

Batismo coletivo e a construção dos nomes em terras de quilombo

Collective baptism and the creation of the names in the quilombo lands

Bautismo colectivo y la construcción de los nombres en las tierras de quilombo

Luciene de Oliveira Dias
Universidade Federal de Goiás
lucienediasj@gmail.com

Resumo

Algumas especificidades do batismo coletivo realizado durante os festejos de São Domingos de Gusmão, no quilombo Barra de Aroeira, estado do Tocantins, são trazidas aqui para uma discussão sobre a construção dos nomes e da vida enquanto processos identitários constituintes deste grupo humano. O trabalho resulta de etnografia realizada entre os quilombolas e propõe a tomada de conhecimento dos processos como elemento essencial para acessar as complexidades locais. De posse desta etnografia, o que se encontra no presente artigo são possibilidades para pensar o batismo católico coletivo e a construção social dos nomes em terras de quilombo.

Palavras-Chave: Quilombos; Batismo; Festejos; Nomes.

Abstract

Some specifications of the collective baptism performed during the celebration of São Domingos de Gusmão, in the Barra de Aroeira quilombo, in the state of Tocantins, are brought here for a discussion about the construction of the names and life while identify processes constituents of this human beings. The paper results of the ethnography performed among the Maroons (known as quilombolas) and proposes the apprehension of knowledge of the processes as an essential element to access the local complexities. By this ethnography, what is found in the present article are possibilities to think the collective catholic baptism and the social construction of the names in the lands of Quilombo.

Keywords: Quilombos; Baptism; Celebration; Names.

Resumen

Algunos aspectos específicos del bautismo colectivo realizado durante las fiestas patronales de Santo Domingos de Gusmão, en el Quilombo Barra de Aroeira, ubicada

en la Provincia de Tocantins, son presentados aquí para que tengamos una discusión de la construcción de los nombres, y de la vida, como constituyentes de estos procesos de identidad de este grupo humano. El trabajo resulta de la etnografía entre las gentes de los quilombos y propone investigar sus procesos sociales como elemento sin los cuales no puede uno conocer a las complejidades locales. La etnografía presente en este artículo trae posibilidades para pensar el bautismo católico y la construcción social de los nombres colectivos en las tierras de quilombo.

Palabras clave: Quilombo; bautismo; Celebraciones; nombres.

Introdução

O batismo católico, enquanto ritual de nomeação que diz além do proposto pelo registro em cartório, tem momento solene nos festejos do santo padroeiro do quilombo Barra de Aroeira, no estado do Tocantins. São Domingos de Gusmão é o padroeiro da Barra e foi o fundador da Ordem dos Pregadores ou Ordem Dominicana, cujos membros são também conhecidos por dominicanos. Espanhol, nasceu em Caleruega, Reino de Castela, em 24 de junho de 1.170, e morreu em Bolonha, na Itália, em 6 de agosto de 1.221. Sua festa litúrgica é comemorada, de acordo com o calendário da Igreja Católica, no dia 8 de agosto. É durante os festejos que o povo da Barra oficializa, pelo batismo, a existência de seus herdeiros.

Os festejos contam com novena, missa de encerramento, rituais de levantamento e derrubada do mastro, folias, quermesses e festas, tudo construído discursivamente para homenagear o santo padroeiro. Com ponto alto entre 28 de julho e 06 de agosto, “porque São Domingos morreu no dia 6 de agosto e os festejo é pra ele”, defende Izabel Rodrigues, a mobilização marca todo o ano dos devotos. No primeiro dia do festejo é suspenso pelos homens, em frente à igreja, um poste ou mastro de pindaíba com altura que oscila entre cinco e oito metros altura. A pindaíba é uma árvore nativa do Brasil (*Xylopia emarginata*), de copa piramidal, folhas verde-escuras, flores pálidas ou encarnadas, aromáticas, e frutos bacáceos. Ela vegeta em terrenos pantanosos e possui madeira rija e escura, sendo também conhecida como araticum-mirim, embira-barriguda-do-sertão, embira-preta, envira-preta, pindabuna, pindaíba-d’água, pindaíba-do-brejo, pindaíba, pindaubuna, pindaubuna e pindavuna. “Tem ano que nós consegue erguer um poste da altura até de sete homem”, diz Manoel Pumbu. Praticamente todos os homens se empenham na busca por encontrar a “madeira certa na cabeceira do corgo, pra fazer o mastro” e este trabalho é que mantém “a força do festejo”, conforme Francisco José Rodrigues Dias.

O grupo humano em estudo saiu do sertão nordestino para se instalar no deserto do Jalapão, em fins do século XIX, na área denominada Fazenda

São Domingos. Ocupou uma grande vastidão de terras até o início do século XX, quando começou a perder gradativamente o controle sobre a área por causa “da ganância de quem busca a terra só pra ganhar dinheiro”, conforme explicação de Andreza Rodrigues. Já no final do século XX, este povo viveu o ápice da perda de terras com a criação do estado do Tocantins. A cisão com o estado de Goiás teve como uma de suas consequências a emancipação de distritos que já existiam na área então considerada da Barra, o que distanciou a possibilidade de uma demarcação que contemplasse o território historicamente ocupado e reivindicado pelos moradores/descendentes. Atualmente, considerando as muitas mudanças dos últimos 100 anos, este território abrange os municípios de Santa Tereza do Tocantins, Lagoa do Tocantins e Novo Acordo. Contudo, o Inbra – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária já apresentou demarcação limitando as terras a 871 hectares e considerando basicamente o espaço de ocupação das residências, com algumas pequenas roças.

Dessa forma, o quilombo Barra de Aroeira está concentrado na área de terras que representa atualmente 1,09% do território demarcado ainda em 1933. A ocupação das terras originais data de 1871 e um processo de aglutinação na área da Barra, que acabou com a condição de espalhados ainda na década de 1930, é justificado por perdas territoriais e conflitos, além da “febre braba que matou muita gente do nosso povo lá pros ano de 1915”, como salienta Nilo Rodrigues. Hoje, a Barra conta com duas ruas principais que convergem para a igreja católica, vários canais de passagem dos moradores, os chamados “trieiros”, algumas dezenas de casas e 94 famílias que totalizam 440 pessoas, de acordo com levantamento feito pela Associação Comunitária dos Quilombos de Barra de Aroeira. Esta Associação foi criada em 29 de abril de 2004 para coordenar os trabalhos de busca pelo reconhecimento quilombola. Sua existência evidencia uma organização precedente ao reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares, que assina a certidão de autorreconhecimento em 16 de janeiro de 2006, e atende a uma exigência do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, da Presidência da República. São também consideradas “de dentro”, ou do grupo, cerca de outras 80 famílias que moram em diferentes cidades do Tocantins e até em outros estados, como Goiás e Pará, e no Distrito Federal.

Sustentada por etnografia realizada entre os anos de 2008 e 2009, para a construção de tese de doutoramento em Antropologia Social junto ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, a proposta ora apresentada é de uma discussão sobre a manifestação do catolicismo pelos festejos de São Domingos de Gusmão. Considerando os batismos coletivos como expressão forte do momento, estes são aqui interpretados como ritual de passagem que consolida o pertencimento ao grupo de herdeiros. Outra

discussão aqui apresentada é a força da construção social dos nomes dos membros do grupo, tendo como guias desta construção o nome de batismo e as relações de parentesco.

O Festejo

Localizada no que é chamado em material publicitário do poder público estadual de “portal de entrada para o Jalapão”, a Barra tem no festejo de São Domingos de Gusmão uma concentração de batismos que marcam a passagem para a vida cristã. Nesta ocasião, as pessoas fazem uso dos nomes como “ferramentas sociais” (RAMOS, 1990) e trazem à superfície relações de interação, dominação e construção coletiva. Assim, 21 pessoas, entre crianças e adultos, receberam o batismo em 6 de agosto de 2008. Todas passaram à condição de seres sociais religiosamente investidos e foram nomeadas a partir da cerimônia de encerramento do festejo. Como acontece todos os anos, “desde que eu me lembro de viver aqui na Barra”, como marca o tempo Maria Francisca Rodrigues, os moradores se organizam no sentido de acumular os batismos nesta mesma data, quando a presença do padre no povoado é garantida “e o tempo é de muita graça pra todo mundo porque é o nosso padroeiro que abençoa esses batizado”, informa Joana Rodrigues.

Geralmente, 15 ou 20 dias antes do início dos festejos os homens já se mobilizam para saídas em busca da madeira ideal para a confecção do poste. O planejamento é justificado porque se esta é conseguida com antecedência, há tempo hábil para prepará-la com o cuidado que o padroeiro merece. Estas saídas são sempre acompanhadas de algazarra e, invariavelmente, um vidro de aguardente. Escolhida e preparada a madeira, ela é reservada no espaço externo da igreja enquanto aguarda o momento exato para ser suspensa. O ritual de suspender o poste, ou “erguer o mastro”, é acompanhado por todos os fiéis. Na ocasião, uma das mulheres traz uma vela acesa e outra traz a imagem de São Domingos de Gusmão. Esta imagem está com o grupo desde 1980, ano em que o santo atingiu o *status* de padroeiro da Barra. Contudo, a história de devoção remonta o século XIX, época em que o ancestral Félix José Rodrigues chegou ao território e nomeou sua área de moradia e cultivo como Fazenda São Domingos, nome dado também a um córrego que margeava sua residência. O acender da vela indica que é tempo de entoar a ladainha:

*“Vamo levantar o mastro
Vamo levantar o mastro
Às sete hora do dia
Às sete hora do dia
E viva ao Senhor São Domingos
E viva ao Senhor São Domingos”*

Após o trabalho de amarrar a bandeira em uma madeira bem fina e de cerca de um metro, esta é presa firmemente por uma corda na ponta do poste de pindaíba. Os homens então cavam com enxadão um buraco que sustente o poste em frente à igreja, o posicionam e o fixam com bastante terra e forquilhas ao seu pé. A partir daí, os fiéis iniciam nova ladainha que antecede a entrada na igreja para a colocação do santo no altar, o início da novena e a dispersão do grupo:

*“O mastro tá levantado
O mastro tá levantado
Às sete hora do dia
Às sete hora do dia
E viva ao Senhor São Domingos
E viva ao Senhor São Domingos”*

Erguido o poste, este conta com uma bandeira de tecido colorido em sua ponta. Bandeira que não é confeccionada todos os anos, mas sim guardada com cuidado na igreja para que seja usada nos festejos do ano seguinte. Contudo, quando verificam a necessidade de trocar, as mulheres cumprem com a função sem muito alarde, buscando renovar o mesmo formato, cor e bordado. “Uma bandeira nova, com as cor mais viva, dá até mais vontade da gente fazer os festejo”, diz Sancha Maria Rodrigues demonstrando o envolvimento na renovação necessária da tradição. Também Maria Francisca argumenta que “é bom demais ver a bandeira todo dia lá no alto, toda colorida, toda viva”. A bandeira tem cerca de 30 cm x 40 cm, é de um tecido flexível rosa, decorada com fitas coloridas e uma imagem, de papel coberto com um plástico, de São Domingos de Gusmão ao centro, além de bordado, utilizando linhas coloridas, com o nome do santo contornando a imagem.

As atividades do festejo são bem conhecidas na região e atraem parentes, amigos e moradores das cidades vizinhas. Mais intensamente nos últimos nove dias, todos trabalham: os homens se concentram na construção de barracas para a quermesse e as mulheres cozinham e organizam os rituais religiosos. As casas, sempre cheias neste período, são cuidadosamente preparadas para receber familiares e amigos, os maridos envolvidos com o trabalho fora se esforçam por estar na localidade nos tempos do festejo e toda a Barra assume um ar ritual que estimula e mobiliza para a vida. Assim, a estrutura mobiliza todos os moradores e nesse período convergem para a Barra os membros desterritorializados do grupo, que renovam seu vínculo com a terra ancestral. São montadas barracas de piaçava, não mais que uma dezena delas.

A piaçava é uma espécie de palmeira (*Attalea funifera*) nativa dos estados brasileiros de Alagoas, sul da Bahia, Espírito Santo e Sergipe, além do

Tocantins. Sua fibra é utilizada na confecção de vassouras e escovas. Também é conhecida como coqueiro-piaçaba, japeraçaba, pau-piaçaba, piaçabeira, piaçaveira e vai-tudo. Nas barracas de piaçava são vendidas bebida e comida, e o dinheiro arrecadado é revertido para a própria comunidade, em uma medida emergencial eventual ou para garantir a festa de encerramento. Durante as noites são realizadas festas, quando as pessoas se deslocam para o centro do povoado, nas adjacências da igreja. “Na noite passada nós foi pra de junto da barraca da Joana e ficamos lá até tarde festando. Todo ano é assim”, afirma Nilo Rodrigues e acrescenta que “na noite de anteontem nós foi pra barraca da Domingas, e foi muito bom”. Neste período, as trocas intensificam-se, fortalecem-se os vínculos.

Folia da Divindade

Durante todos os dias é mantida a “folia da divindade”, na qual um grupo de pessoas se forma e percorre as casas do povoado cantando e arrecadando “esmolas”, de forma que ao fim dos festejos impreterivelmente todas as casas são visitadas pela “folia”. Alguns moradores recebem o grupo de foliões com cânticos e com as mãos portando a doação. Quanto às “esmolas”, podem ser doadas em dinheiro ou em comida. Quando a “folia da divindade” chega a uma moradia, dirige um “cântico” ao dono da casa e este, por sua vez, retribui com uma “esmola”, que é destinada à manutenção da igreja ou ainda para custear a festa de encerramento do período. Os “capitães” do festejo organizam e seguem um calendário de visitas, de forma que os moradores já esperam preparados em suas casas. “A casa que recebe a folia da divindade fica abençoada o ano inteiro”, informa Maria Francisca e acrescenta que é exatamente por isso que o grupo busca visitar o máximo possível de casas.

O conjunto da “folia da divindade” é composto pelo “alferes” ou guia, que exerce o papel de condutor do grupo, dizendo o momento certo de se reunir, sair, parar e retornar para a igreja. É também o “alferes” quem organiza o cronograma das visitas e observa todas as necessidades para que tudo transcorra como planejado. Ainda compõem este conjunto os tocadores “caixeiro”, “violeiro” e “pandeireiro” e os “foliões”, que fazem todo o acompanhamento cantando. “É tudo muito bonito”, afirma o “violeiro” Sílvio que realizou em 2008, dias antes do início do festejo, uma “reunião” com quem quisesse aprender a confeccionar a “caixa” para a folia. “Sou o violeiro, mas eu sei fazer a caixa e acho que se mais gente aprender é bom pra todo mundo”, defende. Ele diz que não precisa de muita coisa para fazer o instrumento. Bastam uma lata “dessas que a gente usa em construção”, cordas, uma madeira flexível para prender o couro que fecha a lata e garante a acústica do instrumento. “Amarrando tudo direitinho com a corda mais fina e pegando uma

mais grossa pra segurar a caixa no corpo, a gente consegue um som muito bom”, ensina. A pedagogia que marca esse processo se mostra eficaz e tem conduzido a uma tradição atualizada e envolvente.

Após os nove dias de andanças, cantorias e graças pela Barra, segue-se o “arremate da folia”, que é a chegada conjunta do grupo ao pátio da igreja, antes da missa de encerramento. No penúltimo dia é realizada uma missa pela manhã – muitos moradores afirmam ser este o único dia do ano em que a presença de um padre em Barra de Aroeira é garantida –, e uma festa à noite – regada a dança, música e bebida –, seguida da derrubada do mastro na manhã do último dia, ritual que marca o fim do festejo. O ritual de encerramento de um ano garante a continuidade dos festejos no ano seguinte, de forma que muitos moradores da Barra trabalham o ano todo em prol da organização e realização do grande evento. Neste sentido, os rituais são aqui compreendidos como “meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente” (DURKHEIM, 1996, p. 422).

O mastro derrubado

O ritual de encerramento conta com igreja cheia, mas sem a presença de um padre, e muita discussão sobre datas, trabalhos realizados e acertos de contas. Após aglutinação na porta da igreja, antes do raiar do sol, os homens se posicionam ao pé do mastro, onde é colocada uma garrafa de aguardente, e um dos presentes retira as estacas e começa a cavar, com um enxadão, um buraco para facilitar a derrubada na direção da igreja, uma vez que a madeira da pindaíba é extremamente rija. “Esse trabalho é feito pelos homem porque tem que ter força e sempre foi assim que foi feito”, informa Domingas. Uma vez iniciada a derrubada, as mulheres posicionam-se à direita da porta da igreja e iniciam a ladainha. Uma delas traz uma vela acesa e outra um pequeno altar com a imagem de São Domingos de Gusmão.

*“Vamo derrubar o mastro
Vamo derrubar o mastro
Às sete hora do dia
Às sete hora do dia
E viva ao Senhor São Domingos
E viva ao Senhor São Domingos”*

Os homens fazem então pequenas forquilhas de madeira seguradas pelos lados e muito lentamente deixam o mastro cair na direção do grupo de mulheres. Quando a bandeira, que está no topo, atinge uma altura média de dois metros e meio, alguns homens mais afoitos, notadamente os mais jovens,

começam a jogar a camisa para cima na tentativa de derrubá-la e as mulheres mudam a cantoria. Esse movimento, que percebemos aqui como um jogo, chama a atenção e é interpretado como uma necessidade de antever a bandeira caindo, numa espécie de curiosidade extremada sobre quem será o primeiro a tocar a bandeira uma vez que este será o “capitão” dos festejos do ano seguinte. Ou seja, o que primeiro tocar a bandeira assume a responsabilidade de liderar o festejo do ano seguinte, com todos os planejamentos e ações necessárias para que a sua grandiosidade. A consumação da derrubada, que tem um tempo bem mais curto que seus preliminares e envolve a retirada da bandeira do mastro, é então cantada:

*“O mastro tá derrubado
O mastro tá derrubado
Às sete hora do dia
Às sete hora do dia
E viva ao Senhor São Domingos
E viva ao Senhor São Domingos”*

Assim são escolhidas anualmente as lideranças que conduzirão os festejos de São Domingos de Gusmão em Barra de Aroeira. Na sequência da definição de quem será o “capitão”, são escolhidos outros sete “capitães” obedecendo a ordem de toque na bandeira. Definidos os “capitães”, estes seguram a bandeira e dão sete voltas em torno da igreja. Nem todos acompanham a procissão, mais da metade dos presentes fica sentada na porta da igreja aguardando o fim do trajeto. Então, os capitães do próximo festejo entram na igreja e todos os fiéis os acompanham. Fazem uma rápida reza de agradecimento e encerram com um grande “Viva ao Senhor São Domingos”.

O ritual se encerra com a distribuição de balas e doces aos presentes, adquiridos com as “esmolas” levantadas pelos “alferes”. Muitos não aceitam as guloseimas, sob o argumento de que “é muita responsabilidade”. A aceitação representa para os devotos compromisso assumido de estar presente nos festejos do ano seguinte. “Estes são os noiteiros do próximo ano”, informa Cândida Fernandes como que para confirmar a responsabilidade. Estes “noiteiros”, juntamente com os “capitães” do festejo e os “alferes” da folia, são os responsáveis pela montagem das barracas que garantirão comida, bebida e festa no ano seguinte e são também eles que auxiliarão no controle do caixa que se forma com as “esmolas”. A prestação de contas de tudo o que foi arrecadado e da forma como foi utilizado também é feita neste momento. Izabel Rodrigues, “capitã do festejo” de 2008, trazia tudo anotado em um pequeno caderno que entregou ao grupo que conduzirá as ações do ano seguinte esboçando cansaço pelo trabalho de organização. “Vou ficar um tempo sem cuidar disso, dá muito trabalho”, avalia.

Sentidos coletivos

Na busca por analisar momentos rituais do festejo, lançamos mão de Peirano (2002), que fornece várias possibilidades de análise, uma delas é que, por serem formalizados e estereotipados, são eventos já “recortados” pelos nativos, que trazem à visibilidade o que lhes é usual, mas construindo uma estrutura e sentido coletivos que extrapolam os eventos ordinários. Outra perspectiva da análise ritual trazida pela antropóloga está na necessária relação entre ação social e comunicação, processo que possibilita a observação da forma como indivíduos classificam o mundo e passam a construir representativamente suas vidas. “Nesse contexto, ritos continuam sendo a contrapartida das representações, mas muitas vezes analiticamente superiores pela dimensão imponderável, aspecto fundamental da vida em sociedade” (PEIRANO, 2002, p. 10). Na Barra, a disposição para as atividades que vão desde a escolha da madeira ideal para construção do mastro que sustentará a bandeira do santo, até as rezas cantadas em tom lamurioso, as chamadas ladainhas, a procissão rápida e que não conta com todos os fiéis em torno da igreja e o encerramento com risos estridentes de quem assume uma responsabilidade podem então ser lidos como “dimensão imponderável” da vida local.

É de se observar a forma apressada com que a procissão de encerramento é cumprida, são sete voltas em torno da igreja, conduzidas agora por uma pessoa com a imagem do santo; outra com a vela acesa; e uma terceira que pegou a bandeira na derrubada do mastro, portando esta como que para tornar pública a informação de que é o novo “capitão”. Nem todos conseguem acompanhar a procissão em função da velocidade com que é realizada. “Ave Maria, eu num dô conta mais disso não”, afirma Maria Francisca durante a procissão. Insiro estes elementos que envolvem as performances do momento com o objetivo de problematizar as chamadas performances tradicionais. Observa-se uma “execução” totalmente autônoma por parte dos moradores e uma “transposição” de interesses por parte de representantes da sociedade circundante, quando chegam a utilizar estes espaços de representação.

Também a tradição é uma categoria de análise utilizada aqui para pensar. Repetidas a cada ano, mas atualizadas de acordo com as necessidades do grupo, as celebrações constituem-se em uma tradição, entendida aqui como atos que se repetem no tempo apresentando uma eficácia em seus propósitos. De acordo com Mauss (2003) as ações aqui analisadas podem ser lidas como ritos mágicos ou magia e, enquanto tais, são, antes de qualquer classificação, fatos de tradição. Esta forma de apreensão do vivido pelos quilombolas da Barra reforça o caráter social do ritual e não reduz sua importância para a vida

do grupo. Os herdeiros garantem a ocupação espaço-temporal seguindo elementos próprios para esta delimitação, sendo que o grupo converge em torno dos festejos.

Além destes, que contam com a presença de regionais, o povo da Barra também é convidado e participa ativamente dos festejos de São João, em 24 de junho, em Lagoa do Tocantins, “nós faz até quadrilha pra festa de São João lá na Lagoa”, informa Andreza; de Nossa Senhora das Graças, 18 de julho, em Novo Acordo; e de Santa Tereza D'Ávila, 18 de outubro, em Santa Tereza do Tocantins. O estabelecimento e alimentação destas redes de trocas representam um forte mecanismo de interação social em toda a região do Jalapão. Para além das categorias nativas, ao observar os fluxos dessas trocas, percebe-se que não há um centro, mas um intercâmbio de centros que convergem para os festejos e suas representações nas datas específicas. Nestas ocasiões, são trocados elementos simbólicos e ainda consolidam-se relações socioeconômicas, com as trocas de bens materiais e imateriais.

Ao analisar estas redes de trocas, pinçamos ajudas e apoio social, ambos submetidos às lógicas da reciprocidade (MAUSS, 2003). “Quando é os nosso festejo, nós recebe esse povo de fora e quando é os festejo deles, nós vai pra lá também, nós é convidado”, informa Joana. Com tal perspectiva, há uma conformação de conjuntos, de sentido social e simbólico, capaz de fornecer chaves interpretativas para elementos societários mais amplos. Recusar a um convite pode significar ruptura de redes sociais que têm se mostrado eficazes ao longo dos anos. A memória, provavelmente de cinco gerações, do grupo traz ainda alguns cantos em que busca contar e recontar sua história. Exatamente nestas ocasiões de trocas, estes cantos são repetidos em um movimento de continuidade da memória constitutiva do grupo. “Quando nós sai pros festejo, nós canta a nossa história”, diz Izabel.

Fator relevante na cosmologia do povo da Barra é que nos dias dedicados aos santos “a gente tem que feriar”, como diz Joana. “Se alguém quiser trabalhar até que pode, mas pode ter certeza que alguma coisa ruim vai acontecer”, defende Nilo que informa que os dias “guardados” pelo grupo são: São Domingos de Gusmão, São Lourenço, São Sebastião e Santa Luzia, sendo que também são considerados feriados o Dia de Todos os Santos e o Dia de Finados. Já na Sexta-Feira da Paixão, o grupo se reúne na igreja e faz vigília durante toda a noite, com rezas e cantos tradicionais. “Sem feriar nessa data, sem esse jeito de comemorar os dias santos, nosso grupo perde um jeito de viver que é só nosso, que é uma herança”, diz Salviana.

Constituição dos nomes

De acordo com o relatório antropológico oferecido ao Incra para constituir o processo de titulação das terras, Barra de Aroeira fica no quilômetro 15, concentrando suas moradias à esquerda da TO-247 para quem vem de Santa Tereza do Tocantins. Contudo, se dobrarmos à direita, embora os pés de manga diminuam consideravelmente, encontramos uma grande quantidade de moradias, o que torna perigoso o tráfego de pessoas pela rodovia. Esta área à direita conta com casas mais recentes, abrigando casais mais jovens, a exemplo de Joana, e muitas crianças. É deste lado também que está a casa de Andreza, trineta mais jovem de Félix José Rodrigues, presidente da Associação e uma das pessoas mais engajadas nos festejos.

Andreza nasceu Andreza por decisão dos pais, mas foi registrada em cartório como Maria de Fátima Rodrigues. Ela conta que sua avó foi Andreza Rodrigues, uma dos 11 filhos de Nicolau Rodrigues e neta de Félix José Rodrigues, o ancestral fundador da Barra. Quando nasceu, seus pais a batizaram como Andreza em homenagem à matriarca. Mas estes trabalhavam em uma fazenda e os padrinhos/patrões foram os responsáveis pelo contato com o dono do Cartório de Registro Civil. “Eles não queria Andreza e colocou Maria de Fátima”, conta. De acordo com Cabral (2007), a escolha do nome demonstra sempre a intenção de consolidação identitária, seja esta conservadora ou não. Neste sentido, e em sintonia com sua trajetória de nomeação, hoje todos da Barra a chamam de Andreza e os "de fora" a conhecem e a tratam como Maria de Fátima.

O trânsito de Andreza para Maria de Fátima é complexo e não acompanha uma explicação sobre a duplicidade para quem a conhece. “Eu não tenho dois nomes, quem me conhece sabe quem eu sou”, afirma. Para chamá-la de Andreza são necessários contato, confiança, convivência. Chama a atenção a agilidade com que muitos dos “de dentro” lidam com a situação. Não é suficiente aqui uma distinção simplificadora entre o nome de cartório e o nome de batismo, mesmo considerando a força do batismo na vida da Barra com os festejos de São Domingos de Gusmão. No caso de Andreza, o nome de cartório foi escolhido por ação dos padrinhos/patrões e a acompanha como essencial para as relações com o exterior uma vez que este é o nome que consta em seus documentos pessoais.

Uma questão que orienta a discussão neste ponto é qual o lugar do nome na vida da pessoa e, ainda, qual o lugar da pessoa na trama social, como bem coloca Ramos (1990). Entre os membros da Barra, o vínculo a Félix José Rodrigues se dá necessariamente pelo nome. Para Andreza, dizer que é Andreza e não Maria de Fátima a liga diretamente a uma ancestralidade que lhe foi negada desde o nascimento, momento desde o qual a escolha dos pais foi

ignorada em detrimento da escolha dos padrinhos/patrões. Então, além do nome de registro, do sobrenome, de eventual apelido, Andreza deseja se afirmar pelo nome de sua ancestral, que julga ter direito. Aqui, o batismo deixou de ser agenciado pelos pais e pelos próprios padrinhos, para falar da complexidade da relação uma vez que estes, sendo padrinhos pelo batismo, demonstraram maior crença no poder do cartório e registraram a criança pelo nome que julgaram que esta deveria ter.

Esse nome de direito, decidido pelos pais, mas alterado pelos padrinhos, envolve uma trama histórica de perda de poder sobre a pessoa. Se “é necessário passar algum tempo entre os Sanumá para esses nomes coletivos serem revelados e mais tempo para que eles sejam pronunciados mais ou menos à vontade” (RAMOS, 1990, p. 229), também entre os da Barra este conhecimento pela interação é fundamental. O cuidado em tornar pública essa discussão faz com que, diante de um primeiro questionamento sobre o nome da presidente da Associação, as pessoas reajam desconversando ou mesmo com gestos confirmadores de que este é um assunto que não agrada. Já quando uma pessoa “de fora” passa algum tempo na Barra, esta reação de desconforto é totalmente suprimida quando, entre os membros do grupo, a pessoa estranha pronuncia com naturalidade o nome de Andreza.

Estudar o nome em Antropologia requer, desde Mauss (1985) e Geertz (1989), abordar o conceito de pessoa enquanto “personagem” que tipifica esta nas sociedades primitivas, por um lado, e a individualização do *self*, que marca esta noção nas sociedades ocidentais. Contudo, este é um tema abordado para contemplar a pluralidade e, neste sentido, a perspectiva comparativa de Viveiros de Castro (1986) nos conduz a pensar a diferença entre sistemas exonímeos e endonímeos, por um lado, e os sistemas mais classificatórios e que contemplem o indivíduo, normalmente associados aos sistemas exonímeos, por outro. A ênfase da nomeação neste caso encontra-se “menos na continuidade com o passado que na abertura para o futuro; menos, enfim, na articulação onomástica de identidades complementares internas ao grupo que na captura de distintividades suplementares no exterior” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 388).

Nomeação reivindicada

A complexidade de sujeitos multifacetados que vivem entre lugares vem à luz exatamente por este diálogo necessário em fóruns diferenciados. Pela sua existência complexa, estes sujeitos se veem a partir de quem são paralelamente a uma visão do que esperam que sejam, não significando que uma percepção anule, suplante ou suprima a outra. Neste ponto, aproximam-se analiticamente os grupos reconhecidos como remanescentes de quilombos no

Brasil exatamente pela duplicidade e ambiguidade que o conceito de “hibridismo” (BHABHA, 1998) caracteriza. Consequentemente, tais deslocamentos evidenciam sujeitos entrecortados. Fazemos aqui referência à leitura de Manoel Pumbu, que afirma ter sido “nomeado por Dom Celso” para conduzir a vida espiritual do grupo da Barra.

Dom Celso Pereira de Almeida, paulista de Santa Cruz do Rio Pardo, estudou na Escola Apostólica Dominicana entre os anos de 1940 e 1945 e fez noviciado em 1946 no Convento Santo Alberto Magno, em São Paulo, emitindo os votos religiosos na Ordem Dominicana em 11 de fevereiro de 1947, quando passou a se chamar Frei Celso. Após curso de Filosofia seguiu para Itália, onde estudou Teologia e foi ordenado presbítero em 04 de agosto de 1953. De volta ao Brasil em 1954, trabalhou na Cidade de Goiás, teve uma rápida passagem por São Paulo e, em 1967, foi transferido para Goiânia. Em abril de 1972, em Santa Cruz do Rio Pardo, foi sagrado bispo para a Diocese de Porto Nacional, então norte do estado de Goiás e hoje Tocantins, pelo então arcebispo de Goiânia, Dom Fernando Gomes dos Santos. Dom Celso foi o terceiro Bispo Diocesano de Porto Nacional e assumiu como Bispo Auxiliar e Administrador Apostólico, sendo que adquiriu plenos poderes de Ordinário em maio de 1976. Após vários anos à frente dessa Diocese, foi transferido pela Santa Sé para a Diocese de Itumbiara-GO, onde atuou entre 1995 e 1998. Em seguida, retornou para Goiânia onde colaborou com Dom Antônio Ribeiro na Arquidiocese e em fevereiro de 2010 dedicava-se exclusivamente aos trabalhos de sua congregação religiosa.

Em função desta nomeação reivindicada, Manoel Pumbu quase nunca é ouvido se o assunto é de ordem administrativa. Mas se o problema tem relação com arca caída, mau olhar, quebranto e outros males da alma, ele é sempre chamado. A nomeação como condutor da vida espiritual da Barra é, também neste caso, imposta por alguém de fora, mas aqui aceita e reivindicada cotidianamente por Manoel Pumbu. “Ele [Dom Celso] fez isso porque viu que eu tinha capacidade”, justifica e acrescenta que sua capacidade para a cura está diretamente relacionada ao seu comportamento decente e sua propensão para ajudar as pessoas. “Sempre fui assim mesmo. Desde pequenininho que gosto de ajudar todo mundo e, também, não mexo com ninguém”, diz.

Quando vê uma pessoa com o semblante mais caído ou demonstrando indisposição, Manoel Pumbu procura imediatamente um pano, recorrendo à ajuda de sua mulher Sancha. Então ele mede o antebraço da pessoa, confere com o dobro da medida a circunferência abdominal, diagnostica o problema e bate o martelo, na maioria das vezes, dizendo que é preciso “levantar a arca”. A segurança de todo o procedimento é expressa através do riso convicto e da

confirmação preocupada de Sancha. “Aqui na Barra ninguém fica doente não”, sentencia Manoel Pumbu sempre disposto a cumprir com sua missão nomeada.

A justificativa da nomeação atribuída por Dom Celso a Manoel Pumbu como o representante espiritual da Barra restabelece uma relação de consequência entre o merecimento e atribuição do poder. Quando afirma que foi nomeado porque sabe, ele projeta esta nomeação para um futuro sustentado por uma construção anterior sua e reconhecida por quem é de fora. Já no caso de Andreza, há uma necessidade de enquadrar um sujeito histórico a um passado congelado negando-lhe escolhas que atualizem seu estar no mundo. Dessa forma, sem negar ou suprimir as significações e nomeações locais e próprias, os herdeiros seguem incorporando nomeações externas e as atualizando no processo de condução de suas identidades plurais.

Considerações Finais

Reconhecidos nas cidades mais próximas como os “Pretos da Barra”, os membros do grupo trabalham a adesão entre identidades e espacialidades, ressignificando afirmativamente as nomeações impostas. A partir da identificação e auto-identificação como “Pretos da Barra”, é provocada uma adesão definitiva entre identidades e territorialidades, além de fortalecer a cisão entre os de lá e os de cá. Tanto em Santa Tereza do Tocantins, quanto em Ponte Alta, Novo Acordo e Lagoa do Tocantins há um grande número de pertencentes ao grupo, devido à condição anterior de espalhados em virtude da amplitude das terras ocupadas. E há também um número relevante de pessoas que chegaram após a constituição do estado do Tocantins para se promover na política local ou então criar gado nas amplas fazendas existentes hoje na região da Barra.

Indicadores considerados simbólicos, como religião, hábitos e costumes, são capazes de construir uma crença subjetiva de pertencimento, sendo que estes são aspectos trabalhados pelos herdeiros de Félix José Rodrigues no sentido de afirmação do grupo. A chegada do reconhecimento institucional como quilombolas fortaleceu no imaginário social local uma noção de “contrastividade”. Assim, o reconhecimento como quilombola fortalece o surgimento e a manutenção das “fronteiras étnicas” que, segundo Barth (1969), são sustentadas por categorias do tipo “nós” e “outros” que, por sua vez, surgem de interações sociais que definem traços físicos e/ou outros valores de diferenciação. Este processo conduziu à formulação de lados opostos de identidades, sendo que de um lado estão os “Pretos da Barra” residentes no povoado ou nas periferias das cidades próximas, e de outro lado estão os regionais que parecem acreditar que fazem parte de um todo mais amplo, que é o estado do Tocantins.

Ainda Barth (1969) contribui para pensar a atribuição étnica como aquela que classifica uma pessoa a partir de sua origem, de seu ambiente, o que conduz a um sentido organizacional da etnicidade, uma vez que as identidades são utilizadas para categorizar a si e a outros com objetivos de interação. No Brasil, Cardoso de Oliveira (1976) foi quem formulou a noção de “identidade contrastiva” compreendida como a “essência da identidade étnica” e que possibilita afirmações do tipo “nós” e “outros”. Para este antropólogo, aliás, esta “é uma identidade que surge por oposição” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 5), o que dramatiza a apreensão conceitual e favorece a visualização dos grupos em suas performatividades.

Esta interação pela contrastividade entre os que são da Barra e os que são “de fora”, marcadamente após o reconhecimento/nomeação como quilombola, remete à discussão proposta por Segato (2007) sobre sociedade nacional. O processo de reconhecimento dos moradores da Barra como quilombolas é capaz, a partir desta reflexão, de inserir este grupo humano na sociedade nacional que, por sua vez, reproduz o padrão do estado nacional. Tais grupos transitam indefinidamente entre as categorias propostas e constroem especificidades que extrapolam a sociedade nacional, atuando como “grupo de interesse” específico, ainda seguindo reflexão proposta por Segato (2007). Acompanhar estes trânsitos também é um fator provocador de pertencimento, uma vez que na Barra, e em outros grupos quilombolas, algumas pessoas que não alimentam relação de parentesco ou de ocupação histórica são consideradas “de dentro” pelo acompanhamento e engajamento nas lutas do grupo.

Os grupos humanos reconhecem sua influência e seu exercício de poder pela organização e nomeação, como defende o cartógrafo Anjos (2009), e este reconhecimento é fundamental para a construção cotidiana dos processos de identidade que, na Barra, são marcados por uma espacialidade que se presta, inclusive, a nomear os seus membros pelo nome do lugar, daí os “Pretos da Barra”. A discussão acaba por reforçar a relevância do processo de reconhecimento e regularização oficial dos chamados “territórios étnicos”. No Brasil, estes constituem um dos fenômenos mais significativos dos espaços de resistência contra os sistemas dominantes e a exclusão social.

No caso específico da população negra, a “resistência negra”, defendida por Munanga & Gomes (2006), e também com o “quilombismo”, enquanto categoria totalmente gestada por grupos negros no Brasil, conforme defesa de Nascimento (2002), são categorias capazes de dar conta da complexidade aqui trabalhada. Com a ressalva de que tanto “resistência negra”, quanto “quilombismo” são expressões ou conceitos gestados a partir da atuação de um movimento negro marcadamente urbano. Aqui é importante destacar as

idiossincrasias de ruralidade que marcam o cotidiano da Barra. Contudo, as expressões falam também de um campo, no caso Barra de Aroeira, que extrapola sua ruralidade principalmente após este reconhecimento como remanescente de quilombo.

“Quando foi pra escolher o lugar de fazer as casa, ele [Félix José Rodrigues] pegou um tição e jogou, onde queimou era o lugar”, informa Álvaro Fernandes acompanhando a fala com os gestos que levaram à ação e finalizando com um olhar no horizonte e um aceno positivo com a cabeça. Ao aceitar que as territorialidades são uma força latente em grupos humanos e que sua explicitação depende de contingências históricas (CASIMIR, 1992), é possível afirmar que este processo na Barra extrapola o tempo e as demarcações impostas por organismos institucionais externos ao grupo. A relação que este povo mantém com seu território é apreendida pelo conceito de cosmografia (LITTLE, 2001), definido como o conjunto de saberes ambientais, ideologias e identidades que um grupo utiliza para estabelecer e manter sua integridade. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao lugar e as formas de defesa dele. Assim, o acionamento de elementos idiossincráticos, a exemplo das manifestações de catolicismo na Barra, para permear a discursividade da construção territorial está em sintonia com a forma como estes grupos humanos contam e defendem suas vidas.

Referências

- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombos**: geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009. 190 p.
- BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries**: the social organization of culture difference. Bergen, Universities Forlaget; London: George Allen & Unwin, 1969. 153 p.
- CABRAL, João de Pina. Mães, pais e nomes no baixo sul (Bahia, Brasil). In: CABRAL, João de Pina; VIEGAS, Susana de Matos (Orgs.). **Simpósio Internacional Nomes**: Género, Etnicidade e Família. Lisboa, Coimbra: Almedina, 2007. pp. 63-88.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Editora Pioneira, 1976. 118 p.
- CASIMIR, Micheal J. The dimensions of territoriality: An introduction. In: CASIMIR, M. J.; RAO, A. (Eds). **Mobility and territoriality**. New York: Berg, 1992. pp. 1-26.

- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 536 p.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989. 213 p.
- LITTLE, Paul Elliott. **Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001. 320 p.
- MAUSS, Marcel. A category of the human mind: the notion of person; the notion of self. In: CARRITHERS, M. M.; COLLINS, S.; LUKES, Steven (Eds.). **The Category of Person: Anthropology, Philosophy, History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. pp. 1-25.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. 536 p.
- MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006. 224 p.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor, 2002. 150 p.
- PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. 228 p.
- RAMOS, Alcida Rita. **Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami**. São Paulo: Marco Zero & Editora UnB, 1990. 366 p.
- SEGATO, Rita. **La nación y sus otros: raza etnicidad y diversidad religiosa em tiempos de políticas de la identidad**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007. 351 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1986. 744 p.

Luciene de Oliveira Dias

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília.

Mestre em Ciências do Ambiente pela Universidade Federal do Tocantins. Atualmente é professora Adjunta da Universidade Federal de Goiás, na Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia.

Coordenadora do Núcleo de Pesquisa, Ensino e Extensão em Jornalismo e Diferença Campus Samambaia - Goiânia - GO - CEP 74001-970. Caixa Postal 131

Email: lucienediasj@gmail.com

Recebido para publicação em fevereiro de 2014
Aprovado para publicação em abril de 2014