, de obediência obrigatória e que fundamenta e dá validade a todo o restante do ordenamento jurídico. Essa concepção foi construída a partir das teses do mestre austríaco **Hans Kelsen**, que se tornou mundialmente conhecido como o autor da *Teoria Pura do Direito*. (...) [a constituição federal é] **um conjunto de normas jurídicas prescritivas de condutas humanas**, devidamente estruturadas e hierarquizadas num ordenamento escalonado, que encontra seu fundamento de validade definitivo e último na norma fundamental, ponto de convergência de todas as normas integrantes do sistema jurídico e fundamento de validade transcendental de toda a estrutura normativa (Masson, 2018, p.32-33, grifos no original).

Ainda se trata do fenômeno da redução da complexidade (Geertz, 2014), que se faz por um tipo de retração da realidade que, nesse movimento, opera por seccionar os fatos e a compreensão deles (Castro-Gomez, 2005), sobretudo por meio das constituições escritas e códigos legais, “poderes essencialmente normalizadores” (Foucault, 2005, p.56). *Em ponto extra*, temos no Brasil uma estrutura jurídica da tradição da *civil law*, segundo a qual a principal fonte de direito é a lei, a lei é a fonte formal, o direito se organiza por códigos, tendo também como característica a generalidade das normas jurídicas, que serão aplicadas aos casos concretos pelos agentes do estado, conforme nos ensinou Garapon & Papadopoulos (2003) diferenciando a *civil law* da *common law* pela comparação entre as constituições estadunidense e francesa.

Grosso modo, “a diferença cultural entre a *common law* e a *civil law* se refere simultaneamente na forma e no alcance de um julgamento” (Garapon & Papadopoulos, 2003, p.172), e a nossa estrutura é a que opera com a “separação de funções idealmente concebida nos seguintes termos: o papel do legislativo é a elaboração das leis, o do judiciário, quando provocado, a sua interpretação, e o do executivo, a sua execução” (Kant de Lima, 2012, p.38). Mais outro agravante é o *rule by law*, característico à nossa estrutura que gera a ideia segundo a qual “o que não está na lei não corresponde ao direito, ou seja, não vale, não tem força para se impor” (Kant de Lima, 2012, p.42).

Um *emaranhado* que pode bem ser sintetizado por duas máximas do mundo do direito: “se não está nos autos [judiciais] não está no mundo” e “me dá os fatos, e eu te darei o direito”, frequentemente posta em latim em peças jurídicas, “*da mihi factum, dabo tibi ius*”. Condensando: às partes (de fora do direito) cabe expor o fato, ao profissional do direito cabe o enquadramento

jurídico do fato. No entanto, o risco é negligenciar que os “fatos não são dados naturais mas construtos resultantes de sujeitos socialmente contextualizados” (Schritzmeyer, 2010, p. 16). Seriam estes os “enunciados performativos” do trabalho jurídico que, pelo sistema de normas jurídicas, sancionam e consagram relações de força e de dominação (Bourdieu, 1989, p.212)?

Eis aí o “poder simbólico de normação que cria as coisas nomeadas e, em particular, os grupos” (Bourdieu, 1989, p.237). Aqui relevante *trançarmos em ponto firme* sobre mais algumas das *nuances* dessa *trama*. Uma delas é o próprio “poder de nomeação”, nos termos de Bourdieu (1989, p.236), “o monopólio do poder de impor o princípio universalmente reconhecido de conhecimento do mundo social, o *nomus* como princípio universal de visão e de divisão (*nemo* significa separar, dividir, distribuir), portanto, de distribuição legítima”. Outra, o “poder de narrar” que nos falou Said (2011, p.11), ou “de impedir que se formem e surjam outras narrativas”, mecanismo que conecta imperialismo à cultura.

Já tratamos, nesse mesmo *retalho-capítulo*, do contexto da constitucionalização dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos – quando essas categorias foram constitucionalmente criadas em 1988 – e agora trago o foco ao seu *locus enuntiationis*, ao espaço de sua aplicação: o ‘eu vos declaro comunidade quilombola’, num modelo jurídico no qual estado e direito estão vinculados, precisamente pela codificação sistemática da legislação (Garapon & Papadopoulos, 2003). Esse *locus enuntiationis*, em consonância aos poderes de narrar (Said, 2001) e de nomear (Bourdieu, 1989), de produzir “discursos de verdades” (Foucault, 2005, p.28), nos leva a *la hybris del punto cero*, que segundo Castro-Gomez (2005) é um lugar pretensamente neutro, objetivo, universal e científico de enunciação mas que, em verdade, é ponto de posicionamento social da classe dominante.

Ali seria o começo epistemológico absoluto, onde são traçadas fronteiras que dão o controle a uma determinada classe social, sob o disfarce de política do não lugar, inclusive assumida pelas ciências humanas, mas que tem um lugar definido no mapa da sociedade colonial: por essa prerrogativa de nominar se institui uma visão de mundo entendida como legítima pelo estado. Dali a elite – “*os criollos* ilustrados” no caso analisado por Castro-Gomez (2005) – se coloca em posição de objetividade e constrói subjetividades, constituindo a vida social. Também dali “um dos efeitos do etnocentrismo dos dominantes”, onde a crença na universalidade do direito é criada, “consagra a ordem estabelecida ao consagrar uma visão dessa ordem que é uma visão do estado, garantida pelo estado (...) o direito é a forma por excelência do discurso actuante capaz, por sua própria força, de produzir seus efeitos” (Bourdieu, 1989, p. 247).

Bauman (2005, p.27), pensando sobre identidades, ressalta o “poder do estado de definir, classificar, segregar, separar e selecionar o agregado de tradições, dialetos e leis consuetudinárias e modos de vida locais”, que seria resumido pelo “poder de exclusão”, num “direito monopolista de traçar a fronteira entre nós e eles”.

Sua *raison d'être* era traçar, impor e policiar a fronteira entre nos e eles (...) os estados tentaram assumir a incontestável posição de supremas cortes, passando sentenças vinculantes e sem apelação sobre as reivindicações de identidades litigantes. Tais como as leis dos estados passaram por cima de todas as formas de justiça consuetudinária, tornando-as nulas e inválidas em casos de conflito (...) uma identidade não certificada era uma fraude. Seu portador, um impostor, um vigarista (Bauman, 2005, p.28).

E junto disso tudo temos ainda a prerrogativa de uma terceira zona, característica da tradição *civil law* (Garapon & Papadopoulos, 2003), ocupada pelos juristas, “os verdadeiros guardiões do saber jurídico” (Kant de Lima, 2012, p.39), aos quais compete o poder de julgar, “estranho e superior”, que “está em posição de neutralidade” mas que é, na prática, “ideologia da justiça burguesa”: “tudo isso que a burguesia quer fazer crer sobre a justiça, a sua justiça. Todas essas ideias são armas de que a burguesia se tem servido no exercício do poder” (Foucault, 2014, p.117-118). *Volteio o ponto* à eficácia simbólica de Bourdieu (1989, p.244), temos que “o selo da universalidade” é o fator por excelência dessa forma de dominação, “resta assim universalizado um ponto de vista sobre o mundo social que é, em verdade, o ponto de vista dos dominantes”.

Noutros termos, pela aparente imparcialidade do direito e generalização das leis e dos procedimentos do estado são impostas ordens sociais determinadas, estas que não representam aqueles que estão sendo emoldurados. Mas seria esse emolduramento uma via de mão única? Examinemos pelas configurações que emergiam dentre o povo do Carmo, notadamente pela resistência das categorias nativas de pertencimento à moldura formal. Não negavam integralmente, mas também não acolhiam plenamente e, como num caleidoscópio, os fragmentos iam se combinando e os *filhos, escravos, ex-escravos, devotos, pretos – todos de Nossa Senhora do Carmo* – se encadeavam num arranjo que lhes conferia um status diferenciado: de sujeito de direito como *quilombolas de Nossa Senhora do Carmo*, que empenhariam a luta para *recuperar as terras da santa*.

Veredas de mão dupla, mas isso não implica proporcionalidade entre a via que vem e a via que vai, pois não daria pra ser uma troca harmônica num ambiente onde o *‘da mihi factum, dabo tibi ius’* está enraizado. Como se diz ao direito que ele não dirá (ao menos não dirá sozinho) qual será o direito diante dos fatos? Isso significa dizer que os sujeitos do direito, quando narrarem os fatos, poderão também falar o direito. É a resistência do/no discurso. O discurso, ensinou Foucault

(2014, p.280), é instrumento de poder mas também pode ser usado no contra-ataque, por isso o autor recomenda que analisemos o “conjunto de resistências (...) vendo que cada ofensiva serve de ponto de apoio a uma contra ofensiva”. Estamos na *trama da Microfísica do Poder*, e então Henri-Lévy retoma a frase foucaultiana consignada noutra obra – “onde existe poder, existe resistência” – para indagá-lo sobre política e revolução. É nessa resposta de Foucault (2014) que vem a noção de resistência que, creio eu, está posta pelo povo do Carmo:

esta resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a a ele e absolutamente contemporânea (...) para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de "baixo" e se distribua estrategicamente. (...) Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa (Foucault, 2014, p.299-300).

Nessas contendas e em seus movimentos discursivos, o *povo do Carmo*, agente historicamente silenciado por discursos e atos dos dominantes, emergiu tensionando o não lugar no qual foi posto, e o fez a partir de seus próprios termos. *Acrescento o ponto* do nosso campo dos embates: um solo sagrado, *as terras da santa*, onde o campo jurídico, *em nome da lei*, com suas presunções genéricas e abstratas, tentou ditar tendências da identidade quilombola que deveria emergir. Mas, *em nome da santa*, a identidade que emergia vinha, com sua singularidade e distintividade, friccionando a pretensa generalidade e abstratividade.

E é bem aí nesse ir e vir da vivência e da materialidade, entre a norma e a situação normatizada, *ponto vai e vem* entre o “texto, tal como linguisticamente estruturado, aos motivos que inspiraram a sua promulgação e respondem pela sua continuada vigência” (Coelho, 1997, p.18) que vemos um espaço para normas locais, regras consuetudinárias, valores coletivos que poderiam restar obscurecidos se não houvesse esse ir e vir dialético entre realidade e texto.

O *vai e vem* que impede que perspectivas normativistas possam ser extremadas – pondo em risco as alteridades – é dado pelo “nativo não ocidental”, para usarmos a referência de Said (2011, p.10), este que não está inerte nem é passivo, ao contrário, “sempre houve algum tipo de resistência ativa”. E há resistências em quaisquer locais onde existem formas de poderes, como disse Foucault (2014). Estamos na balança do direito que, como posto por Fraser (2006, p. 165), é um instrumento que pode tanto ser um veículo da subordinação quanto um remédio à subordinação. Há, segundo ela, normas estabelecidas que servem a manter o *status quo* e é diante delas que se dão as lutas jurídicas, para modificá-las, para perpetuá-las ou para revogá-las. Também nesse sentido que Honneth (2003) propôs entendermos a associação entre justiça, reconhecimento e questão

identitária, tomando os ideais de direitos humanos enquanto fundamentais para embasar as reivindicações por políticas multiculturais.

Reitero que não significa harmonia, por óbvio, é o movimento duplo do *vai e vem*, é certo que certos elementos primordiais da comunidade não cabem, mas nem por isso foram deixados de fora. Creio ser aí a novidade que o *povo da santa* nos traz, que *alinha* ao que Sousa Santos (2011) vê como “política emancipatória do nosso tempo”, na qual deve existir uma transformação da política dos direitos humanos do que hoje é (“de cima para baixo”, que chama de “localismo globalizado”), para um forma contra-hegemônica (“de baixo para cima”, “cosmopolita”). Aqui entendo os direitos das comunidades quilombolas, e das comunidades tradicionais em geral, como parte do que conceitua por direitos humanos: “uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, constituindo redes de referências normativas capacitantes” (Sousa Santos, 2011, p.12).

O embate que nos falou Bourdieu (1989, p.213) entre a “ordem jurídica estabelecida” e outras “normas jurídicas concorrentes” segue, é certo. Todavia, o “mosaico identitário” – que não se trata de um quebra cabeça, bem nos disse Bauman (2005, p.54), porque “há um monte de pecinhas na mesa que você espera poder juntar formando um todo significativo – mas a imagem que deverá aparecer ao fim do trabalho não é dada antecipadamente” – tem potencial transformador, considerando que “no fundo estão as pessoas a quem se negou o direito de adotar a identidade de sua escolha”, ou melhor, “aqueles que tiveram negado o acesso a escolha da identidade, que não tem o direito de manifestar suas preferências e que no final se veem oprimidos por identidades aplicadas e impostas por outros” (Bauman, 2005, p.56), são os que emergem e reivindicam um lugar legítimo no espaço que até então os deslegitimavam.

Compreendo caber nessa *ourela* o esforço do “ir e vir hermenêutico” recomendado por Geertz (2014, p.171) entre os campos da Antropologia e do Direito, “a fim de formular as questões morais, políticas e intelectuais que são importantes para ambos”. É o movimento de buscar temas de análise que possam estar “no caminho das duas disciplinas”, sem “impregnar costumes sociais com significados jurídicos, nem corrigir raciocínios jurídicos através de descobertas antropológicas”. O Carmo nos ensina a ver outras formas de “sensibilidades jurídicas” e, *ponto a mais*, nos ensina também sobre a ‘nossa’ “sensibilidade jurídica”.

o direito, como venho afirmando um pouco em oposição as pretensões encobertas pela retorica acadêmica – é um saber local, local não só com respeito ao lugar, a época, a categoria e variedade de seus temas, mas também com relação a sua nota característica – caracterizações vernáculas do que acontece ligadas a suposições vernáculas sobre o que é possível. É a esse complexo de caracterizações e suposições, estórias sobre ocorrências reais, apresentadas através de imagens relacionadas a princípios abstratos que venho dando o nome de sensibilidade jurídica (Geertz, 2014, p.172).

Seguindo pela teoria crítica do direito de Sousa Santos (2011, p.09) e compartilhando suas “preocupações e aspirações na luta por um direito e uma justiça mais democráticos”, vejamos que o *povo da santa* transforma quando se transforma em remanescente de quilombo e delinea as fronteiras da identidade étnica pela própria santa, privilegiando certos elementos e preterindo outros conforme definiam seus significantes e significados *em nome da lei*. No ponto vai e vem, a associação quilombola se fez *em nome da santa*, quase que literalmente, registrada como Associação da Comunidade Remanescente do Quilombo de Nossa Senhora do Carmo, com sede na capela de Nossa Senhora do Carmo, mostrando o papel – no papel – daquela identidade religiosa tradicionalmente constituída.

Na assembleia de 30 de outubro de 2012 o CNPJ da associação finalmente é anunciado, eis a certidão de nascimento da pessoa jurídica. Após o anúncio: “*agora vamos rezar e agradecer Nossa Senhora do Carmo por isso*”. Na pluralidade dos discursos que vão aos autos judiciais e aos processos administrativos, a santa também passa a ir e os processos sociais não necessariamente ficam a mercê da construção de verdades que faz o Estado.

E para o *fecho* ainda dou um *ponto extra*, outro discurso que motivou a luta: ‘usar’ o direito para *recuperar as terras da santa*. Pela lei, *devolver a santa o que dela foi tomado: as terras*. Em *ponto de condensação*, *volteio* ao conceito de etnicidade, que leva o foco à fronteira, “produzida por uma série de processos sociais de interação que particularizam um determinado grupo”, e ao conceito de auto-atribuição que nos leva “análise para uma ação estratégica de adoção de um rótulo que não é particular, mas, em si mesmo, uma generalização de caráter jurídico-administrativo, que liga o grupo tanto a uma comunidade imaginada (...) quanto a determinados direitos, em especial os direitos territoriais” (Arruti, 2010, p.116).

Desses dois *nós*, *enlaço* o processo de constituição da identidade quilombola do/no Carmo que passa pela religiosidade, que só pode ser entendido em correlação. Lá configurou-se uma territorialidade religiosa, atribuída do caráter sagrado, uma *terra altar* que reflete a identidade igualmente religiosa, ambas com *laços de* pertença a Nossa Senhora do Carmo. É nessa *trama* que se insere a demanda e a luta quilombolas, sob essa *teia* já consagrada pela religiosidade. Portanto, a fé e a própria Nossa Senhora do Carmo são *os pontos* de partida e de chegada para compreensão da identidade quilombola do povo do Carmo. Se tudo sagrado era, quando o *quilombo chega* sagrado também será.

5. O QUILOMBO DE NOSSA SENHORA DO CARMO: O PAPEL DA RELIGIOSIDADE NO ORDENAMENTO DA QUESTÃO QUILOMBOLA

Processos de etnogênese são modos de representações, são cognitivos, acontecem nas interações sociais e tem dinâmicas que só podem ser compreendidas contextualmente, com a devida consideração das categorias elencadas pelos sujeitos para definição das fronteiras do pertencer e do não pertencer ao grupo que emerge (Barth, 1998; Castells, 1999; Bartolomé, 2006). Nos ensinou Barth (1998) que a identidade étnica é um processo social e é uma forma de organização, que ela não é uma qualidade “adquirida de uma vez por todas desde o nascimento”, ela é “um processo contínuo de dicotomização entre membros e outsiders, requerendo ser expressa e validada na interação social” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p.111), que tem “natureza provisória” (Bauman, 2005, p. 90) e envolve processos de auto-adscrição.

A formulação de identidades *enrola* o *novelo complexo* das relações de poder e de resistência. Quando tratamos de direitos que envolvem minorias, quando a diferença é o que motiva o direito, temos o estado a impor rótulos que trazem junto consigo expectativas de ações, expressões, traços culturais e comportamentos. São as dificuldades postas em reconhecimentos e nas reivindicações com base em identidades por grupos parte de culturas minoritárias, que podem levar a supressão ou violar da variabilidade identitária (Taylor, 2000). É um *enrosco* quando sabemos que “uma identidade coesa, firmemente fixada e solidamente construída seria um fardo, uma pressão, uma limitação da liberdade de escolha” (Bauman, 2005, p.60) e quando é justamente isso que molduras formais e burocráticas esperam, no interior das quais as fronteiras da pertença devem ser conformadas.

No limite da linhada, é uma tendência dos procedimentos do estado e do direito de ver grupos sociais, étnicos em particular, como blocos, unos, concordes e coerentes, esperando que estes entrem no quadro presumido da construção da identidade e lá a façam de determinada forma, segundo um check list identitário, sob pena de não ter acesso aos direitos. A adequação aos pré requisitos vai, inevitavelmente, reordenar a comunidade interna e externamente (Arruti, 2006). Com isso, fica posta a possibilidade de que os padrões organizacionais tradicionais possam ser desarticulados em suas respostas aos imperativos do estado.

Aqui, no caso dos quilombolas, não é unicamente uma determinada emergência identitária, mas sim uma eclosão numa situação de reconhecimento de direitos ou, noutros termos, é ‘motivada’ pelo direito. Vem o art. 68 do ADCT/CF-88 a instituir uma coletividade (a de ‘remanescentes de quilombos’) como sujeito de direitos, mas espera-se uma fonte determinada de pertencimento identitário (nos termos do Decreto 4887/2003, devem ser/ter: grupos étnico-raciais, critérios de

auto-atribuição, trajetória histórica própria, relações territoriais específicas, presunção de ancestralidade negra, relacionada à resistência e opressão histórica). Somente após o atendimento a essas condicionantes o grupo está apto a demandar o direito. e então vem mais um item: deve adquirir personalidade jurídica em um número de CNPJ. Enfim eis formado como sujeito público perante leis, instituições e procedimentos.

Se o reconhecimento exige que o grupo faça uso das categorias gerais, isso “não implica, por sua vez, o simples transporte do vocábulo de um universo semântico ao outro, na medida em que, ao ser absorvido por esse novo campo discursivo, ele entra em uma estrutura de significação que lhe atribui significados particulares” (Arruti, 2006, p.44-45). Em nossa *contextura*, olhamos aos planos discursivos e práticos do povo do Carmo na sua luta por direitos, vimos que responderam ao estatuto do sujeito do direito segundo seus próprios modos de interação e de seus processos organizacionais, onde seus “atributos culturais adquirem valor expressivo não só como reveladores de realidades subjetivas mas como reivindicações públicas” (Poutignat & Streiff-Fenart, 1998, p.113).

No Carmo, a elaboração do estatuto social e a fundação da associação civil permitiram que singularidades de processos de etnogênese quilombola pudessem ser revelados, sendo também reveladores dos paradoxos do reconhecimento dos direitos étnicos. *Volteamos* Castells (1999), quando categoriza três formas de construções identitárias: legitimadora, de resistência e de projeto. A de tipo legitimadora é aquela introduzida pelas instituições dominantes, estado, direito, com objetivo – explícito ou não – de expandir, manter ou racionalizar sua dominação. Aqui podemos pensar o art. 68 do ADCT/CF-88, o termo jurídico ‘remanescente’. Seguindo com o autor, a construção identitária de tipo resistência é aquela que emerge a partir dos atores subalternizados, em posições desfavoráveis da estrutura de dominação; assim o fazem para sua sobrevivência e/ou resistência. Aqui ele localiza o ‘surgimento da política de identidade’, e aqui podemos pensar os *filhos de Nossa Senhora do Carmo*.

Pondero, contudo, que não vejo como distinguir no caso do Carmo. Estão todas entreligadas. São construções identitárias que emergem em momentos e contextos diversos e o último (de quilombola) vai abarcar os pré existentes e tradicionais, não vai se opor a eles. Vamos à terceira definição de Castells (1999, p.25), a ‘construção identitária de projeto’, quando grupos fazem uso de determinadas matérias-primas próprias para definir a nova identidade e redefinir a sua posição na sociedade. Aqui sim, de quilombolas de Nossa Senhora do Carmo, consoante à “identidade destinada a resistência (...) dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão”.

Assim se fizeram visíveis determinados traços de pertencimento que, mais uma vez, remetem a Nossa Senhora do Carmo.

Ou seja, as leituras, interpretações e modos de definição do *povo da santa* como quilombola se deram a partir dos elementos da própria comunidade, anteriores, pré existentes, imemoriais. Nessa conjuntura é absolutamente necessário ter em mente a formação histórica daquele grupo (*Filhos e Herdeiros de Nossa Senhora do Carmo*), em conjunto com a mobilização de discursos e práticas na atualidade (*Quilombolas de Nossa Senhora Carmo*) o que nos leva, outra vez, ao eixo da religiosidade. Com isso, nos afastamos de ideias que, direta ou indiretamente, destituem os sujeitos quilombolas de agência no processo, como se apenas respondessem às imposições das normas.

Nessa dinâmica social da construção de uma identidade como quilombola vemos como os componentes próprios do grupo são acionados e fazem aflorar suas próprias unidades de mobilização em termos mui específicos: Nossa Senhora do Carmo se torna a identidade mobilizatória por direitos como quilombolas, a santa foi politizada. Desse modo, a identidade como *filhos e herdeiros de Nossa Senhora do Carmo* segue operante a orientar a configuração da etnicidade de remanescentes de comunidades de quilombos, nos termos constitucionais.

É aqui o *ponto cheio*: o *povo da santa*, apesar de sujeito quilombola criado pelo estado, “a ação criando a relação” (Sahlins, 2003, p.12), o fez em seus esquemas de significação, de acordo com seus símbolos, suas representações, suas experiências, seus modos de ser e estar no mundo. É o “verdade savage” de Sahlins (2007, p.386), para pensarmos os modos pelos quais populações – nativas, em seu caso, fijianos – adaptam forças e relações do capitalismo invasivo aos seus próprios sistemas culturais, absorvem conforme suas ideias, história e projeto de desenvolvimento; não há mera oposição, o que há são “cosmologias do capitalismo”, mesmo os sujeitos às relações de dominação, não deixar de ser sujeitos sócio-históricos: “as sociedades nativas tentam organizar as forças do sistema mundial de acordo com seu sistema de mundo”.

É sim o identificar-se como quilombola mas não apenas: como *quilombolas da santa*, o que permite que pensemos o Estado e o Direito sob a ótica de que o *povo da santa* não o fez meramente reivindicando os termos jurídicos, mas submetendo-os aos seus critérios de pertencimento. Se mantiveram como grupo, não o fizeram pela ascendência escravizada, mas pela ascendência da santa que então, diante a conjuntura, vai ao domínio político e jurídico e para lá leva sua significação. Seguiram o eixo da religiosidade a ordenar o mundo, até que ‘chegou’ a questão quilombola e que, por um triz, não tivemos (mais) uma situação – dentre tantas outras – onde “o conhecimento jurídico forjado no legalismo tende a manter o status quo da desigualdade material e a criar obstáculos ao exercício de direitos” (Castilho, 2012, p. 20).

São *pelejas* que extrapolam o âmbito jurídico, daí a necessidade da prosa entre a Antropologia e o Direito, aí que perícias antropológicas operam como elemento de comunicação, *tecendo* consensos, *alinhavando* o respeito à diferença e à interculturalidade, aproximando procedimentos jurídicos e administrativos às pluralidades de modos de ser, viver e de compreender a justiça que tem grupos etnicamente diferenciados. São espaço de análises das relações que estão sendo reguladas pelo direito, também de análise da regulamentação que é feita, mostrando que a justiça positivada na lei é mais uma, dentre tantas, noções de justiça.

Nessa travessia, os grupos sociais, os ‘novos sujeitos de direitos’ agem e tensionam o ordenamento jurídico, imprimindo suas marcas. Como fez o *povo da santa*, motivados pelo desrespeito e deslegitimação da própria história, foram engendrados determinados significados e sentidos a partir do repositório da comunidade, da sua memória coletiva, das suas formas tradicionais de ver e se colocar no mundo: como “*filhos de uma reza só a recuperar as terras de Nossa Senhora do Carmo*”, “um conjunto específico de valores cujo significado e uso compartilhado são marcados por códigos específicos de autodeterminação” (Castells, 1999, p.84).

O *ponto de fecho* é ter em mente que esses códigos específicos têm o condão de adentrar as estruturas burocráticas e *chacoalhar* o monismo do estado. Isso permite *coser* um *ponto* de esperança no sentido da construção de realidades nas quais o que se entende por direito oficial possa dialogar com o que se entender por direitos locais, onde as “*leyes pueden contribuir a asentar las bases de ésta construcción e inclusive ayudar a establecer un carácter más dialógico (incluyendo del Estado mismo)*” (Walsh, 2002, p.02). Porque na esfera do reconhecimento de direitos não basta admitir o caráter contrastivo e relacional das identidades, teorizar sobre essa característica não é suficiente para que os direitos sejam executados.

Nós, antropólogas e antropólogos, peritas, peritos ou não, descrevemos e problematizamos concepções de justiça e de direitos que orientam os grupos étnicos, suas formas de conceber identidades e territorialidades. Com isso as pesquisas antropológicas, sejam elas laudos periciais ou teses de doutorados, dialogam com o campo jurídico, discutindo os efeitos das leis, normas e procedimentos. Mas é preciso mais. É imperativo levar a sério o fato teorizado de que identidades se dão em contexto, que esses contextos – em casos de minorias étnicas – são de relações desiguais de poder e, na maior parte deles, temos uma subalternização histórica a operar em estruturas que, embora de justiça, podem perpetuar injustiças.

A luta das comunidades quilombolas é parte do processo de alteração das estruturas, de criação de espaços de visibilidade e de legitimidade num campo que, embora regido por sentidos que dão suporte à dominação, tem sido tensionado. Vejamos a agência e a potência das

comunidades tradicionais no direito, não são elas que mudam pela imposição das normas, mas também vão compelir as regras a alterar. E é aqui que a noção de evento tal como teorizado por Sahlins (2003, p.15) nos convém: o evento é a relação entre um acontecimento e a estrutura, fenômeno *sui generis* com forma, força e causa que lhes são próprias, porém a significância é dada no contexto cultural.

E entre a estrutura e o evento “a síntese situacional dos dois”, e então vamos à estrutura da conjuntura, “o modo pelo qual as categorias culturais se atualizam no contexto específico, por meio da ação interessada dos agentes históricos e dos aspectos pragmáticos da interação” (Sahlins, 2004, p.225). Pela ‘estrutura da conjuntura’, tão cara às relações de contato intercultural, pensamos como categorias culturais, que são implementadas diferentemente por agentes participantes de um ato histórico, são reelaboradas contextualmente nos eventos. E aqui temos a “resistência da cultura”, que é muito mais do que uma “cultura de resistência”, nos termos de Sahlins (1997) ou, como coloca Mignolo (2008) é uma “identidade na política”, não uma mera “política de identidade”,

um movimento necessário de pensamento e ação no sentido de romper as grades da moderna teoria política que é racista e patriarcal por negar o agenciamento político às pessoas classificadas como inferiores (em termos de gênero, raça, sexualidade, etc) (Mignolo, 2008, p.287).

Estirando outra vez a discórdia dos sistemas *rule by law* e *rule of law*, traduzindo à língua portuguesa com atenção na preposição da língua inglesa, respectivamente temos o governo ‘pelo direito’/império ‘pela lei’ e o governo ‘do direito’/império ‘pela lei’. E se hoje vivemos num complexo alicerçado *by law*, no qual o direito segue instrumento de dominação, há chances de uma alteração no eixo rumo a *rule of law*, onde possamos ter os direitos se constituindo, de fato, nas sociedades e, mais que isso, apoiados na interculturalidade, onde “muitos mundos irão co-existir, sem serem dominados em nome de uma simplicidade e de uma reprodução de oposições binárias” (Mignolo, 2008, p.319).

Seguindo por mais *torções* das clássicas colocações em latim que povoam o universo das peças do direito, temos o efeito *erga omnes* das leis que, grosso modo, é a regra-geral do “valer para todos”. As decisões judiciais, por seu turno, tem efeito *inter partes*, não valendo para todos, mas para aqueles que são partes da ação julgada. A exceção são certas decisões do STF, que podem ter eficácia para todos e efeitos vinculantes. Indaguemos: se os casos que envolvem direitos de minorias étnicas – já possuidores de efeitos *erga omnes* – pudesse também ter em monta o *inter partes*? Seria o que fez a comunidade do Carmo ao responder imperativos de fora no sentido de afirmar determinada identidade quilombola e, ao fazê-lo, impor as exigências?

Costuramos que elementos da memória e da história que, num primeiro momento, poderiam *enrolar* o processo – e chegaram mesmo a *enrolar*; quando o INCRA recusou-se a atuar na comunidade por alegar que ‘não havia a identidade quilombola’ – foram depois acionados e, com isso, foram fortalecidos, levados ao jogo, lá conversando com outras *nuanças* do *conjunto* político. Isso nos aponta que coletividades, ao enfrentar novas circunstâncias, ainda que em contextos de desequilíbrio de poder, podem se fortalecer ao confrontar com as prescrições dos procedimentos burocráticos e judiciais. Assim sendo, processos de reconhecimento de direitos de minorias podem ser também processos de conhecimento dessas minorias e, com outra máxima, *mutationrs facti, jus mutatur* (mudados fatos, direito mudado) porque, em verdade, o direito é “um saber local”:

não só com respeito ao lugar, à época, às categorias e variedades de seus temas, mas também com relação a sua nota característica – caracterizações vernáculas do que acontece ligadas a suposições vernáculas sobre o que é possível. É a esse complexo de caracterizações e suposições, estórias sobre ocorrências reais, apresentadas através de imagens relacionadas a princípios abstratos, que venho dando o nome de sensibilidade jurídica (Geertz, 2014, p.218).

E, se os direitos também podem ser *tecidos sob o manto de Nossa Senhora do Carmo*, se sensibilidades jurídicas podem ser *tramadas* a partir da religiosidade, essa *costura-pesquisa* pode então, enfim, *entrelaçar* o pluralismo jurídico. Facultar o ajuste de categorias forasteiras e nativas, admitir como legítimos os expedientes classificatórios dos grupos minoritários e, para ir avante do plano discursivo e conferir materialidade ao que *costuro*, tensionar o *modus operandi* e *tramar* outras práticas no sentido de *tecer* possibilidades de emancipação. Uma “atitude decolonial”: “projeto insurgentes que resistem, questionam e buscam mudar padrões coloniais do ser, do saber e do poder” (Maldonado-Torres, 2016, p.88). Um efetivo *mutatis mutandis*, expressão que já é amplamente utilizada em peças judiciais, “mudado o que deve ser mudado”, mas que seja *de jure* e *de facto*.

Foi a *linha da costura* que empenhei ao explicitar, nesse *retalho-capítulo*, os caminhos e mecanismos do *povo da santa* na produção dos discursos como quilombola, na constituição de si como quilombola, não seguindo a cartilha da burocracia, mas a sua própria. Para além do operacional do estado (constituir associação, ter CNPJ, etc), olhamos para constituir o associado (ou seja, o quilombola), é a etnogênese, a sociogênese, os agenciamentos que são produzidos: com Nossa Senhora do Carmo a frente, os ajustamentos operados a partir de elementos que o grupo seleciona para se legitimar no espaço político, a religiosidade. E agora, que as leis lhes sirvam para *recuperar as terras da santa* e o direito faça a justiça de devolver à legítima proprietária: Nossa Senhora do Carmo. *Em nome da lei, em nome da santa*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A VERTER UMA COLCHA-TESE, EM NOME DA LEI, EM NOME DA SANTA

Nessa *colcha-tese costurei* com numerosos *pontos*, fiz uso de variadas *linhas* e *agulhas* durante a longa jornada, me *emaranhei*, *desenrosquei*, *atei* e *desatei* muitos *nós*. Para o *arremate*, sigo a *coser* pelos *novelos* da religiosidade que orientam o ser, o viver e o fazer da/na comunidade do Carmo, seus modos de se relacionar com o mundo, com o tempo (conforme *tecido* no *retalho-capítulo primeiro*), nas relações sociais e de parentesco (tal como *ponteados* no *retalho-capítulo segundo*), com o espaço (como *vincamos* no *terceiro retalho-capítulo*) e com a demanda quilombola (no *tear* do *retalho-capítulo quarto*). *Doravante eis* o momento de *verter* a *colcha de retalhos*, seguindo os conselhos de Dona Tereza: *firmeza no ponto, na mão e no coração*.

Cravejamos que a Comunidade do Carmo é constituída por grupos familiares relacionados entre si por laços de consanguinidade e afinidade, por obrigações recíprocas definidas por vínculos de compadrio, vizinhança e com santidades católicas. A vida social é regrada por um elaborado calendário religioso, esfera de onde também provém a base da identidade do grupo, regido pela intensa circulação de santos que faz também circular famílias, parentelas e pessoas tomadas individualmente, estabelecendo integração entre as unidades constituintes daquela formação social comunitária. É por meio das atividades religiosas que perpassam as relações habituais, orientando a (r)existência da vida na pequena vila, extrapolando a ocupação territorial atual.

As marcas da religiosidade estão na territorialidade construída, a vivida e a imaginada, esta última que diz respeito às antigas *terras da santa*, das quais foram expropriados ao longo do século XX. As *terras de parentela* e *terras de santidades* gradativamente foram sendo ladeadas por cercas que andam e oprimem. São invasões, expropriações, violências diversas, em transações formais e informais que reduziram drasticamente a área ocupada até chegar à situação atual. De 2.175 alqueires em 1919 a 6,6 alqueires em 2022, expropriados *pretos e santos*, que se uniram no pequeno quinhão de Nossa Senhora do Carmo, composto pela capela rodeada pelas casas, que totaliza a extensão mencionada e a área efetivamente hoje ocupada: o “*miolinho das Terras da Santa*”. *Fitamos por* estratégias que tiveram que ser adotadas para permitir a continuidade do grupo na situação de confinamento territorial. Nossa Senhora do Carmo operou e opera como existência e como resistência e, nesse *prumo*, *o fio* da religiosidade, além de *tecer* a constituição da comunidade, *teceu* também sua manutenção.

Nessa *linha*, fizemos *nosso crochê circundando* os modos pelos quais a presença de Nossa Senhora do Carmo se faz durante todo o ano, no dia a dia, pelas celebrações, pela localização

central de sua capela, *em trama* a outras temporalidades marcadas por santidades, *em urdidura* as relações sociais. O conjunto de santos católicos está intimamente ligado ao conjunto de famílias e vice-versa, de modo que se firmam e periodicamente se renovam os elos de caráter social e simbólico. As categorias nativas de pertencimento são esboçadas pelo critério religioso – *filhos da santa* – remetendo a origem comum do grupo a descendência de Nossa Senhora do Carmo e conformando também nesse domínio o parentesco e a territorialidade – são *herdeiros da santa*.

Pelas *bordas do bastidor* e na *tessitura central*, sempre louvada por ser a *mãe de todos*, temos Nossa Senhora do Carmo sustando o correr dos dias, circunscrevendo momentos de festejar e irmanar. É como se Nossa Senhora do Carmo estivesse ali, ela própria, a consagrar a solidariedade, a sociabilidade e a territorialidade, renovando os votos *dos filhos com a mãe*, fortalecendo os vínculos entre os *irmãos*, dos humanos entre si e dos humanos com as santidades, tonificando o grupo e o sentimento de pertença àquela *gente*, àquelas *terras* e à própria Nossa Senhora do Carmo. Fui *fiando* pela descrição semântica de determinados eventos para *fitar* como o grupo se organiza pela logicidade da religiosidade, principalmente tendo no *eixo* Nossa Senhora do Carmo. E assim *talhei*, encadeando *retalhos* pela lógica de minha *costura-argumentação*, a mostrar as *amarras* entre a religiosidade e a identidade.

Então, um ponto de recobrimento. Nos termos de Eliade (1992), mitos relatam histórias, asseguradas como verdades que proclamam um dado acontecimento primordial e/ou uma situação cósmica, alusivos ao início da realidade tal como concebida. Trata-se, pois, *in illo tempore* mas que segue dando sentido ao mundo e ao presente: *ab aeterno*. É a fundação ontológica do mundo, o ponto central a orientar todo o resto. Eis Nossa Senhora do Carmo, *a mãe*, que justapõe mito e história para entendimento da origem do grupo e do lugar: é a *gênesis*, a base sobre a qual espaço, tempo e relações sociais se constituíram sacralizadamente, norteando o mundo dos sentidos, explicando-o, representando-o coletivamente e imemorialmente, entre dívidas e dádivas.

E então, um dia, chega uma categoria jurídica – de remanescente de comunidade de quilombo – em um contexto de violência e de conflito. Causa temor. Com o tempo, esse termo vai se popularizando, até que vem a hora: ser ou não ser quilombola? Não obstante, num primeiro momento, o *povo da santa* não ‘reagiu’ a esse quadro. Num segundo momento, foi acusado pelo estado de não ser quilombola. Nesse ínterim, interpelei se poderia acontecer uma *ajustagem*, de modo a não subjugar a identidade historicamente construída, mesmo que ela não seguisse o *script* da quilombolidade essencializada e esperada pela moldura formal. Assim adentramos a *contextura* dos paradoxos dos processos de reconhecimento de direitos étnicos, *vincando* a antinomia entre a

generalidade da lei e singularidade dos casos, as controvérsias entre a normatização das identidades como um direito e o fluxo dinâmico dessas identidades.

Como um embate entre a fluidez e a fixidez das identidades, numa balança que, inicialmente, tendeu negativamente aos sujeitos do direito. Pois, de fato, o povo do Carmo não ‘apresentava’ essa ‘identidade quilombola’ - pressuposta, essencializada e ilusória – pois desde que ‘*o mundo é mundo*’ é Nossa Senhora do Carmo que orienta a pertença e a organização social. E como tal forma de ser e estar no mundo poderia caber numa armação burocrática e estacionária das comunidades remanescentes de quilombos? E se não cabe, o grupo não tem direitos no plano material (apesar de tê-los no plano formal)?

Antagonismo que era esperado pois o campo das identidades é minado, Bauman (2005,p.83) já nos alertara: “a identidade – sejamos claros sobre isso – é um conceito altamente contestado. Sempre que se ouvir essa palavra, pode-se estar certo de que está havendo uma batalha. O campo da batalha é o lar natural da identidade. Ela só vem a luz no tumulto da batalha”. É essa a peleja das etnogêneses, definidas por Bartolomé (2006) como processos sociais protagonizados por grupos étnicos, como a emergência social e política de grupos que historicamente estão em relações de submissão. Nestes *tecidos*, sujeitos coletivos subalternizados vão reexaminar as suas relações com o Estado e consigo próprios e nesse *rearranjo* devem ser entendidas as demandas por direitos. Esses grupos, que são modos de organização social, devem (ou deveriam) ser compreendidos a partir do que lhes é ‘socialmente efetivo’, como ensinou Barth (1988): seus critérios de auto-atribuição, diacríticos de pertencimento, os elementos que permitem classificar quem pertence a ele e quem não pertence e que se fazem sempre em contextos relacionais e, frequentemente, conflituosos.

Isso posto, *fiamos* que as identidades são produtos de relações sociais e que abrangem processos dialéticos, estão em incessante *confeção*, são situacionais e *manufaturadas* no contraste, na contraposição do nós ao eles. E a identidade quilombola, nesse *esteio*, carrega consigo o agravante e a responsabilidade do enfrentamento às estruturas de poder, dominação e discriminação arraigados na sociedade brasileira. Os quilombolas de hoje são descendentes daqueles escravizados e ex-escravizados submetidos a racismos e violências ao longo da história. Nem com a abolição formal da escravatura em 1888, nem com a proclamação da República em 1889, nem com a redemocratização e promulgação da constituição ‘cidadã’ de 1988 deixamos a ‘condição colonial’ que permanece nos aparelhos de estado, com sua racionalidade subjugadora, “*postcolonial potentate*”, a máquina de regulação social, cultural e política colonial que subsiste (Mbembe, 2001, p.44-45).

Não há, portanto, como dissociar o atual contexto da questão quilombola da construção da sociedade brasileira no eixo analítico do colonialismo e da escravização, é a partir daí que podemos localizar as práticas da (não) aplicação dos direitos. As estruturas institucionais e políticas republicanas foram readequadas de modo a manter o *status quo*, a manter desigualdades sociais e hierarquias raciais. Uma vez que o Direito se faz sob essa matriz classificatória – a mesma que legitimou a escravidão e legitima a dominação – não basta a constitucionalização dos direitos. Faz-se necessário tratar a dimensão cognitiva das relações coloniais de poder e ver as formas pelas quais elas, na contemporaneidade, ainda agem.

As comunidades quilombolas exemplificam faces do racismo estrutural, institucional, vivem omissões sistêmicas e barreiras no acesso a direitos básicos. É um racismo que opera mesmo com a previsão constitucional dos direitos quilombolas, pois está estabelecido nos aparatos e se traduz em formas concretas de subjetividades, modos de vida e estruturas de pensamento e de ação (Castro-Gomez, 2005). O que, em suma, se desvela na excessiva burocratização, nos procedimentos administrativos morosos, nas pretensões universalistas da lei que reificam as comunidades. Essa colonialidade materialmente vivida por mulheres e homens quilombolas foi também *tecida* nesse *nosso tear*; quando o povo do Carmo, com suas concepções e visões de mundo peculiares, que organizam e dão sentidos às suas ações, condutas, obrigações, relações, se defronta com estruturas objetivas que encobrem formas de dominação por leis, códigos, procedimentos e discurso.

Apregoamos isso pelas questões relacionadas à autoatribuição, um direito que, via de regra, deveria romper o caráter colonialista homogenizante de abordar a diversidade (Almeida, 2004). Mas no Carmo a autoatribuição foi instrumentalizada pelo estado justamente para negar-lhes direitos. É que estamos na *contextura* do reconhecimento de direitos com base em pautas identitárias, que é diferente de apenas assumir uma determinada identidade. São dois lances: um é a *endo-atribuição* do grupo como comunidade quilombola (autorreconhecimento) e outro é a *exo-atribuição*, quando vem o Estado reconhecendo o grupo como tal (aplicando-lhe um ‘rótulo quilombola’).

Como se em uma das faces de Janus se desse a emergência das comunidades quilombolas, expondo lutas por reconhecimento, por justiça e por direitos. Noutra face, vem a regulamentação jurídica das identidades múltiplas, a imposição de um rótulo genérico aos diacríticos de pertença plurais e singulares. Num *ponteio*, o contexto sociojurídico da cidadania ampliada e do multiculturalismo; noutro, o contexto da racialidade e da colonialidade do poder. No encontro, a incapacidade de compreender a fluidez característica das identidades o que, no limite, inviabiliza os direitos que deveria viabilizar. *Uma mão que dá, a outra que tira?*

Então *volteio o liço* à chegada do quilombo lá no Carmo, mais um *fio* numa *trama* que já vinha *tecendo* relações sociais, o tempo e o espaço pela religiosidade. Isso, aparentemente, não *ornava* com o estado pressupunha. Ali no *miolinho das terras da santa* tínhamos um território social, uma trajetória específica, espaços sagrados, regidos por tempos sagrados, onde ocorrem relações sociais sagradas, por onde formava a identidade do grupo, suas relações de parentesco, de solidariedade, de sociabilidade, seus ritos, mitos, suas festas e atividades religiosas que periodicamente reafirmam isso tudo. Onde tudo é, de certo modo, remetido ao sagrado pois Nossa Senhora do Carmo é a mãe da comunidade, é a dona das terras, é a ascendência e é o ordenamento.

Essa religiosidade não é mero apêndice ao cotidiano, ela é o próprio cotidiano e fonte de compreensão da identidade tal como tradicionalmente construída. E a emergência da identidade quilombola não poderia escapar a essa lógica. Ainda que tenhamos presenciado o *enrosco* das categorias fixas da lei e as identidades difusas, apesar de o estado *distender nós* por visões primordialistas e a comunidade *repuxar outros* com suas identidades latentes, *enovelando* contextualmente e circunstancialmente, podemos ver na *linhada* da dinâmica identitária do povo do Carmo como a religiosidade agiu a *entesar* mais forte.

Foi assim que os sujeitos, que eram de fé, se tornam também sujeitos de direitos, sem deixar a fé. Foi assim que os *filhos de Nossa Senhora do Carmo* se tornaram também *quilombolas de Nossa Senhora do Carmo* e as *terras da santa* se tornaram um *quilombo da santa*. Com isso *cosemos* uma proativa “identidade na política”, não uma política das identidades (Mignolo, 2008), por um grupo subalternizado que, a despeito das violências e pressões, manteve-se *no miolinho das terras da santa*, e a despeito de perspectivas essencialistas, protagonizou sua emergência como sujeito no campo político e jurídico. Nesse campo interacional, a ‘chegada’ do quilombo e sua logicidade vai à racionalidade local, localizada no eixo da religiosidade. É nessa dialética que Nossa Senhora do Carmo transfigurou-se na *linha* do processo de etnogênese, conformando o diacrítico de pertença com o indicador político de quilombolidade, e que a lei se torna o instrumento de recuperar as terras da santa.

A santa como unidade de mobilização defronta a autoridade niveladora dos procedimentos do estado no reconhecimento de direitos étnicos e não como mera resposta, não como apenas uma solução que o grupo possa ter buscado. Ter em Nossa Senhora do Carmo a unidade mobilizatória é levar ao estado a instancia de legitimação do grupo, de modo coerente aos seus processos históricos de territorialização e reterritorialização. Como *costuramos*, sobretudo nos três primeiros *retalhos-capítulos*, a religiosidade já era elemento na permanência do grupo naquele espaço e princípio de pertencimento de quem é *gente do Carmo*. O que, vale observar, já está tão entranhado que ser católico nem é condição *sine qua non* para pertencer ao grupo.

É verossímil Nossa Senhora do Carmo ser recurso de construção de sentidos, tornar-se a via pela qual as lutas serão organizadas, o expediente a partir do qual os significados de um pertencimento coletivo foram ordenados. Se a santa é o fato da existência coletiva, ela (re)surge fazendo com que a categoria jurídica ‘remanescente de quilombo’ se conforme ao contexto e ‘converse’ com as peculiares situações de uso da terra, seus fatores históricos, seus critérios tradicionais de pertencimento e suas visões de mundo. Emergir um quilombo ‘da santa’ é *pontilhar* expressões identitárias em termos legais, e vice-versa. E o art. 68 do ADCT/CF-88 será mais um *ponto* na *tessitura* a ser conduzido no *molde-base* da religiosidade.

Quando emerge um quilombo que é ‘da santa’, quando se demanda o título das terras ‘em nome da santa’, quando o discurso de mobilização é ‘recuperar as terras da santa’, e quando tudo isso se faz pelo direito e pelas leis, vemos extrapolar as classificações burocráticas usuais. E podemos ver mais, na medida em que há aí o potencial de alteração de estruturas onde operam ainda aqueles ingredientes da dominação e da colonialidade do poder e do saber (Quijano, 2005). Na ‘estrutura da conjuntura’ de Sahlins (2007) vemos a possibilidade de que a singularidade dos grupos e suas dimensões simbólicas possam ser incorporadas pelo direito e pelo estado, enquanto esse mesmo movimento ocorre pela outra parte.

E, nesse (des)encontro, transformações de ambos os lados. Aqui, uma terra herdada de Nossa Senhora do Carmo deveria se transfigurar num território quilombola. E o faz, mas não num simples emolduramento pois a lógica tradicional, ao ser articulada à lógica protocolar, a desloca também. Nessa deslocação, sentidos das categorias legais são ressignificados a partir das categorias locais. A santa transformada na representação do grupo étnico, ao redor dela agregou-se um conjunto de significados, produzindo novos sentidos: um sistema de representação, uma comunidade simbólica que gera o sentimento de identidade quilombola. Por isso, vejo pela luta por titular em nome da santa uma forma de pautar o pluralismo jurídico: dois sistemas jurídicos operando, no mesmo espaço e tempo.

Ajustando a agulha: é preciso que construamos outros mundos possíveis, o que está para além de construirmos novas narrativas que caibam nesse mundo atual (Quijano, 2006). Lutar e usar o direito para recuperar as terras da santa é construir um novo mundo, resistindo à colonialidade do poder, fazendo o ordenamento jurídico e estatal dialogar aos ordenamentos das comunidades, com a crítica à racionalidade dessa forma de poder e, quiçá, propiciar outras racionalidades e ensinar a consolidação de novas formas de valorização, de ética, de moral, de política, de justiça: “novos projetos, novos conceitos, novas ideias, novas epistemologias” (Santos, 2018, p. 72).

O longo trabalho de campo que realizei permitiu que contemplasse dinâmicas étnicas assomadas entre os *filhos de Nossa Senhora do Carmo* que se ‘tornam’ *quilombolas de Nossa Senhora do Carmo*, proporcionando mirar a feitura de um Carmo quilombo de modo situado, em relação ao processo mais geral de reconhecimento de direitos. Por conseguinte, deu *panos para a manga* para pensar sobre as controvérsias inerentes a esses processos que, embora possam ter caráter hegemônico, são também adaptados, manejados e gerenciados pelos grupos em seus respectivos engajamentos políticos.

Costurar uma colcha de retalhos na qual a emergência identitária quilombola se fez a partir de Nossa Senhora do Carmo nos deu *linhas* para analisar processos de interpretação das leis e do direito pelos sujeitos dos direitos e *fiões* para *tramar* processo de reconhecimento que podem, e devem, ser processos de conhecimento dos grupos titulares dos direitos. Nesse *prumo*, (re)conhecendo e acompanhando o fazer-se quilombola do/no Carmo, *bordamos* uma santa originando e mantendo uma comunidade que, num dado momento, faz dessa santa também a unidade social e política a ser mobilizada em torno de uma categoria jurídica que lhes reconhece direitos. A comunidade não apenas participa do processo de construção de si como quilombolas, mas nele age. A coletividade não está inerte mas está negociando significados e tencionando termos e, perante o quilombo ‘que chegava’, aquelas bases tradicionais da (re)existência não ficariam de fora.

O *quilombo da santa* que irrompeu no *retalho-capítulo quarto* se fez em correlação a moral específica que orienta a vida, o tempo, conforma contextos e sociabilidade, relações de parentesco e afinidade, os usos do espaço e a territoriais, que foram *costurados* nos *três primeiros capítulos-retalhos*, que nos deram *linhas firmes* para *costurar o tecido* da etnogênese. Pelo *fiar* dos sucessivos desrespeitos e conflitos, a *teia* da representação firmada na religiosidade *deu a trama* pela qual a quilombolidade era articulada. Assim *costuramos* a religiosidade e as identidades, temporalidades e territorialidades.

Conforme ensinou Geertz (2011), estudos antropológicos da religião devem se dar em dois estágios: começando pelas análises dos sistemas de significados que são/estão incorporados nos símbolos daquela religião/religiosidade e, em seguida, analisar as relações desses sistemas auferidos com outros, com os processos estruturais e sociais e, então, vamos às dimensões culturais da religião. A religiosidade do/no Carmo opera em mesmo sentido, como padrão de significados que historicamente são transmitidos, incorporados aos símbolos, expressos em formas simbólicas, e por aí a vida social se organiza. E é possível pensar Nossa Senhora do Carmo como explicadora da ordem das coisas, na medida em que por ela se fez, faz e se compreende o mundo, dando o subsídio

moral, ético e também étnico, sintetizando visões de mundo e *ethos* do *povo da santa*. De Nossa Senhora do Carmo vem o sentido do grupo e das terras e, como num encadeamento lógico, da questão quilombola quando ela desponta. Do mito de origem à realidade contemporânea complexa, operante em comportamentos e ações, vemos que a religião não é unicamente metafísica, ela é fundamento das ações humanas (Geertz, 2011).

A metáfora da *colcha de retalhos* me permitiu tecer pela composição desses *sujeitos de fé* como *sujeitos de diretos* no campo político e jurídico enquanto teciam concepções de justiça, de direto e de estado alinhando-os pelos fios daquela religiosidade que historicamente pautou sua existência, resistência e permanência. Antes de me valer da *colcha de retalhos* pensava eu num quebra-cabeça. Mas não poderia ser, porque os quebras-cabeça são compostos por pecinhas que devem ser montadas de determinado jeito para que formem uma imagem estipulada de antemão, caso contrário, não se chega ao produto. Porque há um resultado aprazado. *A colcha de retalhos*, por seu turno, não é uma peça que tenha uma resultância pré estabelecida. Sua feitura é livre e fluida, sem deixar de possuir sua própria lógica e coerência e, quando acabada, a *colcha* será única, sem par, sem precedentes. E sem impedimentos de que seja mudada com o passar do tempo, cortados alguns talhos, agregados outros mais. Assim conjeturo as identidades e as construções delas, como na *colcha de retalhos, por linhas*, momentos, sentimentos, histórias, memórias e tantos significados e concepções que se *entrelaçam* em *teias de símbolos compósitas, dinâmicas, inusitadas* que só são passíveis de apreciação em seus respectivos *teares culturais*, onde ocorrem os *enlaces* das relações sociais.

Nessa *colcha-tese*, fiz da religiosidade o *tecido* que, como todo *tecido*, tem *fios a caminhar* por duas direções: longitudinalmente os *fios de teia a cruzar com os fios de trama* que vem transversalmente. Assim se *transpassaram* dívidas e dádivas, devoção e escravização, luta e luto na trajetória daqueles *filhos de uma reza só, unidos em torno da fé, no miolinho das terras da santa, entrecruzando suas pertenças*, concepções de justiça e sentidos dos direitos, *sob o manto de Nossa Senhora do Carmo*. Disso temos a emergência de uma luta que fará das leis instrumentos para recuperar as *terras da santa*, e que nos dá *ponteios no prumo* da construção de um estado pluriétnico. A isso *alinhavo* o pluralismo jurídico, sem intento de defini-lo, mas também sem negar a esperança que o termo me traz.

Na *linhada* da intenção de não fixar, trago o compreender de Geertz (2014, p.228) segundo o qual é o pluralismo jurídico que vai permitir a “conversa no nível do monte de formigas” que deve acontecer entre a Antropologia e o Direito e a sabedoria, de acordo com um provérbio africano,

“vem de um monte de formigas”²⁹⁵. Agora na *linhada esperançosa*, é o pluralismo jurídico que proporciona “projetos insurgentes que resistem, questionam e buscam mudar padrões coloniais do ser, do saber e do poder” (Maldonado-Torres, 2016, p.88). Com ele, operar um efetivo *mutatis mutandis*, “mudando o que deve ser mudado”, para além do juridiquês, *de jure* e *de facto* na construção de um estado democrático de direito que não seja só multicultural, mas também pluriétnico. É trabalhar por constituir um estado que conheça e reconheça as diversas etnias, não como minorias mas como povos, em seus próprios termos, valores, culturas e tradições, respeitando-os em sua isonomia e, sobretudo, sua autonomia. Pois sem autonomia, nos disse Abdias do Nascimento quando no exílio (1976, p.52), “não se pode falar em ‘igualdade de direitos’ pois igualdade sem autonomia significa despessoalização – a fonte da fraqueza e da dependência”.

É fazer do pluralismo jurídico uma exigência para o diálogo entre o estado e as comunidades, uma exigência de facto, não uma promessa de jure, somente assim temos reais perspectivas de emancipação e de decolonização. O direito à autonomia e o exercício desse direito são as bases para uma sociedade mais justa e igualitária e é nesse entendimento que o direito e as leis podem ser instrumentos de emancipação nas mãos das comunidades que historicamente tiveram negados seus direitos. Em nosso *tear*, que as leis sirvam aos filhos de Nossa Senhora do Carmo para *recuperar as terras da santa-mãe*, e que o direito lhes faça, enfim, justiça: restituir a Nossa Senhora do Carmo o que dela foi tomado.

Em nome da lei, em nome da santa, em nome de uma justiça que se cumpra e de um direito que respeite a todos na multidão. Repontuando os pedidos “de todos estes homens reunidos, de todas estas mulheres, de todas estas crianças, cujo suor não nascia do trabalho, que não tinham, mas da agonia insuportável de não o ter”, eles disseram a Deus que ter justiça não bastava (“já nós a temos e não nos atende”), também não é suficiente ter o direito (“já nós o temos, e não nos conhece”) (Saramago, 1999). pois é preciso o conhecimento e o reconhecimento de todas as vozes (“queremos uma justiça que se cumpra e um direito que nos respeite!”), somente assim se pode estabelecer um diálogo em condições de respeito, uma interação equânime e entendimentos justos. Uma *colcha-mundo-mais-justo a cerzir*, na qual espero que essa *colcha-tese* possa contribuir com algum *retalho*. *Arremato-a* com essa *intenção*, sem poder dar-lhe *um ponto final* já que *costuro* por *fios* de identidades, que seguirão sendo continuamente *tecidos* pelo fluxo incessante da *roca e do fuso e na roda a fiar* da vida social.

295 Em suas palavras: “conversa no nível do monte de formigas entre antropólogos, absortos nas peculiaridades de casos etnográficos, e advogados, envolvidos com as especificidades de casos legais, que propus na primeira parte dessa ensaio como o meio mais prático de esses afeccionados ao saber local – que são tao diferentes – se ajudarem mutuamente na resolução de problemas não exatamente comuns, mas pelo menos afins. O pluralismo jurídico atrai o advogado porque é jurídico e o antropólogo porque é plural” (Geertz, 2014, p.228).

POSFACIO

A despeito do transcurso do tempo, as questões dessa tese subsistem factualmente e a proposta da investigação se fez efetiva e justificada: os modos pelos quais a religiosidade constituiu a identidade da comunidade do Carmo em seus diversos elementos, inclusive conduzindo a etnogênese quilombola e na consolidação dela na última década. Nesse decurso temporal segui junto do *povo do Carmo* e continuarei a fazê-lo, como parte de compromissos pessoais e éticos que vão além da atuação acadêmica e profissional. Por isso, trago esse posfácio, como meu último *retalho* a essa *colcha* que, justamente por ter uma existência social, nunca terá um *arremate final* em sua *costura*.

E é como todo *talho*, que deriva doutro *tecido*, já portador de determinada trajetória e que, no processo da *feitura da colcha*, ao ser *arranjado* a outros *retalhos*, igualmente partes doutros *tecidos* e portadores doutras memórias, vão constituir um novo *conjunto*, que traz em si uma particular dinâmica e aptidão para fazer sua própria história. Essa singular *peça* que se forma por *remendos*, a despeito de ter sua autonomia, não tem permanência, está sempre à disposição para receber mais *retalhos*, doutros *panos* com suas respectivas biografias. Assim seguiu e seguirá o *povo do Carmo* a *costurar* suas *colchas*, dando seus *nós* em seus *enredos*, conforme segue a *trama* da vida vivida.

Hoje, 2022, a comunidade do Carmo segue *em torno da fé no miolinho das terras da santa*. O processo de titulação ainda não foi concluído pelo INCRA. O INCRA recorreu o quanto pôde naquela ACP, mas seus argumentos eram invalidados pela realidade fática: a comunidade se reconhecia quilombola, estava organizada em associação e mobilizada por seus direitos. A única alegação que se mantinha na época era o trânsito da ADI 3239/2004 questionando a constitucionalidade do Decreto 4887/2003. Ainda assim e apesar dessa paradoxal movimentação da autarquia, muito intensa mas protelatória, com sucessivos agravos ao STJ e ao STF, mesmo com isso o INCRA foi condenado a trabalhar no reconhecimento e titulação do Quilombo do Carmo.

O INCRA, sem recursos humanos e técnicos (conjuntura que só vem se agravando no atual (des)governo) em 2015/2016 firmou um convênio com a Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR), precisamente com o Departamento de Antropologia/Ciências Sociais, para que assumissem a realização de parte dos estudos, na condução do grupo técnico interdisciplinar para elaboração do relatório técnico de identificação e delimitação (RTID).

O laudo pericial do MPF que elaboramos em 2009 foi integralmente absorvido pelo INCRA/UFSCAR, incorporado por inteiro para compor o que viria a ser o RTID. Alguns dados deveriam ser apenas atualizados e outros ainda demandariam pesquisa, aqueles que não abordamos mas que, por força da atual legislação, devem constar no RTID (quais sejam: planta e memorial descritivo do perímetro do território, mapeamento e indicação das áreas e ocupações de todo o entorno da área; cadastramento das famílias quilombolas e não quilombolas presentes no território pleiteado; relatório agroambiental do território e detalhamento da situação fundiária). Depois de unidas todas essas bases, o processo seguiria para que a área jurídica do INCRA encaminhasse eventuais desapropriações, indenizações e reassentamentos e, depois disso, a regularização fundiária propriamente dita, com a titulação do território quilombola.

Grosso modo, seguindo o check list do conteúdo do RTID, faltavam subsídios cartográficos, agrônômicos e socioecológicos, pois os dados antropológicos, socioculturais e históricos já tinham sido integralmente produzidos pelo MPF e confiados às equipes do INCRA e da UFSCAR, com a permissão de uso das informações e anuência para que fossem circuladas entre o grupo técnico e posteriormente integradas ao RTID. O convênio INCRA e UFSCAR teve início então em 2016, com o devido repasse de verbas e de dados. Uma grande vitória àquela comunidade que ‘era’ quilombola há apenas quatro anos. O triunfo da Associação dos Remanescentes de Quilombo de Nossa Senhora do Carmo formada anos antes.

Os quilombolas do Carmo então receberam as equipes da universidade com um troféu, dando tudo que podiam naquele momento, certos da teoria das prestações totais, para então receber e retribuir. Os prazos eram precisos, pois o material recebido pela equipe INCRA/UFSCAR já era adiantado, considerando os conteúdos produzidos pelo laudo antropológico e também peças elaboradas pela FCP e pelo ITESP no contexto daquele inquérito conduzido pelo MPF desde 1999. naquele tempo, reuniões aconteciam com frequência, mapeamentos, alunos de graduação da UFSCAR em campo, de porta em porta coletando dados e informações. O ano de 2016 prometia, muitas expectativas foram criadas na comunidade. Contudo, esse material que deveria gerar o RTID promoveu somente dissertações de mestrado, artigos acadêmicos e apresentações em congresso – sem o consentimento da associação – e o RTID não foi (ainda) publicado.

Para pressionar UFSCAR/INCRA na conclusão dos trabalhos, em 2017 a comunidade organizou a retomada de pequena parte do território tradicionalmente ocupado, área vazia supostamente de propriedade do Condomínio Patrimônio do Carmo. Trata-se da mesma área que foi ocupada pela primeira associação em 1999, dando início à questão quilombola no Carmo. Mas dessa vez não tiveram de enfrentar demolições nem interditos proibitórios. Muito pelo contrário.

Foi uma bela manifestação de mobilização, composta principalmente pelos quilombolas do Carmo *de fora*, parentes que não viviam na vila.

Igualmente admiráveis foram seus enfrentamentos perante o mesmo *modus operandi* de quase vinte anos atrás: o Condomínio Patrimônio do Carmo impetrou ação de reintegração de posse na Justiça Estadual, junto à Comarca de São Roque e o *povo do Carmo*, com a certidão da FCP e com o laudo antropológico do MPF m mãos, foi à Justiça Federal lutar por seus direitos como comunidade remanescente de quilombo. E então a reintegração de posse foi negada ao condomínio, mantida a posse aos quilombolas até que o INCRA apresentasse o RTID (o que, afinal, logo deveria acontecer).

O objetivo primeiro da retomada foi alcançado e com louvável protagonismo da Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Nossa Senhora do Carmo. Então pressionada por essas ações, a equipe do INCRA/UFSCAR realizou mais algumas idas a campo e reuniões, agora centrados na ocupação (como passou a ser referida aquela área). Mais dados obtidos que não geraram (ainda) o produto que deveriam gerar: o RTID. Mais tempo se passou e conflitos se acirraram. A legitimidade que a comunidade do Carmo adquirira como quilombo estava consolidada nas lides judiciais e os mantinha na ocupação; mas nas lidas do cotidiano a ocupação foi perdendo a legitimidade e hoje, embora mantida, agrega famílias de quilombolas *de fora* e também famílias que não são quilombolas. São os efeitos perniciosos da morosidade do Estado: o direito não prescreve, mas os sujeitos do direito padecem.

Além de aguardar pelo RTID e pela regularização do território tradicionalmente ocupado, pela titulação das terras da santa, ainda hoje o povo do Carmo aguarda a volta da santa-mãe. As investigações sobre o furto de Nossa Senhora do Carmo seguiam sem suspeitos e sem pistas. Na capela, nos primeiros dias, o altar parecia vazio quando visto de longe, mas nele estava o dobrado o manto com o broche de ouro que a *santa-mãe* usava quando foi levada. Depois imprimi e enquadrei uma foto *dela* (aquela mesma sem o manto que obtive num contexto culposo, mas que fui absolvida pelas circunstâncias), e que também foi agregada ao altar. Posteriormente, o nicho central passou a ser ocupado pela *santa-mãe* da *santa-mãe*, Santa Ana, mãe de Maria, avó de Jesus.



Em 2014 a Paróquia de Nossa Senhora das Graças, em Vargem Grande Paulista, doou uma Nossa Senhora do Carmo tal como a da iconografia tradicional. A comunidade a recebeu agradecida e também para não fazer desfeita pois, em verdade, não a vê como a *santa-mãe-padroeira*. Essa imagem foi bem acolhida, é certo, mas com a certeza de que sua presença será temporária, pois a *santa-mãe* retornará.

O altar passou a ter a seguinte conformação: do nicho com o manto e o broche à colocação de Santa Ana. Abaixo dele, flores e fotos de Nossa Senhora do Carmo (da *santa-mãe*). Pouco mais abaixo, uma bandeira com a imagem de Nossa Senhora do Carmo (da *santa-mãe*) e os dizeres: ‘viva Nossa Senhora do Carmo!’. Na mesa a frente do altar foi inserida permanentemente a cruz episcopal (o crucifixo, que só ia para o interior da capela em ocasiões de velórios) e, imediatamente ao lado, a Nossa Senhora do Carmo, aquela recebida em doação. Vale notar que, embora tenha o manto clássico carmelita já integrado à sua imagem, essa Nossa Senhora do Carmo é novamente coberta com os mantos da *santa-mãe*.



O inquérito da polícia federal sobre o furto da imagem foi arquivado em 2017, sem respostas. As interpretações do sumiço da santa seguem no rumo das retaliações e perseguições políticas associadas à questão quilombola e à luta pelas terras, mas não somente, porque Nossa Senhora do Carmo é peregrina e é cheia de vontades, desde o mito de origem. Lembremos que após ser encontrada pelos escravizados, era levada pelos brancos e sempre voltava para os pretos, pois era lá que ela queria ficar, lá eram as *suas terras*.

Noutra manifestação da sua escolha de ali estar, *ela* fez-se tão pesada que ninguém poderia carregá-la. A despeito disso, fazia-se leve nas ocasiões de suas procissões, para que seus filhos e devotos pudessem conduzi-la em seu andor para caminhar por suas terras. Dessas dádivas também vieram dívidas e, outra vez, a propensão peregrinadora: ao Bananal foram todos *pagar a dívida da santa*, anos depois retornaram e se tornaram *herdeiros das terras da santa*. Outras tantas batalhas tiveram de enfrentar, conflitos e expropriações, mas se mantiveram “*unidos em torno da fé no miolinho das terras da santa*”, no que restou do território original, a proteger as *terras da santa*, conforme dívidas e dádivas imemoriais.

Eis que chega um momento no qual poderiam usar das leis para recuperar o que foi tomado de Nossa Senhora do Carmo e restituir as terras a sua legítima proprietária e então, como no passado, a santa foi levada. Só que dessa vez *ela* foi sozinha, quem sabe pagar alguma dívida sua, ou decerto alguma dívida de seus filhos. Há quem diga que ela foi para evitar que algo pior acontecesse com seus *filhos*, pois é o comportamento esperado de uma *mãe* a proteger sua prole e, sobretudo, é o que se pede a ela nas orações: “*Senhora do Carmo, ó mãe querida, eu te confio a minha vida*”, “*Senhora do Carmo, revestido do vosso escapulário, que ele seja sinal da vossa maternal proteção em todas as minhas necessidades, perigos e aflições, que a senhora me proteja*”.

Não se sabe o motivo pelo qual *ela* foi, mas há a convicção que *ela* foi porque quis, *ela* permitiu que fosse levada e o fez por *seus filhos* – caso contrário, isso não teria a menor probabilidade de ter ocorrido. Se *ela* foi, foi por *sua* vontade, que é soberana e absoluta, foi por seus desígnios, que são indiscutíveis e enigmáticos, e sempre motivados por um bem maior. Uma outra certeza, também inquestionável, é que o Carmo é o *seu* lugar, a *sua* casa, as *suas* terras, que ali estão seus filhos e devotos. Consequência desse axioma é o fato incontestado que *ela* vai voltar, quando *ela* quiser, quando for o momento certo *ela* regressará ao *seu povo*.

A expectativa diária é que a capela amanheça com a porta aberta e com Nossa Senhora do Carmo no altar, como *ela* fazia de *primeiro*, quando *levada pelos brancos e voltava sozinha de madrugada para o meio dos pretos*. Até hoje isso não aconteceu, mas a luta segue *em nome da santa*. Há quem diga que *ela* volta quando estiver para acontecer a titulação do território como quilombola, porque quando *ela* voltou do Bananal com a *dívida paga* pelos seus filhos, *ela* os fez *herdeiros das terras da santa*. A esperança é que dessa vez, quando *ela* voltar, as *terras da santa* sejam recuperadas e devolvidas à verdadeira proprietária, então representada por seus legítimos *herdeiros*, agora sob a forma dos *quilombolas da santa*.

O *povo do Carmo* sempre destaca duas coisas que lhes são características: resistência e fé. Que seguem como elementos condutores e agregadores, a despeito da ausência física da *santa-mãe* e do confinamento no espaço físico. Porque são razões que estão para além da materialidade, motivações que não estão no plano do tangível e que, no limite, conformam as causas que os estruturam enquanto um grupo social e étnico.

Por tais premissas, na resistência e na fé seguem *os filhos de Nossa Senhora do Carmo* – que hoje também são os *quilombolas de Nossa Senhora do Carmo* – em suas lutas e rezas, com a firmeza dos direitos que têm e com a certeza do retorno da *santa-mãe*. Fica esse princípio estabelecido – que se assemelha a um dogma – e ele está na epígrafe dessa *colcha-tese*, num poema de autoria do quilombola de Nossa Senhora do Carmo, Valdir José Leite, e que tornou-se quase uma

ode da luta quilombola. *Para não dar ponto sem nó, repuxo fios por seus excertos*, seguidos do símbolo da associação quilombola do Carmo.

Mas ta se acabando isso com a chegada da associação
vamos ver ate quando eles vão resistir
pois somos duro de cair
não são vocês que vão nos derrubar não.

Nossa santa foi levada ,
não temos ideia de quem seja ,
foi manchete nacional ,
algo muito emocional,

mas não me alarmo ,senhora do Carmo.
Seus filhos te esperam ,de coração .
uma coisa ainda não se foi ,a esperança ,
fê ,amor ,
e principalmente sua presença espiritual
presença que incendeia qualquer um dos corações .

Agora estamos mais unidos do que nunca ,
já sabemos o que queremos ,
o que foi nos retirados
com documentos adulterados
as terras da senhora,
minha nossa senhora
mas sangue que jorra no chão nunca vai se apagar
estamos aqui unidos para lutar



Costuremos pelas linhas ao símbolo da associação quilombola, estandarte acima que uso aqui em *remate*: vemos, ao centro, um baú, em alusão ao mito de origem da comunidade, ao casal de escravizados que encontrou a santa num baú e ela os fez livres; ao redor dele estão as correntes, em referência à escravização de seus antepassados, com dois cadeados, um em cada ponta simbolizando também o presente e que, embora não estejam fechados, seguem ainda atrelados como um ferrolho impedindo a libertação e a independência da comunidade.

Agora *volteio as agulhas* ao postulado dogmático da convicção quanto ao retorno da *santa-mãe* e quanto ao reconhecimento dos direitos às terras que titularizam que, tão logo sucedidos, alterarão o emblema: quando Nossa Senhora do Carmo regressar, o baú será aberto; quando for titulado o território quilombola, os cadeados desaparecerão e a corrente será rompida. Será, finalmente, a conquista da liberdade, da autonomia e possibilidade de emancipação desse povo de devoção, de oração e de luta, cuja existência e resistência deram-se por dádivas sagradas e dívidas consagradas, “*em torno da fé no miolinho das terras da santa*”.

Nesse complexo processo de (re)conhecimento, faço *fecho alinhavando* o decurso do tempo dessa *costura-pesquisa* ao fortalecimento do discurso pela recuperação das terras da santa e ao estabelecimento do percurso no qual os “*filhos de uma reza só*” se fizeram, ao mesmo tempo, “*quilombolas de uma reza só*”. E hoje, a despeito do luto continuado pela ausência da *santa-mãe*, continuam a luta por direitos, por respeito e por justiça, *sob o manto de Nossa Senhora do Carmo. Em nome da lei e em nome da santa.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Código de Ética do Antropólogo. Disponível em www.abant.org.br/index.php?page=3.1

ALBERTI, Verena. *Historia Oral: a experiencia do CPDOC*. Rio de Janeiro: CPDOC-FGV, 1989.

ACEVEDO MARIN, Rosa. *Julgados da Terra: cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na ilha de Colares, Pará*. Belém: UFPA/NAEA/UNAMAZ, 2004.

ACEVEDO MARIN, Rosa & CASTRO, Edna. *No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA, 2004.

ADUCCI, Edésia. *Maria e seus títulos gloriosos*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. *Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano*. In Campos, v.15, n.1, 2014.

ALCOFF, Linda Martin. *Visible Identities. Race, gender, and the self*. Oxford. Oxford University Press, 2006.

ALEXANDRE, Cláudia Regina. *Exu e Ogum no terreiro de samba: um estudo sobre a religiosidade da escola de samba Vai Vai*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio: uso Comum e Conflito. In: CASTRO & HÉBETTE (Orgs.). *Na Trilha dos Grandes Projetos*. Belém: UFPA, 1989.

_____. *Quilombos: sematologia face a novas identidades*, In Projeto Vida de Negro. São Luís: Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos. Centro de Cultura Negra do Maranhão, 1996.

_____. *Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1996)*. in Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, n. 45, 1998.

_____. *Os quilombos e as novas etnias*. In O'DWYER, Eliane (org) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

_____. *Terras Tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais*. In Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, v.6, n.1, 2004.

_____. *O Direito Étnico a Terra*. In Boletim Orçamento & Política Socioambiental. Ano IV, n 13, junho de 2005.

_____. *Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras Tradicionalmente Ocupadas*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. & PEREIRA, Deborah Duprat. *As Populações Remanescentes de Quilombos – Direitos do Passado ou Garantia para o Futuro?* In Cadernos do CEJ, vol.24, 2003.

ALMEIDA, Eloisa. *Amicus curiae no Supremo Tribunal Federal*. Tese (Doutorado em Direito). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ALMEIDA, Gisselma. *Procissão do Madeiro: devoção e diversão. Nossa Senhora das Dores (1992- 1997)*. Monografia (Licenciatura em História). Universidade Federal de Sergipe. 2002

- ALMEIDA, Ilena & RODAS, Nídia. *En Defensa del Pluralismo Jurídico y la Igualdad: lo derecho de los pueblos índios y estado*. Quito: Abya-Yala, 1998.
- ALMEIDA, Maria Geralda de. *Fronteiras, territórios e territorialidades*. In Revista da Anpege, v.2, n.2, 2005.
- ALMEIDA, Sílvio. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- AMARAL, Rita de Cássia. *Povo-de-santo, povo de festa. O estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.
- _____. *Festa à brasileira: significados do festejar, no país que “não é sério”*. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- _____. *Xirê! O modo de crer e de viver do candomblé*. Rio de Janeiro/São Paulo: EDUC/Editora Pallas, 2002.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1982.
- _____. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ANDRADE, Manuel Correia. *A Questão do território no Brasil*. São Paulo/Recife: Hucitec/IPESPE, 1995.
- ANDRADE, Mário de. *Aspectos da música brasileira*. São Paulo: Martins, 1965.
- ANDRADE, Rômulo. *Havia um mercado de famílias escravas? (A propósito de uma hipótese recente na historiografia da escravidão)*. In Revista de História, v. 4, n.1, Juiz de Fora, 1998
- ANDRADE, Solange Ramos. *A religiosidade católica e a santidade do mártir*. In Projeto História, São Paulo, n.37, dez. 2008.
- ANDRADE, Vitoria. *Ilegitimidade e compadrio: o estudo dos nascimentos de filhos de mães escravas, São Paulo do Muriaé, 1852-1888*. In Anais do XV Encontro de Estudos Populacionais, ABEP, Caxambu/MG, 2006.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Remanescentes de quilombos: reflexões epistemológicas*. In LEITE, Ilka (org.) *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.
- _____. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- ANJOS, Rafael. *Quilombola: tradição e cultura de resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARAGÃO, Gilbraz. *A religiosidade popular e a fé cristã*. In Revista de Teologia e Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco, v. 01, n. 01, jan./2002.
- ARANTES, Antônio Augusto. *Pais, padrinhos e o espírito santo: um reestudo do compadrio*. In ALMEIDA, Maria Suelly Kofes (org.) *Estudos sobre a família no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- ARANTES, Rogério. “Cortes Constitucionais”. In: Leonardo Avritzer, Newton Bignotto, Fernando Filgueiras, Juarez Guimarães, Heloísa Starling. (Org.). *Dimensões Políticas da Justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARAÚJO, Cristiano & CALDAS, Alcides. *Território, territorialização, territorialidade e a questão agrária. Impasse socioespaciais, possibilidades analíticas*. In Geosul, Florianópolis, v. 34, n. 70,, jan./abr. 2019.
- ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo. Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARRUTI, José Maurício. *A emergência dos “Remanescentes”:* notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In MANA. Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v.3, n. 2, 1997.
- _____. *Comunidades negras rurais: entre a memória e o desejo*. In Tempo e Presença, Rio de Janeiro, ano 20, n. 29, mar./abr. 1998.
- _____. *O Quilombo Conceitual: Para uma Sociologia do Artigo 68*. In Projeto Egbé, Territórios Negros, KOINONIA, 2003.
- _____. *Etnografia e história no Mocambo: notas sobre uma ‘situação de perícia’*. In: LEITE, Ilka (Org.). *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis: Nuer/ABA, 2005.
- _____. *Mocambo: antropologia e historia de processo de formação quilombola*. Bauru: EDUSC, 2006.
- ARRUTI, José Maurício & FIGUEREDO André. *Processos Cruzados: configuração da questão quilombola e campo jurídico no Rio de Janeiro*, In Boletim Informativo do NUER, v. 2, n. 2, 2005.
- ASAD, Talal. *A construção da religião como uma categoria antropológica*. In Cadernos de Campo. São Paulo, n. 19, 2010.
- ASSIS, Adriana Paiva *et al.* *Dossiê de registro – modo de fiar e tecer de guarda-mor*. In Registro de bem material, Município de Guarda-mor/MG, 2013.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig & SOUZA, Carlos Eduardo Dias. *Ginga na Avenida: a capoeira no carnaval carioca (1954-1976)*. In Revista Nordestina de História do Brasil, Cachoeira, v. 2, n 3, jul./dez. 2019
- AUGÉ, Marc. *Os Domínios do Parentesco*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- AUGRAS, Monique. *Todos os santos são bem-vindos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- AZEVEDO, Thales de. *O Catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: EDUFBA, 2002.
- AZZI, Riolando. *Catolicismo Popular e Autoridade Eclesiástica na Evolução Histórica do Brasil*. In: *Religião e Sociedade* nº 1, Rio de Janeiro, ISER, 1977.
- _____. *Catolicismo popular no Brasil: aspectos da história*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- _____. *Do Bom Jesus Sofredor ao Cristo Libertador: um aspecto da evolução da teologia e da espiritualidade católica no Brasil*. In *Perspectiva Teológica*, n.18, 1986.
- _____. *A Cristandade Colonial: um projeto autoritário. vol. I*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- _____. *A Paixão de Cristo na tradição luso-brasileira*. In *Revista de Estudos Bíblicos*, vol. 53, fasc. 209, 1993.
- _____. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2005.

- BACEGA, Debora & TEIXEIRA, Lucas. *Memoria, consumo e economia criativa no continuum semiótico do combo café e cultura*. In Trama, Memoria e Economia Criativa, ano 5, vol. 9, agosto/dezembro de 2019
- BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro/ USP, 1969.
- BALANDIER, Georges. *O poder em cena*. Brasília: UNB, 1982.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. *O jongo*. In Cadernos do Folclore, n.34, 1984.
- _____. *Território Negro em Espaço Branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *Terras Negras: invisibilidade expropriada*. In Boletim do NUER, ano 01, n. 02. 1991.
- BARBOZA, Guilherme dos Santos. *Relatório etnológico técnico-científico da comunidade do Carmo*. Centro afro-brasileiro de estudos e pesquisas culturais. Fundação Cultural Palmares, 2000.
- BARCELLOS, Daisy, *Família negra no Rio Grande do Sul*. In: LEITE, Ilka (org). Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- _____. *Relatórios técnicos de identificação étnica e territórios tradicionais – o caso de Morro Alto*. In LEITE, Ilka (org.) Laudos Periciais Antropológicos em Debate. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.
- BARROSO, Livia. *A procissão do fogaréu em Oeiras/Piauí: estudo de folkmidia*. In Anuário Metodista de Comunicação Regional, Ano 16 n.16, jan/dez. 2012
- BARTH, Fredrik. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. In POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. São Paulo: UNESP, 1998.
- BARTOLOMÉ, Miguel. *Presas y realocaciones de indígenas em América latina*. In An. Añtrop, n. 30, 1993.
- _____. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. In Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n.1, abril de 2006.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil. Vol. II*. São Paulo: Pioneira & EDUSP, 1971.
- _____. *A expressão da oração nos povos sem escrita*. In O sagrado selvagem e outros ensaios. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006
- BASTOS, Liliana & LOPES, Luiz Paulo. *Apresentação*. In BASTOS, Liliana & LOPES, Luiz Paulo (orgs). Estudos de identidade, entre saberes e praticas. Rio de Janeiro: Garamound, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de janeiro: Zahar, 2005.
- BECKER, Simone. *Breves reflexões sobre intervenção e ética nos laudos antropológicos*. In LEITE, Ilka (org). Laudos periciais antropológicos em debate. Florianópolis: NUER/ABA/2005.
- BENEDETTI FILHO, Francisco. *A reforma da Província Carmelitana Fluminense (1785-1800)*. Dissertação (Mestrado em História) Universidade de São Paulo, USP. São Paulo, 1990.
- BENEDITO, Daniel. *O samba de bumbo de Santana de Parnaíba – SP e a educação na perspectiva decolonial*. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas, 2020.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador*. In Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENTO XVI. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2005.
- BEOZZO, José Oscar. *Religiosidade Popular*. In Revista Eclesiástica Brasileira, v. 36, n. 168, 1982.

- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. In *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 01, 2001.
- BERND, Zilla. *O que é Negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BONNEMAISON, Joel. *Viagem em torno do território*. In: CORRÊA, Roberto & ROSENDHAL, Zeny (Orgs.) *Geografia Cultural: um século*. Rio de Janeiro: UERJ, 2002.
- BORGES, Célia Maia. *Escravo e libertos nas Irmandades do Rosário: Devoção e solidariedade em Minas Gerais Séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986
- BOSI, Ecléa. *A pesquisa em memória social*. In *Psicologia USP*, São Paulo, v. 4, n. 1-2, jan.1993.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.
- _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *A economia das trocas linguísticas*, São Paulo: EDUSP, 1996.
- _____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papirus, 1997.
- _____. *A força do direito: elementos para uma sociologia do campo jurídico*. In *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BRAH, Avtar. *Cartografias de la diáspora. Identidades em question*. Espanha: mapas 30, 2011.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses de Itapira: um estudo sobre religião popular*. Tese (Doutorado em Sociologia) Universidade de São Paulo, USP, 1979.
- _____. *Sacerdotes De Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____. *A festa do Santo Preto*, Rio de Janeiro/Goiás: Funarte/Ed. UFG, 1985
- _____. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *A cultura na rua*. Campinas: Papirus, 1989.
- _____. *As festas de trabalho*. In PESSOA, Jadir de Moraes. *Aprender e ensinar nas festas populares*. Projeto Salto para o Futuro, boletim 02, abril de 2007.
- _____. *Prece e Folia, Festa e Romaria*. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.
- BRANDÃO, Gil. *Grande livro da costura*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1967.
- BRASIL. Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973.

- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988.
- BRASIL. Decreto Presidencial 3912/2001. Brasília: Presidência da República/ Casa Civil. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília: Presidência da República/ Casa Civil, 2001.
- BRASIL. Decreto Presidencial n. 4887/2003, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília: Presidência da República/ Casa Civil, 2003.
- BRASIL, Decreto Presidencial 6040,/2007 de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília: Presidência da República/ Casa Civil, 2007.
- BRASIL. Guia de políticas públicas para comunidades quilombolas. Programa Brasil Quilombola. Brasília: SEPPPIR, 2013.
- BUENO, Alcione. *As Representações Imagéticas da Igreja Matriz de Pirai do Sul/PR sob a Ótica Panofskyana*. In Revista Expedições, v. 10, n. 1, jan./abr. 2019.
- BUENO, Cássio Scarpinella. *Amicus Curiae no processo civil brasileiro: um terceiro enigmático*. São Paulo: Saraiva, 2008
- BUENO, Lucany. *As técnicas tradicionais das fiandeiras e tecedeiras de Hidrolândia-GO*. Dissertação (Mestrado em Gestão do Patrimônio Cultural). Universidade Católica de Goiás. 2005.
- BURATTO NUNES, Flavius. *A senzala e o claustro*. São Paulo: Scortecci Editora, 2011.
- CABRAL, Newton. As cerimônias de coroação de nossa senhora: análise de uma prática devocional mariana. In Paralellus, Recife, v. 8, n. 17, jan./abr. 2017.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com indicação da origem das palavras*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.
- CAMURÇA, Marcelo. *Panorama religioso do catolicismo e do protestantismo no Brasil*. In Magis Cadernos de Fé e Cultura, n. 14, 1996.
- CANABARRO, Ivo et al. *Historia, memoria e identidade: refletindo sobre a oralidade como aporte para leitura de uma cultura*. In Memória em Rede, Pelotas, v.10, n.18, Jan./Jul.2018
- CANDAU, Joel. *Memoria e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- _____. *Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral*. In Anthropológicas, Recife, v. 16, n. 2, 2005.
- _____. *Etnicidade, eticidade e globalização*. In Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 32, ano 11, 1996.

- CARNEIRO, Diana. *Modelagem simplificada para quem sabe zero*. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação). Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Curso de Design de Moda, Fortaleza, 2021.
- CARNEIRO, Edson. *O quilombo dos Palmares*. São Paulo: Nacional, 1958.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARREIRA, Elaine de Amorim. *O lugar da antropologia no campo multidisciplinar do laudo*. In LEITE, Ilka Boaventura (org). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.
- CARVALHO FILHO, José dos Santos. *Manual de Direito Administrativo*. São Paulo: Atlas, 2019.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Ediouro, 1999.
- CASSIRER, Ernst. *Ensaio Sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade, vol. 2*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTILHO, Ela Wiecko. *Introdução*. In SOUZA LIMA, Antônio (org). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília/Rio de Janeiro/Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia/laced /Nova Letra, 2012.
- CASTRO, Bernadete. *Patrimônio, memória e território: festa de santo, identidade de negros*. In HOFBAUER, Andreas (org). *Desafios e prática antropológica : relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas*. São Paulo: Cultura Acadêmica/Oficina Universitária, 2011
- _____. *Patrimônio cultural e territorialidade negra em Rio Claro/SP*. In Espaço & Geografia, vol.16, n. 2, 2013.
- CASTRO, Hebe. *Das cores do silêncio*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.
- CASTRO, Jânio Roque. *As festas religiosas em louvor a São João Batista na Bahia: praticas devocionais e elementos míticos na interface sagrado-profano*. In Anais do IV Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura, Salvador, 2008.
- CASTRO, Márcia de Moura. *Santos de casa : imaginária doméstica em Minas Gerais nos séculos XVIII e XIX*. Brasília: IPHAN, 2012.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- _____. *La Postcolonialidad Explicada a Los Niños*. Popayán: Universidade del Cauca, Instituto Pensar, 2006.
- CAVALIERI, Marcia. *Patchwork: retalhos de técnica, memória, arte e artesanato*. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade), Universidade da Região de Joinville, Joinville, 2011.
- CESAR, Waldo. *O que é popular no catolicismo popular*. In Revista Eclesiástica Brasileira, v. 36, 141, 1976.
- CHAGAS, Miriam. *A política de reconhecimento dos remanescentes das comunidades de quilombos*. In Horizontes Antropológicos, v.07, n.15, 2001.

- _____. *Estudos antropológicos nas comunidades remanescentes de quilombos: sinais que amplificam a luta por uma vida histórica e jurídica*. In LEITE, Ilka. *Laudos Antropológicos em Debates*. Florianópolis : NUER/ABA, 2005.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade; uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- _____. "Cultura popular": revisitando um conceito historiográfico. In *Estudos Históricos*, v. 8, n. 16, 1995.
- CHELOTTI, Marcelo. *Reterritorialização e identidade territorial*. In *Sociedade & Natureza*, v.22 n.1, abr. 2010
- CHEVALIER, Jean. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1996.
- CINTRA, Antônio Carlos de Araújo et all. *Teoria Geral do Processo*. São Paulo: Malheiros, 2007.
- CLAVAL, Paul. *A paisagem dos geógrafos*. In CORREA, Roberto & ROSENDAHL, Zeny (orgs). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998.
- _____. *A geografia cultural: o estado da arte*. In CORREA, Roberto & ROSENDAHL, Zeny (orgs). *Manifestações da cultura do espaço*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.
- CLIFFORD, James. *Sobre a autoridade etnográfica*. In GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no séc. XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.
- COELHO, Inocêncio Martires. *Interpretação Constitucional*. Porto Alegre: Editora Sérgio Antônio fabris, 1997.
- COELHO, João. *A Constituição Brasileira de 1988: Definições e Desafios*. In COELHO, João & OLIVEIRA, Antônio. *A Nova Constituição: Avaliação do Texto e Perfil dos Constituintes*. Rio de Janeiro: Revan, 1989.
- COHEN, Abner. *Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology*. In *Annual Review of Anthropology*, n.7. 1978.
- COLMEGNA, Paula. *Reflexiones acerca del papel del/a antropólogo/a en proyectos de desarrollo*. In LEITE, Ilka (org.) *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.
- COMAROFF, John & COMAROFF, Jean. *Ethnicity, Inc*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- CONSORTE, Josideth. *Apresentação*. In GUTTILLA, Rodolfo Witzig. *A casa do santo e o santo de casa: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu do Jabaquara*. São Paulo: Landy Editora, 2006.
- COOMBE, Rosemary. *Is there a Cultural Studies of Law?* In MILLER, Toby (ed.) *A companion to Cultural Studies*. Blackwell. Publishers, 2001.
- CORD, Marcelo Mac. *O Rosário de D. Antônio. Irmandades negras, alianças e conflitos na história social do Recife. 1848-1872*. Recife: EdUFPE, 2005
- CORREIA, Ana Paula. *Nossa Senhora das Brotas: um exemplo de regionalismo na iconografia mariana*. In *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias*, vol. 27, 2010.

- COSTA, Antônio. *Domingos de festa: a sociabilidade nas ruas de lazer*. In D'INCAO, M. A. (Org.). *Sociabilidade: espaço e sociedade*. São Paulo: Grupo Editores, 1999.
- COSTA, Carlos Eduardo. *Migrações negras no pós-abolição do sudeste cafeeiro (1888-1940)*. In Topoi, Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, jan./jun. 2015
- COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos. Teoria Social, Anti-Racismo, Cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- COSTA, Sérgio Roberto. *Dicionário de gêneros textuais*. São Paulo: Autentica, 2008.
- COUTO, Edilece. *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, N. S. da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860 – 1940)*. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista, 2004.
- CRENSHAW, Kimberlé. *Mapping the Margins: Intersectionality, IdentityPolitics, and Violence Against Women of Color*. Stanford Law Review 43, n. 6, 1991.
- CRUZ, Luzia Henrique. *A freguesia de são domingos do prata (MG): batismo e compadrio de escravos no seculo XIX*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
- DAGNINO, Evelina. *Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania*. In DAGNINO, Evelina (org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DALLARI, Dalmo. *Argumento antropológico e linguagem jurídica*. In SILVA, O.S.; LUZ, L. & HELM, C.M.V. (orgs.), *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.
- _____. *Reconhecimento das Terras Ocupadas por Comunidades Remanescentes de Quilombos Incidentes em Domínios Particulares*. In ANDRADE, Lúcia (Org.), *Desafios para o Reconhecimento das Terras Quilombolas*, São Paulo: CPI-SP, 1997.
- _____. *Direitos Humanos: Histórico, Conceito e Classificação*. In Dhnet, Rede de Direitos Humanos, 2020
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- _____. *Uma religião democrática*. In Explorações: ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DARELLA, Maria Dorothea & MELLO, Flávia. *Laudos Antropológicos e sua contribuição ao Direito*. In COLAÇO, T (org). *Elementos de Antropologia Jurídica*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008.
- DAVIS, Shelton. *Antropologia do direito: estudo comparativo de categorias da dívida e contrato*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- DEAN, Warren. *Rio Claro: um sistema brasileiro de grande lavoura (1820-1920)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil, vol. III*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DEL PRIORI, Mary. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DIAS, Luiz Sérgio. *Da Turma do Lira ao cafajeste: A sobrevivência da capoeira no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000

- DUARTE, Carlos Eduardo. *Números reais e o problema da medida*. In BoEM, v.2. n.3, ago./dez. 2014.
- DUARTE, Luiz Fernando. Pessoa e indivíduo. In antropologia e direito xxx, 2012
- DURAN, Camilo. *El holograma de Lévi-Strauss*. In Iztapalapa Revista de Ciências Sociales y Humanidades, n. 75, año 34, julio-diciembre de 2013.
- DURHAM, Eunice. *A dinâmica cultural na sociedade moderna*. In A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2004
- DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- EDELMAN, Bernard. *O Direito captado pela fotografia — elementos para uma teoria marxista do direito*. Coimbra: Centelha, 1976.
- EHRHARDT JR, Marcos & SILVA, Gabriela. *Pessoa e sujeito de direito: reflexões sobre a proposta europeia de personalidade jurídica eletrônica*. In Revista Brasileira de Direito Civil, v. 23, jan./mar. 2020.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ERICKSON, Erick. *Identidade, Juventude e Crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- EUFRÁSIO, Mario. *Identidade, perspectivas teóricas e metodológicas*. In LUCENA, Velia & GUSMÃO, Neusa (orgs) *Discutindo Identidades*. São Paulo: Humanitas/CERU, 2006.
- EUFRÁSIO, Vinícius & ROCHA, Erica. *O ritual de Encomendação das Almas: aspectos de uma prática luso-brasileira*. In Anais do XXVI Congresso da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Música, Belo Horizonte/MG, 2016
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Campus, 1978.
- _____. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FALCADE, Neusa. *Coração de Jesus: História, Cultura e Teologia em torno de um símbolo religioso*. In Anais da IV Mostra de Pesquisa da Pós-Graduação, PUCRS, Porto Alegre, 2009.
- FALCI, Miridan Britto Knox. *Escravos do Sertão, Demografia Trabalho e Relações Sociais – Piauí, 1826-1888*. Teresina: Fundação Cultural Mons. Chaves, 1995.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA, 2008.
- FARIAS JR., Emmanuel. *Do rio do pretos ao quilombo do Tambor*. Manaus: UEA, 2013.
- FELTON, Steve. *Etnicidade*. Lisboa: Piaget, 2003.
- FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- _____. *Religiões Populares: Uma visão parcial da literatura recente*. In Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais BIB , n. 18, 1984.

_____. *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FERREIRA, Beatriz. *Sarava dito ribeiro: memórias e salvaguarda do jongo em campinas*. Dissertação (mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018.

FERREIRA, Marta Martines. *Apontamentos etnográficos sobre o Cururu e o Siriri de Mato Grosso*. In DAPesquisa, v.11, n.17, dezembro 2016

FERREIRA, Rebeca Campos. *O processo de fortalecimento do Ministério Público Federal na ANC/1987 e sua atuação no artigo 68 do ADCT/CF-88*. In Intratextos, vol.1, no.1, 2009.

_____. *O artigo 68 do ADCT/CF-88: identidade e reconhecimento, ação afirmativa ou direito étnico?* In Habitus, v. 8, n. 1, 2010.

_____. *Promessas e santos, procissões e festas: notas sobre identidade religiosa e catolicismo popular em uma comunidade remanescente de Quilombo*. In: Simpósio da ABHR., 12. Juiz de Fora, 2011.

_____. *Laudos antropológicos, responsabilidades sociais*. In Civitas, v. 12, n. 2, maio-ago. 2012.

FERRETI, Sérgio. *Sincretismo afrobrasileiro e resistência cultural*. In Horizontes Antropológicos, ano 4, n. 8, jun. 1998.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro: séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

FLORENTINO, Manolo & GÓES, José. *A paz das senzalas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FONSECA, Cláudia & BRITES, Jurema. *Ritos de recepção: Nomes, batismos, e certidões como formas de inscrição da criança no mundo social*. In SOUSA, Sônia (Org.) *Infância e adolescência: múltiplos olhares*. Goiânia: Editora da UCG, 2003

FONTANILLE, Jacques. *Práticas Semióticas: Imanência e pertinência, eficiência e otimização*. In DINIZ, Maria Lúcia & PORTELLA, Jean Cristtus (orgs). *Semiótica e Mídia: textos, práticas e estratégias*. Bauru: UNESP/FAAC, 2008

FOOTE-WHYTE, William. *Treinando a observação participante*. In: ZALUAR, Alba (org). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: PUC/NAU, 1996.

FRAGA, Marcelo. *Curso Técnico em Planejamento e Gestão em Tecnologia da Informação*, Belo Horizonte: CEFET/MG, 2012.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro & FLORENTINO, Manolo. *Marcelino, filho de Inocência Crioula, neto de Joana Cabinda: um estudo sobre famílias escravas em Paraíba do Sul (1835-1872)*. In Estudos Econômicos, v.17, n.2, maio/ago, 1987.

FRASER, Nancy. *Reconhecimento sem ética*. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

FREIRE, Jonis. *Compadrio em uma freguesia escravista: Senhor Bom Jesus do Rio Pardo (MG) (1838-1888)*. In Anais do XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais (ABEP), Caxambu – MG, 2004.

FRENCH, Jan Hoffman. *Legalizing Identities*. The University of North Carolina Press, 2009.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

- FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do Rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond/Jorge Zahar Editor, 1999.
- FRIGERIO, Alejandro. *Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma?* In Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, BIB 50, 2000.
- FUINI, Lucas. *Território, territorialização e territorialidade: o uso da música para a compreensão de conceitos geográficos*. In Terra Plural, v. 8, 2014.
- GANDRA, Edir. *Jongo da serrinha: do terreiro aos palcos*. Rio de Janeiro: CGE/UNIRIO, 1995.
- GARAPON, Antoine & PAPADOPOULOS, Ioannis. *Julgar nos Estados Unidos e na França: cultura jurídica francesa e common law em uma perspectiva comparada*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2008.
- GEBARA, Ivone & BINGEMER, Maria. *Maria, Mãe de Deus e dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- GEERTZ, Clifford. *Os usos da diversidade*. In Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n.10, 1999.
- _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- _____. *O saber local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- GEORGE Oliven Rubem, *A invisibilidade social e simbólica do Negro no Rio Grande do Sul* In: LEITE, Ilka (org). *Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade*, 1996
- GIL FILHO, Sílvio Fausto. *Espaço Sagrado: estudos em Geografia da Religião*. São Paulo: IBPEX, 2008.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GLUCKMAN, Max. *Análise de uma situação social na Zululândia moderna*. In FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: UNESP, 2010.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Quilombo do Rio de Janeiro no século XIX*. In REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por Um Fio: história dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Mocambos e Quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- GOMES, Jaqueline. *Uma perspectiva ontológica para uma análise etnoarqueológica das paisagens do Lago Amaná, Japurá/AM*. In *Vestígios, Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, vol.12, n. 2, Julho/Dezembro, 2018.
- GOMES, Joaquim Barbosa. *O Debate Constitucional sobre Ações Afirmativas*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

- GOMES, Josélia Maria. *A presença de escravos carmelitas na Fazenda Capão Alto no PR: questões historiográficas*. In Resgate, v.26, n.1, jan/jun 2018.
- GOMES, Paula et al. *Manual de Tecnologia da Confecção*. Centro tecnológico de indústria têxtil e de vestuário de Portugal/Orgal: Vila Nova de Famalicão, 2005.
- GONÇALVES, Matheus Pezzota. *A performance como território da memória: o esquecimento das práticas musicais da Comunidade do Carmo em São Roque, São Paulo, no trânsito das políticas públicas*. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2020.
- GORENDER, Jacob. *Formas peculiares da escravidão*. São Paulo: Ática, 1980.
- GOTLIB, Nádya Battella. *Teoria do conto*. São Paulo: Ática, 2002
- GOULART, Antônio & GIMENES, Ana Cristina. *Geomorfologia do Núcleo Ganda, Parque da Fonte Grande, Vitória-ES*. In Anais do V Simpósio Nacional de Geomorfologia e I Encontro Sul Americano de Geomorfologia. Santa Maria-RS, 2004.
- GROSSI, Paolo. *História da Propriedade e Outros Ensaio*s. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.
- GUATARI, Félix. *Espaço e poder: a criação de territórios na cidade*. In Espaço e Debates, n. 16, ano V, São Paulo, 1985.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Preconceito de cor e racismo no Brasil*. In Revista de Antropologia, São Paulo, v. 24, n. 1, 2004.
- _____. *Raça, cor e outros conceitos analíticos*. In PINHO & SANSONE (Orgs.). Raça: novas perspectivas antropológicas. Salvador: EDUFBA. 2008.
- GUIMARÃES, Carlos Magno. *Quilombos e Política (MG, século XVIII)*. In Revista de História, n.132, 1º semestre de 1995.
- _____. *A Negação da ordem escravista: quilombos em Minas Gerais no século XVII*. São Paulo: Ícone, 1988.
- GUIMARÃES, Elione. *Violência entre parceiros de cativo: Juiz de Fora, segunda metade do século XIX*. São Paulo: Fapeb e Annablume, 2006.
- _____. *Economia autônoma de escravos nas grandes fazendas cafeeiras do sudeste do Brasil (Zona da Mata mineira -século XIX)*. In Am. Lat. Hist. Econ, México n. 32, dic.2009.
- GUSMÃO, Neusa Maria. *A questão política das chamadas terras de preto*. In Textos e Debates, Boletim do NUER, Florianópolis, ano 1, n. 2, 1991.
- _____. *Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. São Paulo: Fundação Palmares, 1995.
- _____. *Vovó Antonica: terra de pretos, terra de mulheres*. In SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) Imaginário, Cotidiano e Poder. São Paulo: Selo Negro, 2007.
- GUSMÃO, Neusa Maria & VALENTE, Ana Lúcia. *Duas Mulheres Negras: História de Religiosidade e Resistência*. In Cadernos de Campo, ano 1, n.1, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. *Identidades Nacionales y Postnacionales*. Madrid: Tecnos, 1998.

- HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e identidade: a rede gaúcha no Nordeste*. Niterói: EdUFF, 1997.
- _____. *Identidades territoriais*. In ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto (orgs). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- _____. *Da Desterritorialização à Multiterritorialidade*. In *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*, São Paulo, 2005.
- _____. *O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- HAESBAERT, Rogério & BRUCE, Glauco. *A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari*. In *GEOgraphia*, Rio de Janeiro, v.04. n.07, 2002.
- HAESBAERT, Rogério & RAMOS, Marina. *O mito da desterritorialização econômica*. In *Geographia*, ano 6, n. 12, 2004.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. In *Textos Didáticos*, no.18, Campinas, IFCH/ UNICAMP, 1995.
- _____. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- _____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006
- _____. *Raça, o significante flutuante*. In *Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea*, ano VIII, v.2, 2015.
- _____. *Etnicidade: identidade e diferença*. *Crítica Cultural*, Palhoça/SC, v. 11, n. 2, jul./dez. 2016.
- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil*. In: CHOR, Marcos (org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/ CCBB, 1996.
- HERSKOVITS, Melville. *Antropologia cultural*. São Paulo: Mestre Jou, 1969.
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- HOFBAUER, Andreas. *Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado*. In *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 5, julho de 2011.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. *Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade*. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patricia (orgs.). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.
- HONOR, André Cabral. *A exposição da carne: condutas sexuais dos carmelitas reformados na América portuguesa do século XVIII*. In *Oficina do Historiador*, v. 7, n.2, jul/dez. 2014.
- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

- _____. *Thales de Azevedo e a sociologia do catolicismo no Brasil*. IN Revista Eclesiástica Brasileira, v.54, n.214, 1994.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo. *Campo religioso brasileiro e história do tempo presente*. In Cadernos CERU, São Paulo, v. 19, n. 2, dez. 2008
- JACKS, Nilda. *Klaus Jensen e os estudos culturais*. in GOMES, Itania Maria & JANOTTI JÚNIOR, Jeder (orgs). Comunicação e estudos culturais. Salvador: EDUFBA, 2011
- JOBIM, Nelson. *O colégio de líderes e a câmara dos deputados*. In Cadernos de pesquisa do CEBRAP, São Paulo, n.03, 1993.
- JUDT, Tony. *Expectativas reduzidas*. In pós guerra, uma historia da Europa desde 1945. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- JULIANO, Jean Clark. *A arte de restaurar histórias*. São Paulo: Summus, 1999
- JULLIEN, François. *O diálogo entre as culturas. Do universal ao multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- JURKEVICS, Vera. *Festas Religiosas: a materialidade da fé*. In História: Questões & Debates, Curitiba, n. 43, 2005.
- JURKEWICZ, Regina. *Dados históricos da elaboração do pensamento feminista*. In Mandrágora, Estudos feministas e cristianismo, v.2, n. 2, São Bernardo do Campo, 1995.
- KANT DE LIMA, Roberto. *Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em perspectiva antropológica*. In Anuário Antropológico, II, 2010.
- _____. *Antropologia Jurídica*. In SOUZA LIMA, Antônio Carlos. Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / laced / Nova Letra, 2012.
- KELLSTEDT, Paul M. & WHITTEN, Guy D. *O estudo científico da política*. In KELLSTEDT, Paul M. & WHITTEN, Guy (orgs.). Fundamentos da Pesquisa em Ciência Política. São Paulo: Blucher, 2015.
- KELLY, Paul. *Multiculturalism reconsidered. Culture & equality and its critics*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- KERN, Keila. *Epifanias*. Dissertação (mestrado em Artes) Universidade de São Paulo, USP, 2008.
- KREWER, Karine. *O atenuamento do princípio de não contradição aristotélico em “domínios contínuos” com relação à noção de instantes de tempo definidos como “pontos de acumulação”*. Dissertação (mestrado estudos de cultura contemporânea) Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, 2012.
- KUPER, Adam. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- _____. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUCS, 2002.
- KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press, 1995
- _____. *Multicultural Odysseys*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- LAPIERRE, Jean Willian. *Prefacio*. In POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. São Paulo: UNESP, 1998.

- LARA, Sílvia. *Campos de violência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LEACH, Edmund. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- LE GOFF, Jacques. *Historia e memoria*. Campinas: UNICAMP, 1990.
- LEITÃO, Sérgio (org.). *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais*. In Documentos do Instituto Sócio Ambiental, n. 05, janeiro de 1999.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Territórios de negros em área rural e urbana: algumas questões*. Textos e Debates, Boletim do Nuer/ UFSC, v. 1, n. 2, 1991.
- _____. *Negros do Sul do Brasil: invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis: Editora Letras Contemporâneas, 1996.
- _____. *O legado do testamento: a Comunidade de Casca em perícia*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.
- _____. *Questões éticas da pesquisa antropológica na interlocução com o campo jurídico*. In VÍCTORA, Ceres et al. (Orgs.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. Niterói: ABA e Eduff, 2004.
- _____. *Os laudos periciais – um novo cenário na prática antropológica*. In LEITE, Ilka B. (Org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer/ABA, 2005.
- _____. *Os quilombos e a Constituição brasileira*. In OLIVEN, R. G. et Al. (org.). *A Constituição de 1988 na vida brasileira*. São Paulo: Aderaldo e Rothschild/Anpocs, 2008.
- LEITE, Lúcio Flávio Siqueira Costa. *'Pedacos de pote', 'bonecos de barro' e 'encantados' em Laranjal do Maracá, Mazagão - Amapá: Perspectivas para uma Arqueologia Pública na Amazônia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Pará. 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- _____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis/São Paulo: Editora Vozes/EDUSP. 1976.
- _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- _____. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 2010
- LIMA, Raquel. *"Oh! Que imitem a Santa Rita de Cássia!" As mulheres de nosso tempo: representações e práticas da devoção em Viçosa (MG), 2003-2006*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, 2006.
- _____. *Sobre presença e representação nas imagens dos santos católicos: considerações a partir de um estudo sobre a devoção à Santa Rita*. In *Religião & Sociedade*, v. 35, n. 1, 2015.
- LINHARES, Luiz Fernando do Rosário. *Comunidade negra rural: um velho tema, uma nova discussão*. In *Palmares em Ação*, n. 1, v. 1, ago./set. 2002.
- LITTLE, Paul. *"Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade"*. Série Antropologia. Nº 322. Brasília: DAN/UnB. 2002.
- LODOÑO, Fernando Torres. *O finito e o infinito na experiência humana contemporânea*. Taubaté: GEIC/NIPPC-Unitau/CRE-PUCSP, 2000.
- _____. *As constituições do arcebispado da Bahia de 1707 e a presença da escravidão*. In SARANYANA, I.; ALEJOS GRAU, C. (coords.). *Teologia em América Latina, Vol II, Madrid-FrankfLirt: Iberoamericana-Vervuert, 2005.*

- LOPES DA SILVA, Aracy. *Nomes e Amigos. Da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. FFLCH/USP, Coleção Antropologia n. 6, 1986
- _____. *Há antropologia nos laudos antropológicos?* In: SILVA, O. S.; LUZ, L.; HELM, C. M. V. (Orgs.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.
- LOTMAN, Iuri. *Cultura y explosión*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- MACEDO, Concessa Vaz de. *O Trabalho Feminino e Suas Técnicas: Processo de Trabalho e Organização da Indústria de Produção de Tecidos em Minas Gerais no Século XIX*. Belo Horizonte: CEDEPLAR, 2003.
- MACHADO, Ana Maria. *O Tao da teia – sobre textos e têxteis*. In *Estudos avançados*, v. 17 n.49, São Paulo, 2003.
- MACHADO, Cacilda. *As muitas faces do compadrio de escravos: o caso da Freguesia de São José dos Pinhais (PR), na passagem do século XVIII para o XIX*. In *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, dez/2006.
- MACHADO, Patricia. *Nossa Senhora e os corpos celestes: a tradição imagética católica no mundo da moda e das celebridades*. In *Anuário Metodista de Comunicação Regional*, ano 22 n.22, jan/dez. 2018.
- MAESTRI, Mário. *A Servidão negra*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- MAGNANI, José Guilherme. *Fazenda Capão Alto*. In *Cadernos do Patrimônio, Série Estudos 1*, Curitiba, 1985.
- _____. *Festa no pedaço: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- _____. *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, n.49, junho/2002.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- _____. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: edições 70, 1988
- _____. *Crime e costume na sociedade selvagem*. Brasília/São Paulo, UnB/Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- MANZATTI, Marcelo Simon. *Samba paulista, do centro cafeeiro à periferia do centro: estudo sobre o samba de bumbo ou samba rural paulista*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, 2005.
- MARIANO, Maria Luiza Veloso & RODRIGUES, Joveli Ribeiro. *Tipos de Pontos de Costura*. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 2009.
- MAURO, Victor. *Etnogênese e reelaboração da cultura entre os krahô-kanela*. In *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, jan./jun. 2013.
- MAUSS, Marcel. *A Prece*. In OLIVEIRA, Roberto Cardoso (Org.). *Marcel Mauss: Antropologia*, Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1979
- _____. *Sociologia e antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2003.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- MBEMBE, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.

- _____. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- _____. *Necropolítica*. In *Artes & Ensaio*, v. 32, 2016.
- MEAD, George. *La persona*. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- MELLO, Kátia. *Comportamentos e práticas familiares nos domicílios escravistas de Castro (1824-1835) segundo as listas nominativas de habitantes*. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.
- MELLO & SOUZA, Marina. *Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural*. *Revista Afro Ásia*, n. 28, 2002
- MENDES, Inês Patrício. *Emergência do culto mariano nos inícios do cristianismo*. Tese (Doutorado em Letras), Universidade de Lisboa, 2017.
- MENEZES, Renata. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.
- _____. *Santo Antônio no Rio de Janeiro: dimensões da santidade e da devoção* In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. de C. *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 109-133.
- _____. *A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos*. *Horizontes Antropológicos*, n. 17, 2011.
- MESTRIEL, Francisco de Assis Santana. *O samba e o carnaval paulistano*. In *Histórica*, Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo, n. 40, fev. 2010
- MEYER, Marlyse. *Caminhos do Imaginário no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1993.
- MINTZ, Sidney. *The Caribbean as a Sociocultural Área*. *Cahiers d'Histoire Mondiale* n. 9, 1966.
- _____. *A escravidão e a ascensão de campesinatos*. In *Revista de Pesquisa Histórica CLIO*, n. 30, v.1, 2012.
- MINTZ, Sidney & PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana*. Rio de Janeiro, Pallas. 2003.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes. *Fisco e cartórios, exemplos de burocracia à brasileira*. In SOUZA LIMA, Antônio (org). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / laced / Nova Letra, 2012.
- MOLINA, Sandra Rita. *(Des) Obediência, Barganha e Confronto: a Luta da Província Carmelita Fluminense pela Sobrevivência (1780/1836)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. São Paulo, 1998.
- _____. *A Morte da Tradição: a Ordem do Carmo e os Escravos da Santa contra o Império do Brasil (1850/1889)*. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, USP. São Paulo, 2006.
- MONCADA, Miguel de Cabral. *A evolução da escultura sacra portuguesa na coleção de Henrique Amorim*. In FREITAS, Ana et al. (org) *Imaginária Feminina na Arte sacra portuguesa*. Processos de conservação e restauro. Coleção do Museu de Santa Maria de Lamas. Multitema, 2005.
- MONTERO, Paula. *Cidadania, direitos e obrigações*. In SOUZA LIMA, Antônio (org). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / laced / Nova Letra, 2012.

- MORAES, Wilson Rodrigues. *As Escolas de Samba de São Paulo*. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978.
- MORAES, Douglas. *Bem nascer, bem viver, bem morrer. Administração dos sacramentos da igreja em pernambuco 1650 a 1790*. dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, 2004.
- MOREIRA, Adilson José. *Pensando como um negro. Ensaio de hermenêutica jurídica*. São Paulo: Contracorrente, 2019
- MORAES, Rozania. *Epifania e “crise”: uma análise comparativa em obras de Clarice Lispector e Marguerite Duras*. In Revista Odisseia, n. 2, v. 28, jun. 2012.
- MOREIRA, Paulos; DALLABRIDA, Valdir; MARCHESAN, Jairo. *Processos de Territorialização, Desterritorialização e Reterritorialização (TDR): um estudo sobre a realidade socioeconômica no Planalto Norte Catarinense*. In Desenvolvimento Regional em debate, v. 6, n. 2, jul. 2016.
- MOTTA, José Flávio. *Corpos escravos, vontades livres: estrutura da posse de cativos e família escrava em um núcleo cafeeiro (Bananal, 1801-1829)*. Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo, 1990.
- MOTTA SOBRINHO, José Flávio. *O advento da cafeeira e a estrutura de posse de escravos (Bananal, 1801-1829)*. In Estudos Econômicos, São Paulo, v. 21, n. 03, set/dez-1991.
- MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. *Rebeliões da Senzala*. Rio de Janeiro, Conquista, 1992.
- MOURA, Glória. *Os Quilombos contemporâneos e a educação*. In Humanidades, Brasília, n. 47, 1999.
- MUELLER Beatriz Cíntia. *Comunidade remanescente de Quilombo de Morro Alto: Uma análise etnográfica dos campos de disputa em torno da construção do significado da identidade jurídica política de remanescentes de quilombo*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal de Rio Grande do Sul, UFRGS, 2006.
- MÜLLER, Friedrich. *Fragmento (sobre) o Poder Constituinte do Povo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.
- _____. *Métodos de trabalho do direito constitucional*. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.
- MUNANGA, Kabenguele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional vs Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.
- _____. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. In III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, Rio de Janeiro: PENESB, 2003.
- _____. *Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos*. Global Editora/Ação Educativa: São Paulo, 2010.
- NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- NASCIMENTO, Abdias. *memórias do exílio*. In UCHOA, Pedro & RAMOS, Jovelino (org). *memórias do exílio, brasil 1964/19??*. São Paulo: livramento, 1976.
- _____. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes. 1980.
- NASCIMENTO, Erick. *A ascensão da epifania em contos modernos e contemporâneos*. Dissertação (mestrado em Letras), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

- NEGRÃO, Lísias. *A Religiosidade do Povo*. São Paulo: Paulinas, 1984
- NEVES, Maria de Fátima. *Ampliando a família escrava: compadrio de escravos em São Paulo do século XIX. História e População: estudos sobre a América Latina*. São Paulo: Abep, 1990.
- NEUMANN, Erich. *A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix, 2003.
- NOGUEIRA, Celeide. *A eucaristia: uma leitura a partir da experiência religiosa*. Dissertação (Mestrado em Ciência da religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012.
- NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto, quanto branco: estudo de relações raciais*. São Paulo: T.A Queiroz, 1985.
- NOVAES, Sylvania Caiuby. *Laudos antropológicos, algumas questões e inquietações*. In SILVA, LUZ, HELM (org.). *A Perícia Antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.
- O'DWYER, Elaine Cantarino. *Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- _____. *Laudos antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?* In: LEITE, Ilka (Org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer/ABA, 2005.
- _____. *Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção*. In ALMEIDA, Alfredo Wagner (org). *Cadernos de debates Nova Cartografia Social*. Manaus: UEA Edições, 2010.
- OLIVEIRA, Anderson. *Os santos pretos carmelitas: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial*. Tese (Doutorado em Historia) Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.
- _____. *Igreja e escravidão africana no Brasil Colonia*. In *Cadernos de Ciências Humanas Especiarias*, v. 10, n.18, jul./dez. 2007
- _____. *As irmandades dos homens de cor na América Portuguesa: a guisa de um balanço historiográfico*. In *Recôncavo Revista de História da UNIABEU*, v.03, n.05, julho - dezembro de 2013.
- OLIVEIRA, Elza. *Procissões: de estratégia de territorialidade à expressão de religiosidade popular*. In *Sacrilegens, Juiz de Fora*, v. 9, n.2, jul-dez/2012
- OLIVEIRA, Flávia Arlanch. *Tempos dos caminhos e descaminhos de uma cidade do interior paulista: Brotas 1839-1920*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.
- OLIVEIRA, Gracineia. *Trama e urdidura: vocábulo têxtil e história da língua portuguesa*. In *Filol. linguíst. port.*, n. 13, v. 2, 2011.
- OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *Adeptos da mandinga: candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão – 1938-1970*. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.
- OLIVEIRA, Maria Oelia. *Por dentro do MPF, conceito, estrutura, atribuições*. Brasília: MPF, 2021
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro*. In *Revista de Estudos Bíblicos*, 36, 1976.
- _____. *Expressões religiosas populares e liturgia*. In *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 43, fasc. 72, 1983.
- _____. *Religiões populares*. São Paulo: Paulinas, 1988.

- OLIVEIRA, Pedro & ARAÚJO, Maria das Graças. “*Pequenos Santos*”: *Uma devoção familiar*. In Revista de Estudos de Religião, v. 2, n. 1, 2011.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Convenção nº. 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011.
- ORO, Ari Pedro. *Religião, coesão social e sistema político na american latina*. In projeto Nova Agenda de Coesão Social para a América Latina, Instituto Fernando Henrique Cardoso e CIEPLAN-Corporación de Estudios para Latinoamérica, 2008.
- ORTIZ, Fernando. *El contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco*. Cuba: Editorial de Ciências Sociales La Habana, 1983.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. In Anais da 28ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Brasília, julho de 1976.
- _____. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- _____. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- OSTETTO, Luciana. *Na dança e na educação: o círculo como princípio*. in Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 35, n.1, jan./abr. 2009.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- OURIQUES, Cibere. *A pedra angular. Fundamentos utilizados pelo serviço sociais sobre a população em situação de rua*. Tese (Doutorado em Serviço Social) Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais*. In SILVA, O.; LUZ, L.; HELM, M. (orgs). *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.
- _____. *Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In MANA, v 4, n 1, 1998.
- _____. *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- _____. *Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia*. In Cadernos do Leme, Campina Grande, v. 1, n. 1, 2009.
- _____. *Perícia Antropológica*. In SOUZA LIMA, Antônio (org). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / laced / Nova Letra, 2012.
- PASSOS, Mauro. *A festa na vida: significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PAULO VI, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi. Sobre a evangelização no mundo contemporâneo*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- PENA, Eduardo Spiller. *O jogo da face, a astúcia escrava frente aos senhores e à lei na Curitiba Provincial*. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 1999.
- PEREIRA, Cleyciane & BARREIRA, Maria Isabel. *Mediação da informação em comunidades quilombolas*. In Anais do XVII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, Salvador/BA, 2016.

- PEREIRA, Clayciane et al. *Empoderamento das mulheres quilombolas: contribuições das práticas mediacionais desenvolvidas na ciência da informação*. In *Em Questão*, vol. 22, n. 2, Porto Alegre, 2016.
- PEREIRA, Daiane. *O glorioso São Benedito: irmandade e conferência em Feira de Santana (1900-1930)*. Monografia (Licenciada em História)- Departamento de História da Universidade Estadual de Feira de Santana, UEFS, 2010.
- PEREIRA, Gislaine de Souza. *Introdução à Tecnologia Têxtil: Curso Têxtil em Malharia e Confeção, Módulo 2*. Florianópolis: Governo do Estado de Santa Catarina, 2010.
- PEREIRA, José Carlos. *O Encantamento da Sexta-feira Santa: Manifestações do catolicismo no folclore brasileiro*. São Paulo: Annablume, 2005.
- _____. *A linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo*. In *Revista de Estudos da Religião*, n.03, 2003.
- PEREIRA, Paulo. *O triunfo das imagens*. In *Arte Portuguesa. História essencial*. Maia: Círculo de Leitores e Temas e debates, 2011.
- PEREZ, Léa Freitas. *Antropologia da efervescência coletiva*, In PASSOS, Mauro (Org.) *A festa na vida: significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PESSOA, Jadir de Moraes. *Aprender e ensinar nas festas populares*. Projeto Salto para o Futuro, boletim 02, abril de 2007.
- PIERRAD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- PIETRAFESA DE GODOI, Emília. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.
- PILATTI, Adriano. *A constituição de 1987-1988: progressistas, conservadores, ordem econômica e regras do jogo*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.
- PIREHOWSKI, Dariane. *A atuação da igreja na organização socioespacial do Santuário de Nossa Senhora das Brotas em Pirai do Sul/PR*. Dissertação (Mestrado em Gestão do Território), Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2016.
- POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. In *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, v. 2, n. 3, 1989.
- _____. *Memória e identidade social*. In *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, v.5, n.10, 1992.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.
- PRANDI, Reinaldo. *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- PRANDO, Flávia. *Desde que o samba é samba: identidade e diversidade de gênero musica nacional*. In *Anais do XI Encontro de estudos multidisciplinares em cultura*, Salvador/BA, 2015
- PRICE-MARS, Jean. *Así habló el tío*. Havana: Casa de las Américas. 1968.
- PRIORE, Mary del. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Brasília: UNB, 1993.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Sociologia e Folclore: a Dança de São Gonçalo num povoado baiano*. Salvador: Progresso, 1958.

_____. *O Catolicismo Rustico no Brasil*. In Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n. 5, 1968.

_____. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1973.

QUEIROZ, Suely Robles. *Escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Atica, 1990.

QUINTÃO, Antônia. *Irmandades Negras: outro espaço de Luta e resistência (São Paulo: 1870-1890)*. São Paulo: Annablume e FAPESP, 2002.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In LANDER, Edgardo (org) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, CLACSO, 2005.

RABINOVICH, Elaine Pedreira. *O Carmo: aspectos psico sócio-históricos do desenvolvimento de crianças brasileiras afrodescentes*. In. Isso. bras. cres. desenv. hum., São Paulo, n. 1, v. 13, 2003.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. *Sistemas africanos de parentesco e casamento*. São Paulo: Ática, 1978.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Donald. *O Quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII*. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Teias Sagradas e Profanas – O lugar do batismo e compadrio na sociedade de Vila Rica durante o século do ouro*. In: *Varia História*, Belo Horizonte, n. 31, jan. 2004.

REDFIELD, Roberto. *Introdução*. In MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia ciencia e religião*. Lisboa: edições 70, 1988.

REHFELD, Walter. *Tempo e religião*. São Paulo: Perspectiva, 1988.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão*. In *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1996.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (Org.) *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

REZENDE, Cláudia. *Identidade e contexto: questões de teoria social*. In BIB, São Paulo, n.64, 2007.

RIBEIRO, Cleodes. *Festas e Identidade. Como se faz a festa da uva*. Caxias do Sul: EDUCS, 2002

RIFIOTIS, Theophilos. *Violência conjugal e acesso à justiça: uma olhar critico sobre a judicialização das relações sociais*. In SOUZA LIMA, Antônio Carlos. *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / laced / Nova Letra, 2012.

- RIOS, Ana Lugão. *Família e compadrio entre escravos das fazendas de café: Paraíba do Sul, 1871-1888*. In Estudos sobre a escravidão. Niterói: UFF/ICHF, 2000
- RIOS, Aurélio Virgílio. *Quilombos e igualdade étnico-racial*. In PIOVESAN, Flávia; SOUZA, Douglas de. (coord.). *Ordem Jurídica e Igualdade Étnico-Racial*. Brasília: SEPPPIR, 2006.
- RIZZARDO, Arnaldo. *Parte geral do código civil: lei nº 10.406, de 10.01.2002*. Rio de Janeiro: Forense, 2005.
- RIZZO, Luísa & FONSECA, Tânia. *O acontecimento patchwork: um modo de apreender a vida*. In *Psicologia & Sociedade*; v. 22, n. 1, 2010.
- ROCHA, Célia Vieira. *Maternidade, gênero e religião: a devoção a mãe do perpetuo socorro*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.
- ROSAS, José Pedro. *A fundação da cidade de Castro*. Curitiba: Vicentina, 1972.
- ROTHEMBURG, Walter. *O processo administrativo relativo às terras de quilombos: análise do Decreto n.º 3.912, de 10 de setembro de 2001*, In OLIVEIRA, Leinad Ayer de. *Quilombos: a hora e a vez dos sobreviventes*, São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2001.
- ROSENDAHL, Zeny. *O Sagrado como Elemento de Coesão Rural: análise de dois centros de convergência religiosa, Muquém e Santa Cruz dos Milagres*. In *Revista Brasileira de Geografia*, v.55, n.1/4, 1993.
- _____. *Espaço & Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, 1996.
- _____. *O espaço, o sagrado e o profano*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.
- RUSSO, Silveli Maria de Toledo. *O oratório Doméstico*. In *Revista Pandora Brasil Ciências sociais e religião na América Latina*, n. 25, dez. 2010.
- SABOURIN, Eric. *Teoria da reciprocidade e sócio antropologia do desenvolvimento*. In *Sociologias*, Porto Alegre, v. 13, n.27, agosto de 2011.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas da história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- _____. *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II)*. In *Revista Mana*, v. 3, n. 2, 1997.
- _____. *Esperando Foucault ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- _____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- SANCHIS, Pierre. *Festa e Religião Popular: as romarias de Portugal*. In *Revista de Cultura*. Vol. 73, ano 73, n. 04, 1979.
- _____. *Uma 'identidade católica'?* In *Comunicações do Iser*, v. 5, n. 22, 1986.
- _____. *As tramas sincréticas da história*. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, São Paulo, ano 10, n. 28, 1995.
- _____. *Peregrinação e Romaria: Um lugar para o turismo religioso*. In *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 8, n. 8, outubro de 2006.

- SANDRONI, Carlos. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro, 1917-1933*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.
- SANSONE, Lívio. *Negritude sem Etnicidade. O Local e o Global nas Relações Raciais e na Produção Cultural Negra do Brasil*. Salvador/ Rio de Janeiro: EDUFBA/ Pallas, 2007.
- SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2005.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. *As políticas multiculturais e o reconhecimento de identidades como novas formas de contrato social e efetivação da justiça*. In CCJUR em Revista, 2010,
- _____. *Raça e gênero: contribuições para pesquisas nas ciências sociais e jurídicas*. In Interfaces Brasil/Canadá. Florianópolis/Pelotas/São Paulo, v. 18, n. 3, 2018.
- SANTOS, Joaquim Silveira. *São Roque de outrora*. São Paulo: Merlot Comunicação, 2010.
- SANTOS, Milton & SILVEIRA, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- SANTOS, Viviane. *Santo de casa faz milagre: desenho e representação dos oratórios populares domésticos em Feira de Santana*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Programa de Pós-Graduação em Desenho, Cultura e Interatividade, UEFS, 2014.
- SAQUET, Marco Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- _____. *Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades. Uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial*. Rio de Janeiro: Consequência, 2015.
- SARMENTO, Daniel. *Direito Constitucional e Igualdade Étnico-Racial*. In PIOVESAN, Flávia; SOUZA, Douglas de. (orgs). *Ordem Jurídica e Igualdade Étnico-Racial*. Brasília: SEPPIR, 2006.
- SARTI, Cyntia. *“Deixarás o teu pai e a tua mãe” : notas para uma discussão sobre Lévi-Strauss e a família*. In Anais do XXIII Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu/MG, 1999.
- _____. *Violência Familiar: relações violentas e contexto social*. In SOUZA LIMA, Antônio Carlos (org). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / laced / Nova Letra, 2012.
- SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: A Irmandade de N. S. do Rosário dos Pretos no distrito de Diamantina no Século XVIII*. São Paulo: Brasiliense, 1976.
- SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília & CARVALHO, Maria Celina. *A Atualização do Conceito de Quilombo: identidade e território nas definições teóricas*. In Ambiente e Sociedade, ano V, n. 10, jan/jul de 2002.
- SCHNEIDER, David. *A Critique of the Study of Kinship*. The University of Michigan Press, 1984.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *O ensino da antropologia jurídica e a pesquisa em direitos humanos*. In NALINI, José Renato e CARLINI, Angélica Lucía (org.). *Direitos Humanos e Formação Jurídica*. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- _____. *Introdução: direito aos direitos*. In SOUZA LIMA, Antônio Carlos (org). *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / laced / Nova Letra, 2012.

- SCHWARCZ, Lilia *Retrato em branco e preto: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questões raciais no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *O caleidoscópio da cultura*. In Revista de História da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, v. 2, n. 18, 2007.
- SCHWARTZ, Stuart. *Padrões de propriedade de escravos nas Américas: nova evidência para o Brasil*. In Estudos Econômicos, 13, n.1, jan/abr 1983
- _____. *Segredos Internos: Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial (1550-1835)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- SEGATO, Rita. *Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife*. In Anuário antropológico, 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986
- _____. *Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento dos direitos universais*. In Mana, n.1, vol. 12, abril de 2006.
- SILVA, André Luiz. *Faces de maria: catolicismo, conflitos simbólicos e identidades. Um estudo sobre a devoção a nossa senhora de Schoenstatt na cidade de Ubatuba*. Dissertação (mestrado em ciência da religião) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2003.
- SILVA, Avacir. *Mana, carisma e hierofania: compreensões do sagrado para a geografia da religião*. In Ateliê Geográfico Goiânia-GO, v. 13, n. 2, ago./2019.
- SILVA, Dimas Salustiano. *Apointamentos para Compreender a Origem e Propostas de Regulamentação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988*. In Boletim Informativo NUER, Florianópolis, 1996.
- SILVA, Elizete. *Irmandade negra e resistência escrava*. In Sitientibus, Feira de Santana, n. 12, 1994.
- SILVA, Henrique & BARROS, Mayara. *O principio da incerteza de heisenberg pelo texto teatral copenhagen*. In Ciência & Educação Bauru, vol. 27, 2021.
- SILVA, Maria Amelia & CEZAR, Lilian. *A possibilidade de participação do negro nas Irmandades Religiosas em Campos dos Goytacazes/RJ*. in Revista Caminhando v. 21, n. 1, jan./jun. 2016
- SILVA, Orlando Sampaio. *Circunstancia atenuante ou dirimente. Compromisso ético do Antropólogo*. In SILVA, LUZ & HELM (org.). *A Perícia Antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: UFSC, 1994.
- SILVA, Patricia Paula. *A geografia das religiões afro-brasileiras em Itu/SP*. Dissertação (Mestrado) Geografia, Universidade de São Paulo, USP, 2012.
- SILVA, Rubens. *Chico rei congo do Brasil*. In SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) *Imaginário, Cotidiano e Poder*. São Paulo: Selo Negro, 2007.
- SILVA, Sueli. *A devoção a maria na igreja católica: ladainha lauretana*. In Revista Recorte, Linguagem, Discurso e Cultura, a.9, n.1, 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves. *Orixás na metrópole*. Petrópolis: Vozes. 1995.
- _____. *O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras*. São Paulo: EDUSP, 2000.

- _____. *Candomblé e Umbanda. Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- _____. *Imaginário, Cotidiano e Poder*. São Paulo: Selo Negro, 2007.
- _____. *Religião e identidade cultural negra: afro-brasileiros, católicos e evangélicos*. In *Afro-Ásia*, 56, 2017.
- SILVEIRA, Renato da. *Sobre o exclusivismo e outros ismos das irmandades negras na Bahia colonial*. In BELLINI, Lígia, SOUZA; SALES, Evergton & SAMPAIO, Gabriela dos Reis (orgs.). *Formas de crer: ensaios de história religiosa do mundo luso afro-brasileiro, séculos XIV-XXI*. Salvador: Ed. UFBA. 2006.
- SIMMEL, Georges. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- SLENES, Robert. *Na senzala uma flor: Esperanças e recordações na formação da família escrava –Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- SLENES, Robert & CASTRO FARIA, Sheila de. *Família Escrava e Trabalho*. In *Tempo*. Rio de Janeiro. v. 3, n. 6, Dezembro de 1998.
- SOARES, Mariana. *O estudo da etnicidade no ritual dos “Encomendadores de Almas” no município de Oriximiná*. In *Interethnica, Revista de estudos em relações interétnicas*, v. 14, n. 2, julho de 2014.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUSA, José Augusto et al. *Tutela coletiva de direitos*. FGV, Rio de Janeiro, 2014.
- SOUSA SANTOS, Boaventura. *Uma concepção multicultural de direitos humanos*. *Lua Nova*, São Paulo, n.39, 1997
- _____. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2002.
- _____. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*. In BALDI, César Augusto. *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.
- _____. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SOUSA SANTOS, Boaventura & MENEZES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SOUZA, Itamar de. *O compadrio: da política ao sexo*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- SOUZA, Juliana. *Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além Mar*. In *Estudos afro-asiáticos*, ano 23, n. 2, 2001.
- SOUZA, Maria Beatriz Mello. *Mãe, mestra e guia: uma análise da iconografia de Santa Anna*. In *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro 2002.
- SOUZA, Ricardo Luiz. *Festas, Procissões, Romarias, Milagres: aspectos do catolicismo popular*. Natal: IFRN, 2013.
- SOUZA, Tereza Cristina. *Vozes da Floresta, os saberes dos mestres de carimbó de Santarém Novo (PA)*. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade do Estado do Pará, UEPA, 2009.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico. *Multiculturalismo e Direitos Coletivos*. In SOUSA SANTOS, Boaventura de Sousa (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SPAINE, Patricia Almeida. *Diretrizes para o ensino e construção da modelagem: um processo híbrido*. Tese (Doutorado em Arquitetura), Universidade Estadual Paulista, UNESP, Bauru, 2016.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: EditoraUFMG, 2010

STEIL, Carlos. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa, Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1996.

_____. *Rio das Rãs/Bahia. A etnicização da política*. In *Tempo e Presença*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 298, mar./abr. 1998.

_____. *Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso*. In *Ciências Sociais e Religião*, n.3. Porto Alegre, 2001.

STUCCHI, Deborah. *Percursos em dupla jornada: o papel da perícia antropológica e dos antropólogos nas políticas de reconhecimento de direitos*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), UNICAMP, Campinas, 2005.

STUCCHI, Deborah & FERREIRA, Rebeca Campos. *Os Pretos de Nossa Senhora do Carmo: Estudo Antropológico sobre uma Comunidade Remanescente de Quilombo no Município de São Roque, SP*. Brasília: Ministério Público Federal, 2009.

_____. *Os Pretos do Carmo diante do possível, porém improvável: uma análise sobre o processo de reconhecimento de direitos territoriais*. In *Revista de Antropologia*, São Paulo. v.53, n.2, 2010.

_____. *Os campos da Antropologia e do Direito na constituição de novos sujeitos: disputas em torno do reconhecimento do Quilombo do Carmo, São Roque (SP)*. Anais do 37º Encontro Anual da ANPOCS. Ciências Sociais e Direito: discussões contemporâneas. Águas de Lindoia, 2013

SUESS, Paul. *O Catolicismo Popular no Brasil: Tipologia de uma religiosidade vivida*. São Paulo: Loyola, 1979.

SUNDFELD, Carlos Ari. *Comunidades Quilombolas. Direito à terra (art. 68 do ADCT)*. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MinC/Editorial Abaré, 2002.

TAVARES, Jorge Campos. *Dicionários de Santos. Hagiológico, Iconográfico*. Porto: Lello e Irmãos Editores, 1990.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, Matthew. *Judging Policy: Courts and Policy Reform in Democratic Brazil*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

TEIXEIRA, Faustino. *Faces do Catolicismo Brasileiro Contemporâneo*. In *Revista USP*, São Paulo, n.67, setembro/novembro, 2005.

TEIXEIRA, Maria Heloísa. *A estabilidade familiar entre os escravos de Mariana. (1850-1888)*. In *Anais do X Seminário sobre Economia Mineira, Diamantina/MG*, 2002.

TELLES, Vera. *A sociedade civil, direitos e espaços públicos*. In *Revista Polis*, n. 14, 1994.

- TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004
- TRECCANI, Girolamo. *Os diferentes caminhos para o resgate dos territórios quilombolas*. In Boletim Informativo do NUER, v. 2, n 2, 2005.
- _____. *Terras de Quilombo: caminhos e entaves do processo de titulação*. Belém: Programa Raízes, 2006.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: UFF, 2005.
- _____. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Rio de Janeiro: Editora da UFF, 2008.
- _____. *Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.
- URIARTE, Urpi Montoya. *O que é fazer etnografia para os antropólogos*. In Ponto Urbe, São Paulo, v. 11, 2012.
- VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Ser mas não ser; eis a questão. O problema persistente do essencialismo estratégico*. In Anais do Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa, 2009.
- VALENTE, Ana Lúcia. *O Negro e a Igreja Católica: o espaço concedido, um espaço reivindicado*. Campo Grande: CECITEC/UFMS, 1994.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- VASCONCELLOS, Maria Cristina. *asar ou não, eis a questão. Os casais e as mães solteiras escravas no litoral sul fluminense, 1830-1881*. Estudos Afro-Asiáticos, Ano24, 2, 2002.
- _____. *Pais, filhos e padrinhos no sul fluminense no século XIX*. In Afro-Ásia, 49, 2014.
- VATICANO II, *Compêndio. Sacrosanctum Concilium*, Petrópolis: Vozes, 1968.
- VENÂNCIO, Renato Pinto. *A madrinha ausente: condição feminina no Rio de Janeiro, 1795-1811*. In: COSTA, I (org). Brasil: história econômica e demográfica. São Paulo: IPE/USP, 1986,
- _____. *Compadrio e Rede Familiar entre Forras de Vila Rica, 1713-1804*. In Anais da V Jornada Setecentista. Curitiba, 2003.
- VENDRAMINI, Maria do Carmo. *A dança de São Gonçalo em Ibiúna*. In Revista Brasileira de Folclore, ano XIV, n. 41, 1976.
- VIEIRA, Judith. *Quem pode ser quilombola? A reconstrução da identidade coletiva no quilombo do maicá. Pará*. In ALMEIDA, Alfredo (org.) Cadernos de debates Nova Cartografia Social. Manaus: UEA Edições, 2010.
- VIEIRA, Oscar et al. *Resiliência constitucional: compromisso maximizador, consensualismo político e desenvolvimento gradual*, in VIEIRA, Oscar (orgs) transformação constitucional e democracia na América latina. São paulo: FGV, 2017.
- VIERTLER, Renate. *Estudos sobre identidade*. In LUCENA, Velia & GUSMÃO, Neusa (orgs) Discutindo Identidades. São Paulo: Humanitas/CERU, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é*. In RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Org.). Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.

- VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991
- WACQUANT, Loic. *Corpo e alma, notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & naify, 2010.
- WALZER, Michael. *Esferas da justiça. Uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Martins Fontes: São Paulo, 2003.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade, vol. 1*. Brasília: UNB, 2004.
- WILLEKE, Venâncio. *Senzalas de conventos*. In Revista de História. v. 03, n.106, Ano XXVII, São Paulo: 1976.
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. *Entre o sagrado e o profano: reflexões sobre o catolicismo popular e as tradições africanas no Brasil escravista e no pós-Abolição*. In Filosofia e educação estudos, v.6, 2008.
- WITZEL, Ludmilla & ROLLA, Cinthia. *Pade ona: pedras que rolam e os encontros de lugar nenhum*. In 2º Congresso internacional de estudos do Rock, UNIOESTE, 2015.
- WOLKMER, Antônio Carlos. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de uma nova cultura jurídica no Direito*. São Paulo: Alfa Ômega, 2001.
- WOORTMANN, Ellen. *Campesinato e posse da terra*. In SOUZA LIMA, Antônio (org) Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / laced / Nova Letra, 2012.
- YOUNG, Iris. *Justice and the politics of difference*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- YOUNG, Robert. *Postcolonialism. An historical introduction*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.
- ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- ZHOURI, Andrea & OLIVEIRA, Raquel. *Conflitos entre desenvolvimento e meio ambiente no brasil: desafios para a antropologia e os antropólogos*. In FELDMAN-BIANCO, Bela (org). Desafios da antropologia brasileira. Brasília: ABA, 2013