ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 9/7/2020
Aprovado em: 20/9/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

PEIXOTO, L. B. L.; DIAZ, R. P. de O. O sofrimento social e sua expressão no culto às almas da comunidade quilombola de Pução, MA. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 31-45, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p31-45

O SOFRIMENTO SOCIAL E SUA EXPRESSÃO NO CULTO ÀS ALMAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PUÇÃO, MA

Lanna Beatriz Lima Peixoto[1]
Rafael Paiva de Oliveira Diaz[2]

Resumo: Este artigo trata do sofrimento como categoria identitária reconhecida pelos quilombolas de Pução, no Maranhão, e sua expressão nas manifestações culturais da comunidade. Desde o século XIX a comunidade vem passando por variados processos de expropriação que refletem os ciclos econômicos impostos à região onde está localizada. Os quilombolas relatam histórias de luta e sofrimento pela permanência no território, que demonstram sua ancestralidade na área e conformam o sofrimento como marcador identitário desse coletivo. O objetivo deste artigo é refletir sobre como esse marcador se expressa nas manifestações culturais da comunidade, mais especificamente no culto às almas e tambor de crioula. Essas manifestações são desenvolvidas como verdadeiras narrativas do processo de ocupação do território e cruza das trajetórias individuais e coletivas de seus habitantes.

Palavras-chave: quilombola, sofrimento social, identidade, culto às almas.

SOCIAL SUFFERING AND ITS EXPRESSION IN THE CULT OF SOULS IN PUÇÃO QUILOMBOLA COMMUNITY (MA)

Abstract: In this article we deal with the theme of suffering as an identity category recognized by the Quilombola Community, Pução (Maranhão), and and how this suffering is expressed in the local cultural manifestations. Since the 19th century, the community has been going through several expropriation processes that reflect the imposed economic cycles to the region where it is located. Quilombolas tell stories of struggle and suffering for staying in the territory, which demonstrate their ancestry in the area and make suffering one of the identity markers of this group. The purpose of this article is to reflect on how this marker is expressed in the community cultural manifestations, more specifically in the cult of souls and in the tambor de crioula. These manifestations are developed as true narratives of the territory occupation process and cross the individual and collective trajectories of its inhabitants.

Keywords: quilombola, social suffering, identity, cult of souls.

[1] Cientista Social, Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia, doutora em Sociologia e Antropologia, Belém, PA.
E-mail: lanna.blp@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8259-1849

[2] Oceanógrafo, mestre em Ecologia Aquática e Pesca, doutor em Ciências Sociais, Belém, PA.
E-mail: diazrafaelkl@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0801-1989

A comunidade quilombola de Pução

Em relatos marcados pela expropriação da terra, restrições de uso e violência, a comunidade quilombola de Pução (Maranhão) resiste e busca seus direitos que perpassam pela titulação de seu território. É nesse contexto que este artigo é escrito, pois a etnografia que apresentada foi realizada no âmbito da elaboração do Relatório Antropológico para Titulação da Comunidade Quilombola de Pução, serviço prestado ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra) pela empresa 3R Tecnologia Ambiental.

Neste caminhar nos deparamos com um quilombo organizado politicamente e rico em saberes e práticas constantemente ameaçadas por invasões de terra e sucessivos episódios de cerceamento de seus direitos básicos, como moradia e água. Contudo, a comunidade resistiu, e suas expressões culturais, como o culto às almas, o tambor de crioula e o boi-bumbá, contam sobre essa luta. Além disso, os inúmeros relatos sobre o sofrimento, intrínseco aos momentos difíceis passados pelo grupo, desde aqueles contados pelos mais velhos àqueles vivenciados pelos mais novos se destacam como elemento agregador e marcador identitário para os quilombolas de Pução, bem como suas histórias de superação.

A Comunidade Quilombola de Pução está localizada no município de Presidente Vargas, mesorregião norte do estado do Maranhão e microrregião de Itapecuru Mirim. Está distante 165 km da capital do estado do Maranhão, São Luís, às margens da BR-222, que vai de Fortaleza, no Ceará, à Marabá, no Pará. Essa comunidade tem histórico de pelo menos 118 anos na área em que reivindica como seu território. Este processo corre no âmbito da regularização fundiária de territórios quilombolas no Incra. O artigo foi elaborado a partir da pesquisa de campo desenvolvida para elaboração do Relatório Antropológico pelos autores deste artigo, parte do processo de titulação de comunidades quilombolas.

De acordo com os quilombolas de Pução, a comunidade teve início com a união de Francisco Lourenço Bezerra e Inácia de Maria da Conceição. Esse casal deixou de herança as terras compradas para a filha Rumana da Conceição Bezerra e o genro Felipe Nery Coelho, que posteriormente deixaram a propriedade para seus filhos[3].

Felipe Nery Coelho foi escravo em uma fazenda de plantação de arroz, no período que antecedeu a abolição da escravidão, em 1888. Nessa fazenda, Felipe e outros trabalhadores escravizados trabalhavam durante a semana inteira para o dono da fazenda e aos fins de semana eram liberados para trabalhar para o sustento da família. Mesmo com o fim do trabalho escravo instituído por lei, Felipe continuava mantido em regime de escravidão. Em uma ida à cidade de Vargem Grande a serviço do patrão, um dos trabalhadores escravizados da fazenda foi informado sobre a abolição. Quando chegou à fazenda contou aos outros, que se organizaram para partir do lugar.

Tempos mais tarde, depois que Felipe conseguiu sair da fazenda, casou-se com Rumana e herdou com ela as terras do sogro. O nome do povoado decorre de sua localização inicial, às margens de um grande poço, o Pução. Na área onde se localizavam as moradias da comunidade havia enchentes no período do inverno, o que motivou a mudança do povoado para uma área mais alta,

[3] Informação verbal fornecida por moradores da comunidade Pução em rodas de conversa e entrevistas durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

onde a água não chegasse. Esse local é onde atualmente está situado o povoado. Desde o início da comunidade, as principais atividades econômicas eram a agricultura, a pesca e o extrativismo do coco babaçu.

Os processos de expropriação

Em meados do século XX, quando o Maranhão passou a figurar como uma fronteira de expansão da economia brasileira, tanto no sentido industrial, da modernização da agricultura, quanto na pecuária, vivendo a abertura de grandes estradas que o interligariam a todo o País, como foi o caso da Rodovia Belém-Brasília e também da BR-222, que hoje dá acesso à comunidade de Pução, houve aumento do interesse sobre as terras do interior do estado, impulsionando inclusive um movimento migratório de sulistas "interessados na existência de terras devolutas de mata, susceptíveis de serem transformadas em pastos artificiais" (CUNHA, 2015, p. 146).

Essas transformações também afetaram a vida da comunidade de Pução. De acordo com as narrativas da comunidade, foi por volta de 1960 que, por intermédio de uma ação de usucapião[4] feita por fazendeiros e políticos locais, as terras da família foram reduzidas a 3 mil hectares. Já na década de 1970, um senhor chamado Clóvis Viana se aproximou da comunidade e se ofereceu para providenciar a renovação dos documentos de posse da terra, que já estavam muito envelhecidos, garantindo que novas perdas do território não ocorressem. A família cedeu os documentos, e esse senhor nunca os devolveu, apropriando-se das terras da comunidade pouco tempo depois.

A partir do momento em que Clóvis Viana se apropriou das terras da comunidade, o uso do território pelos moradores passou a ser restrito e supervisionado por empregados dele, chamados capatazes. Nenhuma casa poderia ser construída sem seu consentimento, nenhum recurso poderia ser utilizado sem que a comunidade lhe prestasse conta, como, por exemplo, a retirada de madeira ou palha para construção ou reparo das casas. O fazendeiro implantou o sistema de patronagem, a partir do qual estabeleceu controle sobre as terras e se tornou patrão dos moradores do local (CARNEIRO, 2005). Esse sistema era muito utilizado nas áreas rurais do Brasil nesse período. Ele consistia na cobrança de foro, ou seja, um pagamento pela utilização da terra para plantio, extrativismo, criação de animais ou pesca. O foro cobrado pelo fazendeiro era metade de tudo que fosse produzido pelos moradores da comunidade.

Logo que obteve o controle das terras, esse fazendeiro vendeu uma parcela da área para outro fazendeiro, que construiu uma fazenda para pecuária. Clovis Viana teve o controle do restante do território até 1980, quando vendeu as terras para os Braga, um casal de fazendeiros. Com os novos proprietários a cobrança de foro foi extinta, porém as restrições ao uso dos recursos e construção de moradias se acentuaram. O casal passou a controlar a comunidade de forma mais incisiva, a fim de que as áreas de plantio e moradia não se expandissem, e sim acabassem. Segundo

[4] Em pesquisa bibliográfica foi possível identificar que a prática da utilização da lei do usucapião para apropriação de terras tradicionalmente ocupadas por camponeses e outras populações tradicionais como indígenas e quilombolas ocorreu em outras áreas na região de Itapecuru Mirim, como é o caso do Povoado do Leite, descrito por Marcelo Sampaio Carneiro (2005) no artigo "Da 'reforma agrária dos partidários' à 'reforma agrária coletiva': luta pela terra e declínio de relações de patronagem no Maranhão recente", e da comunidade de Santa Maria dos Pinheiro, de acordo com o trabalho "Racismo, etnocídio e limpeza étnica – ação oficial junto a quilombolas no Brasil", de Maristela de Paula Andrade (2009), ambos em meados do século XX.

relatos dos quilombolas, o casal também tentou convencer por diversas vezes a comunidade a se retirar do local.

As restrições impostas variavam desde a proibição de roças até proibições de construção de novas casas e igrejas. Uma das moradoras do local deu este depoimento: "Ele não deixava nós fazer nada! As fruta, nem as fruta nós podia pegar. Podia se estragar as fruta, as laranja amadurecesse, apodrecesse, ele não deixava nós pegar, mandava avisar que se alguém se atrevesse a desobedecer ia preso"[5]. Com isso instauraram-se conflitos entre os fazendeiros e membros da comunidade, o que impulsionou, a partir de meados do século XX, a evasão de moradores para povoados e cidades vizinhas, resultando na diminuição drástica do número de famílias da comunidade morando na área.

Um dos episódios que sempre emerge na memória dos membros da comunidade foi, no ano de 1985, um incêndio provocado pelo casal de fazendeiros na casa recém-construída de Maria das Dores Bezerra, quando estava grávida de seu primeiro filho, Fábio Uchôa. O incêndio foi causado porque os fazendeiros não permitiam que novas casas fossem construídas na comunidade além das que já existiam.

As imposições feitas pelo casal de fazendeiros motivaram a luta de Fábio Uchôa, atual presidente da associação da comunidade, que passou a lutar em defesa das terras de sua família. Desde o início de seu engajamento, Fábio passou a sofrer ameaças de morte e perseguição, que impulsionaram sua luta, chegando, inclusive, a ter de se manter escondido por algum tempo. Fábio conta que nesse período recebeu ofertas em dinheiro e imóveis de fazendeiros do entorno da comunidade para, em troca, desistir do processo pela titulação do território. Segundo ele, sua recusa foi motivada por seu intuito de restituir à comunidade o território que havia sido de seus antepassados. Sobre esse fato, Fábio esclarece:

> Eu podia ter aceitado, mas eu não aceitei cê sabe porque? Porque a minha vontade mesmo é de dá a terra pro pessoal aqui do mesmo jeito que era dos véio, porque esse povo aqui já sofreu demais. Nós vai ter filho, neto e depois não vai ter pra quem quiser aqui dentro. Esse tempo ruim não pode voltar mais.[6]

Ao passo que a comunidade se inseria no processo de busca por titulação do território quilombola, a separação do casal de fazendeiros ocasionou o gradativo abandono das terras. Com o abandono total da área pelos fazendeiros, a comunidade retomou o domínio sobre ela, o que tem se concretizado principalmente a partir da expansão das áreas de cultivo e pela construção de casas em áreas antes ocupadas pelos fazendeiros. Com isso, muitos dos que abandonaram a comunidade voltaram ao território em 2013.

A família Braga viveu na área por aproximadamente 25 anos, quando foram embora do local deixaram duas principais construções dentro da área pleiteada, a casa em que moravam e a fábrica de cerâmica. As duas construções estão localizadas às margens da BR-222, uma à esquerda e outra à direita, nas proximidades da entrada da comunidade. Desde o abandono da casa e da fábrica pela família em 2013, a comunidade optou por não as ocupar, mantendo tal qual os Braga

[5] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista realizadas, durante trabalho de campo entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[6] Informação verbal fornecida por morador da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

haviam deixado. A justificativa para essa decisão foi não haver nada ali que lhes pertencesse e por estarem sujeitos à volta da família e punição dos responsáveis por qualquer roubo ou depredação. Porém, houve vários saques por pessoas de fora da comunidade, desde móveis que restaram a tubulações. Isso apressou a ação do tempo e o avanço da vegetação, fazendo com que, em apenas 5 anos, as construções estivessem em completo estado de ruína.

Durante o tempo em que se mantiveram no local, os Braga construíram uma casa luxuos e mantinham muitos empregados de fora da comunidade. Fábio relata: "Eles tinham de um tudo aí dentro, a gente só via eles quando passava os carros importados aí nessa BR, enquanto nós nem uma casa podia levantar"[7]. As lembranças dos moradores das décadas de crescimento econômico, representado pela suntuosidade da casa dos fazendeiros, são sempre atreladas às dificuldades pelas quais passavam em virtude do cerceamento do uso da terra. Porém, as ruínas evocam também a mudança ocasionada pelo processo de empoderamento na luta pela terra. Por isso, a comunidade defende a manutenção das ruínas como símbolo do que um dia lhes foi tirado, mas que hoje foi reapropriado.

"Nós somos quilombola porque somos parente, somos tudo preto, tamo junto sofrendo nessa terra"

Um dos itens que compõem o Relatório Antropológico, de acordo com a Instrução Normativa nº 57 de 2009 (BRASIL, 2009), que orienta a elaboração deste trabalho, é a "organização social", em que, partindo da autoatribuição da comunidade enquanto grupo étnico quilombola, são discutidos aspectos que fundamentam sua existência nesse território e em coletividade. São sinais diacríticos da etnicidade do grupo, que contribuem para o estabelecimento de fronteiras sociais e identitárias, bem como desenham suas principais instituições, são seus vetores da organização social (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Para composição desta reflexão, em Pução, nos dedicamos a identificar e compreender categorias de inscrição e identificação, atribuídas pelos próprios moradores, que têm característica de organizar as interações entre os indivíduos de dentro e de fora do coletivo (BARTH, 1976, p. 11). Em nossas conversas, quando falávamos sobre o processo de autorreconhecimento e suas motivações, era comum escutar falas como a de Inalda Bezerra, de 44 anos, a seguir:

> Nós somos quilombola porque somos parente, somos tudo preto, tamo junto sofrendo nessa terra, aguentando humilhação de fazendeiro, às vezes tem o que comer, às vezes não têm, quebrando coco, fazendo roça no sol quente. Aqui nós já sofremo muito.[8]

Inalda nos fez essa afirmação durante a primeira reunião na comunidade, quando explicávamos a todos como seria construído nosso trabalho, que ele partiria da autoidentificação, de suas vivências, percepções e memórias sobre a vida em comunidade naquele território. Posteriormente, percebemos que as narrativas relatam os sofrimentos vividos pelos moradores da comunidade.

> Eu me alembro, teve uma roça que o dono roçou, derrubou, queimou e ele mandou meter o trator dentro. E a casa do pai dele aqui, o fazendeiro fez é derrubar. E quando ele

[7] Informação verbal fornecida por morador da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[8] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

> derrubou, a mãe desse aí tava buchuda! bem aqui a casa do pai dele chorando pra ele não derrubar a casa dela. Aqui nós já passemo, já sofremo, tu tá pensando? Ele tinha uma acerola aculá, menina eu me lembro, eles tudinho ninguém pisava na acerola que ele não deixava. Tu tá pensando que nós passava meno dentro? Ninguém entrava![9]

A década de 1950, quando têm início os processos de expropriação, é um marco na comunidade que altera profundamente sua dinâmica organizacional. Marca a escassez dos recursos, com a inicial diminuição da área da comunidade, posteriormente em virtude do pagamento do foro à Clovis Viana e depois, no período dos Braga, o controle das áreas de extrativismo e agricultura foram somadas às queimadas das áreas de cocais pelos fazendeiros. Mas, antes disso, a comunidade já sofria com a condição de subalternidade a que são submetidas populações negras no País. Problemas relacionados à marginalidade com relação às políticas públicas, à dificuldade do acesso aos centros urbanos para comercialização do coco babaçu, entre outros, sempre estiveram presentes no cotidiano da comunidade, como pode ser observado no trecho a seguir:

> Luisa: Antigamente aqui, se você chegasse numa casa dessa, você não achava ninguém em casa. Tava todo mundo pro mato quebrando coco. De tarde, umas 4 horas e 4:30, o Roberto ia daqui pra Vargem Grande, botava uma carga no jumento ia vender em Vargem Grande. Aí quando chegava 12 horas uma hora da madrugada.[10]
>
> Waldemar: como chegar 12 horas 1 hora da madrugada, que essa daqui já tava com fogo aceso, se tinha arroz, tinha arroz cozido aí ia fazer a mistura que trazia de Vargem Grande. E esse aí é que é o problema, isso que a gente fazia antigamente, mas era muito difícil, difícil demais.[11]

Na narrativa acima, Luiza Bezerra (88 anos) e Waldemar Coelho (90 anos) contam sobre as dificuldades enfrentadas na lida com o coco babaçu, a dificuldade de comercialização. Em outro momento narraram também que, quando não conseguiam vender o coco na cidade, retornavam para casa e comiam somente a farinha feita com a amêndoa triturada, o que comumente é dado como ração aos porcos. Narrativas como essa, que realçam os infortúnios ligados a experiência do grupo ao longo do tempo no território, demonstram um sofrimento vivenciado coletivamente e construído socialmente (SANTOS, 2007, p. 192).

De acordo com Kleinman *et al.* (1997, p. ix), o sofrimento social é consequência da convergência de problemas socioculturais e toma forma a partir da incidência da força social, em dada configuração histórica, sobre a experiência humana. O sofrimento social "resulta da ação do poder política, econômica, institucional sobre os sujeitos e, reciprocamente, de como essas formas de poder influenciam respostas aos problemas sociais" (Ibid. Tradução livre). Portanto, no caso de Pução, a experiência sociocultural do coletivo no território está atrelada a um processo de sofrimento também experimentado socioculturalmente.

O caráter social desse sentimento tornou-se um dos fatores de identificação daqueles que compõem esse coletivo, assim como de identificação com outras comunidades que vinham passando por processos semelhantes. Foi isso que deu origem ao processo de reinvindicação da titu-

[9] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[10] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[11] Informação verbal fornecida por morador da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

lação do território enquanto quilombola. A comunidade de Pução acompanhou todo o processo de organização, luta e criação do assentamento Finca Pé, vizinho da comunidade, o que motivou sua própria organização. No início do processo de organização política de Pução em torno de seu território, a influência de Finca Pé fez com que, a princípio, se interessassem pela política de criação de assentamentos rurais. Porém, nesse momento, tiveram conhecimento da política destinada a titulação de terras quilombolas e, a partir de uma identificação com a caracterização do que seriam os quilombos, a comunidade, na figura de seu representante Fábio Uchôa, deu início aos trâmites necessários no âmbito dessa política pública.

A ênfase dada ao sofrimento social nas narrativas da comunidade demonstra que esse sentimento constitui o que Luc Boltanski (1993) chama de "gramática moral". São códigos, modelos e regras da vida social que têm por base a experiência de sofrimento em comum. Essa gramática, de acordo com Sônia Magalhães Santos (2007, p. 189), em análise do sofrimento de populações atingidas por barragens, "aponta para a construção e reprodução das noções de justiça na vida cotidiana". E, consequentemente, é essa noção de justiça e reparação do sofrimento vivido que estabelece a experiência em comum como fator agregador e dos limites, regras de acesso e direito ao território.

O antropólogo Victor Turner (1996, p. 289), ao refletir sobre a natureza do vínculo social, observa que a unidade de um grupo, além de fatores estruturais, como a política, a economia e o parentesco, pode ser também definida pela moralidade. Para ele, os laços que ligam os indivíduos em uma experiência coletiva, para além de serem fundamentados por estruturas sociológicas, são também experimentados subjetivamente. No caso analisado por Turner, o povo Ndembu, na África, constitui o que Max Gluckman (1996, p. XIX) chamou de "comunidade de sofrimento", cujos vínculos são instituídos pela solidariedade com o infortúnio do outro. Porém, aqui acrescento, a partir também da mobilização por sua superação.

Ao longo do processo de elaboração deste relatório, grupos que estabeleceram moradia dentro da área pleiteada pela comunidade de Pução, mas não mantêm com eles laços de parentesco, foram sendo gradativamente excluídos pela comunidade do processo de titulação. Porém, a princípio, pessoas como as que ocupam hoje a área chamada de Fazendinha foram acolhidas pela comunidade, que lhes concedeu o direito de permanecer no território. Para isso era utilizada a seguinte justificativa "eles são tudo pobre que nem nós, esses aí podem ficar", ou "esses aí ajudaram muito nós aqui na nossa luta, deram força pra nossa associação nos momentos mais difíceis, aí nós vamo deixar eles ficar"[12]. Ao longo do processo, divergências com relação ao uso dos recursos acabaram levando ao rompimento das relações com o grupo que ocupa a área da fazendinha, levando a comunidade a optar pela permanência somente daqueles que mantêm laços familiares no território.

Com relação a pessoas de dentro do grupo familiar também há relatos que corroboram o argumento aqui apresentado sobre o sofrimento social como fator de agregação do grupo. "A gente tem nossos problemas, mas temos que nos unir, porque somos tudo pobre, é tudo família, ninguém tem mais do que ninguém, senão volta o tempo dos fazendeiro e o sofrimento continua"[13]. Inclusive a motivação de Fábio na luta pela titulação da área é descrita por ele da seguinte

[12] Informações verbais fornecidas por moradores da comunidade Pução em entrevistas e rodas de conversas durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[13] Informações verbais fornecidas por moradores da comunidade Pução em entrevistas e rodas de conversas durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

forma: “Eu resolvi me meter nessa luta, nessa história de associação, porque eu tava cansado de ver o sofrimento desse povo, sofrimento da minha mãe, dos véio”[14].

Como no caso analisado por Yolanda Gaffrée Ribeiro (2017, p. 23), das comunidades quilombolas da região do Imbé, no Rio de Janeiro, narrativas como as apresentadas acima contribuem para “a construção de laços de pertencimento a um espaço social definido”. Para a autora, “assim, é possível considerar a importância da relação entre a dimensão moral dos direitos e a expressão dos sentimentos”. As narrativas mostram que o sofrimento social, como observa Santos (2007, p. 16), é “uma construção coletiva que, por um lado, se exprime na constituição de atores, na construção de uma memória e de uma narrativa sobre um acontecimento”, que no caso de Pução se refere à memória dos processos de expropriação por que passou a comunidade, “e que, por outro lado, produz efeitos sobre os interesses e as práticas políticas”.

Tanto no caso do Imbé (RIBEIRO, 2017) como no dos atingidos pela barragem de Tucuruí (SANTOS, 2007), tal como ocorre em Pução, o sofrimento é caracterizado nas narrativas como uma etapa de um “drama social” (TURNER, 1996) vivido pelos moradores. Isso justifica o engajamento coletivo em uma luta política que vislumbra ultrapassar as dificuldades vividas. Em Pução isso corrobora o autorreconhecimento da identidade quilombola, vislumbrando um futuro na medida em que traz à tona um passado de subjugação a variados processos de expropriação que se instauram com esse grupo nas várias gerações no território da comunidade.

O tambor de crioula e o culto às almas

O vínculo constituído a partir das experiências sofridas, superadas, compartilhadas é demarcador identitário e se manifesta nos mais variados campos da vida vivida. Isso porque as condições de produção do sofrimento social têm incidência sobre campos muitas vezes entendidos como distintos, como a política, a saúde, a economia e a religião (KLEINMAN *et al.*, 1997, p. ix). Desta forma, é possível observar esse tema permeando e se desdobrando no cotidiano da comunidade de diferentes maneiras, de forma a se corporificar nos sujeitos (VÌCTORA, 2011), marcando suas experiências pessoais.

As memórias das situações de sofrimento perduram no tempo, e aqueles que as protagonizaram são constantemente lembrados. Suas histórias são repassadas de geração para geração transmitindo também o próprio sofrimento e a solidariedade na superação da aflição, resultando na criação de laços, inclusive para além dos vivos. Os antepassados mortos estão muito presentes na vida em comunidade, e a relação que estabelecem com os vivos impulsiona uma série de práticas culturais que envolvem o engajamento de toda a comunidade pelo fim da agonia, seja de alguém vivo, seja de alguém já falecido, como é possível perceber no culto às almas e no tambor de crioula, expressões culturais muito presentes em Pução.

O tambor de crioula é uma das mais importantes manifestações culturais do Maranhão, presente por todo o estado. Em Pução, ele também se apresenta como importante expressão da etnicidade da comunidade. Em 2007 ganhou o título de Patrimônio Cultural Brasileiro concedido

[14] Informação verbal fornecida por morador da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). De acordo com dossiê desenvolvido por essa instituição, o tambor de crioula do Maranhão:

> Resumidamente, trata-se de uma forma de expressão de matriz afro-brasileira que envolve dança circular, canto e percussão de tambores. [...] Enquanto os tocadores fazem soar a parelha composta por um tambor grande ou rufador, um meião ou socador e um crivador ou pererenga, os cantadores puxam toadas que são acompanhadas em coro. Conduzidas pelo ritmo incessante dos tambores e o influxo das toadas evocadas, as coreiras dão passos miúdos e rodopiam (IPHAN, 2016, p. 13).

Como observa o antropólogo Sérgio Ferretti (2004, p. 145), o tambor de crioula "é ao mesmo tempo um ritual de divertimento e de pagamento de promessas". Chamado também de brincadeira, ele está muito atrelado à figura de São Benedito, é associado ao campo religioso, mas não somente. De acordo com o Dossiê feito pelo Iphan (2016, p. 29), "o tambor de crioula no Maranhão é uma forma de expressão que celebra a dádiva em múltiplos planos da vida social, material e simbólica". O tambor de crioula pode ser feito em várias ocasiões e lugares, mas especialmente em louvor a santos católicos e pagamento de promessas. Na comunidade de Pução o pagamento de promessas envolve principalmente almas milagrosas de mortos locais.

Figura 1. Pés de Maria Bezerra dançando tambor de crioula.



Foto: Lanna Peixoto, dez. 2017.

O culto às almas milagrosas é verificado nos três povoados que compõem a comunidade de Pução e em povoados vizinhos. Nesse culto há a devoção às almas de pessoas enterradas nos cemitérios locais e também àqueles mortos em locais específicos, onde não necessariamente são enterrados, como aqueles falecidos em acidentes de trânsito, cuja morte é simbolizada com pequenas cruzes às margens da estrada. São feitas promessas a essas almas e em troca da graça alcançada são oferecidas festas com ladainha e tambor de crioula. As festas podem ocorrer no próprio cemitério, no local onde se encontra a cruz simbolizando o morto, ou podem apenas começar nesses espaços e depois seguir em procissão a outro local. No relato a seguir, Maria das Graças conta sobre uma de suas promessas:

> Teve um rapaz que morreu aqui na estrada. O nome dele era Ezequiel: "Ô Ezequiel, pra minha filha não morrer eu vou fazer uma promessa". Graças a Deus, hoje ela é mãe de dois filhos. Nesse tempo eu morava no Penteado. Eu mandei fazer um andorzinho pra São Benedito, viemos numa procissão, lá onde ele morreu nós fizemos três eitada, daqui nós saiu batendo o tamborzão de noite até lá onde eu morava, lá foi tambor até amanhecer, mas deu foi muita gente.[15]

No caso dessa senhora, a promessa foi cumprida no local do culto à alma de Ezequiel, às margens da estrada ele morreu, e depois seguiu para a casa da promesseira. Quando questionada

[15] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

do porquê de levarem também São Benedito ao culto, ela justifica: “Porque São Benedito é que é o santo do tambor, os tambores são de São Benedito”. Segundo Miúda, "o tambor é forte, porque é de São Benedito, a gente pede, ô, meu senhor São Benedito, se o senhor me ajudar, eu faço um tambor pro senhor”[16]. O culto a São Benedito também é um forte traço religioso em todo o Maranhão e no Pará. Em muitos casos também são realizadas ladainhas acompanhadas de instrumentos percussivos em louvor ao santo antes do tambor de crioula. As ladainhas são rezadas em latim, em sua maioria por mulheres.

Figura 2. Couro do tambor esquentando em torno da fogueira



Foto: Lanna Peixoto, dez. 2017.

Para a realização da festa são chamados tocadores de tambor e cantadores de outras comunidades, conhecidos regionalmente, são chamadas também mulheres conhecidas pela dança. Os promesseiros oferecem aos participantes cachaça e comida, muitas vezes preparadas com a ajuda de pessoas que se disponibilizam a ajudar. Essas festas evidenciam uma rede de solidariedade e organização em torno do cumprimento das promessas que mobiliza várias localidades dos municípios de Presidente Vargas e Vargem Grande.

As três “eitadas” a que se refere Maria das Graças em seu relato são as entradas da festa, são como um pedido de bênçãos para o início dos trabalhos. Em um tambor de crioula feito em celebração à nossa chegada à comunidade, as três eitadas começaram na frente da casa em que moram Luiza e Valdemar, o casal mais velho da comunidade, depois teve continuidade em outro local, próximo aonde ficávamos hospedados. Sobre as três eitadas, explica Raimunda Nonata, de 49 anos:

> Eles vão pro cemitério, aí leva os tambor e os cantador, eles canta e os tambozeiro bate, aí canta uma música, parou, aí tornou a cantar outra, parou, aí canta de novo, cantando e batendo, aí para, aí chama três eitada, que canta três música batendo pra começar o tambor de crioula.[17]

Uma outra motivação para realização do tambor de crioula, além do pagamento de promessas que o próprio realizador faz há um santo ou uma alma, é o pagamento de promessas feitas por pessoas já falecidas, que não conseguiram cumprir em vida. Nesse caso, é normal que a alma volte para pedir a alguém da comunidade que pague a promessa em seu lugar. Quando isso acontece, é comum que o morto ameace a pessoa viva de alguma forma, caso ela não atenda seu pedido. Enquanto a promessa do morto não for cumprida, sua alma está condenada a vagar perdida pela terra, em sofrimento. Como exemplo, relatou Domingas Bezerra:

[16] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[17] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

> Ele pediu pra uma moça que mora bem ali, ele tava agoniando ela, dizendo que se não fizesse o tambor, ele levava a menina, a filha dele. Nós fizemos tudo que ele pediu, começou aqui (Cemitério da Cigana) e depois foi pra casa dela. A neném não chegou a ficar nem doente porque nós fizemos tudinho que ele pediu. Ele fez uma promessa e não pagou, por isso que nós têm que pagar a promessa é em vida, se não depois fica pedindo pros outros.[18]

Figura 3. Tambor de crioula na comunidade de Pução, MA.



Foto: Lanna Peixoto, dez. 2017.

No artigo "Festa da alma milagrosa, simbolismo de um ritual de aflição", Sérgio Ferretti (2004) analisa uma festa dedicada a uma alma milagrosa na cidade de Rosário, MA. O antropólogo caracteriza o culto às almas em Rosário como um "ritual de aflição". Esse termo foi cunhado por Vitor Turner (1972) para caracterização dos rituais Ndembu na África. Entre os Ndembu, esses rituais eram realizados para pessoas em sofrimento, acometidas por doenças ou pela perseguição de espíritos ancestrais. "Um ritual de aflição visa apaziguar um espírito ancestral que pode atormentar os membros de uma comunidade" (TURNER, 1972 apud FERRETTI, 2004, p. 146).

Na relação com as almas na comunidade de Pução é comum que a cura de doenças seja motivação para as promessas, e assim a aflição dos enfermos tenha fim. A aflição também acomete os atormentados vivos procurados pelos mortos que vagam pelo mundo dos vivos sem salvação. Esses aspectos demonstram o quanto o sofrimento está atrelado à noção de perturbação e doença, apontando para o sentido sociocultural de sua produção. A realização do tambor de crioula é essencial para o fim dos males que acometem vivos e mortos, ligando-os por meio do ritual em uma rede de solidariedade que produz uma unidade moral em torno da aflição de cada um enquanto preocupação de todos (TURNER, 1972). O que indica valores em comum em uma complexa estrutura cultural, os quais funcionam como articuladores e organizadores sociais. De acordo com Ferretti (2004, p. 146):

> Turner (1972, p. 12) diz que os rituais armazenam ou estocam informações sobre a sociedade em que são realizados e que "o ritual é uma reafirmação periódica dos termos nos quais os homens de uma cultura devem se comportar uns em relações aos outros para que haja um mínimo de coerência na vida social", que o ritual religioso "transcreve de forma simbólica certos valores chaves e certas orientações culturais", e que assim, "preservam modelos de conduta coletiva".

O tambor de crioula realizado em culto às almas milagrosas se caracteriza, então, como um ritual que representa a relação cotidiana da comunidade com os espíritos ancestrais que reforçam o sentimento de pertença e ancestralidade ao território que convergem na superação do sofrimen-

[18] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

to em comum. De acordo com as narrativas dos moradores, além das almas milagrosas, existem por todos os lugares, e podem aparecer a qualquer momento, almas esquecidas de pessoas que morreram naquele lugar em tempos remotos que não conseguiram cumprir suas promessas ou não receberam orações suficientes para a salvação de sua alma. Nos dois casos são espíritos de pessoas que já habitaram aquele local e estão ligados aos vivos tanto pelos valores quanto pelo pertencimento com a própria terra que habitam, mesmo que em níveis distintos de existência.

Figura 4. Fábio no túmulo de Jorge Miano.



Foto: Rafael Diaz, nov. 2018.

Figura 5. Túmulo de Jorge Miano (1954).



Foto: Rafael Diaz, nov. 2018.

Nas Figuras 4 e 5, Fábio Uchôa mostra um túmulo construído por ele em homenagem a Jorge Miano, senhor que se enforcou nesse lugar em 1954, em um pé da planta "carro-braba". Jorge cometeu suicídio por uma dor de estômago insuportável que vinha sentindo. O corpo de Jorge não foi enterrado nesse local, e sim no cemitério da comunidade. Fábio prometeu que faria o túmulo e um tambor de crioula em sua homenagem se alcançasse uma graça de que estava necessitado. Fábio também mantém limpa a sepultura, a qual visita com frequência. Outra alma importante é de um senhor chamado Pedro Bobó, também enterrado no cemitério da comunidade, conhecido por seus inúmeros milagres.

Mariza Peirano (1993), no texto "Árvores Ndembu", lembra que Turner, na tradução do termo nativo mukishi, utilizou a palavra em inglês shade, que seria algo como sombra em português, em detrimento do espírito ancestral. Essa escolha foi justificada pelo autor por acreditar que a segunda expressão "sugeria uma entidade remota e distante e, para os Ndembu, esses espíritos inquietos desempenhavam um papel importante na vida das pessoas que eles afligiam" (Ibid., p. 52). Tal proximidade também ocorre em Pução, apesar de serem de fato espíritos ancestrais de mortos locais. Um exemplo disso é que os espíritos são encontrados com frequência em caminhadas pela mata, nas margens do rio e mesmo nos povoados em horas de pouco trânsito de vivos.

O culto às almas milagrosas pode ser encontrado em várias cidades do Brasil e da América Latina, onde se destacam, de acordo com Ferretti (2004, p. 145), elementos como: o contato com o mundo sobrenatural, a devoção às almas e aos santos, os contatos com espíritos dos mortos, a realização de procissões, romarias e festas de pagamento de promessas, numa convergência de vários tipos de crenças.

Rosário está localizada no estado do Maranhão, às margens do rio Itapecuru. Isso indica o caráter regional da devoção e sua abrangência para além da comunidade, um traço em comum

entre comunidades de influência negra e rural no Maranhão. Tal qual apresenta-se na comunidade de Pução, em Rosário a festa acontecia em uma localidade com características rurais, em que há forte rede de solidariedade e cooperação a partir de laços de parentesco, compadrio e vizinhança que tornam possível a realização da festa. Envolvia muitos elementos do catolicismo, mas era inegável o sincretismo com valores e práticas indígenas e negras. Nessa festa o tambor de crioula também era o ponto central (FERRETTI, 2004, p. 145).

Portanto, quando acontecem os rituais às almas com o tambor de crioula, são reafirmados os vínculos entre os quilombolas e uma ancestralidade, com história de vida na terra em que habitam e onde estão sepultados seus mortos. Com tradições que se entrecruzaram no decorrer do processo de colonização do País, tornando difusas suas fronteiras, subvertendo as imposições culturais impostas às camadas historicamente subalternizadas. Assim, há o fortalecimento de uma identidade pautada pela identificação e duração das histórias de sofrimento e superação de seus mortos, bem como a solidariedade e ajuda mútua pela superação dos problemas dos que vivem e dos que morreram.

Considerações Finais

No processo de elaboração do Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola de Pução, tínhamos como objetivo apresentar a trajetória dessa comunidade, partindo do processo histórico da formação do território, assim como a sua permanência e maneiras de resistir sob a dinâmica da superexploração da força de trabalho e sucessivas tentativas de expropriação de suas terras. Durante essa investigação nos chamou a atenção a ênfase dada pelos moradores às histórias de sofrimento e os laços constituídos nessas situações e no engajamento por sua superação. A própria comunidade indicava o sofrimento em comum vivido pelas condições de violência social por que passaram como um dos sentidos da vida em comunidade, motivação do autorreconhecimento e luta pela titulação quilombola.

Assim identificamos os símbolos da identidade do grupo e seus critérios de pertencimento, bem como seus desdobramentos nas relações ecológicas, econômicas e sociais estabelecidas entre si e com a sociedade envolvente, definidores de fronteiras sociais. Percebemos como é necessária a atenção cuidadosa aos desdobramentos desses marcadores na vida social e sua corporificação nos sujeitos que constituem a comunidade. Cada um desses sujeitos incorpora esse marcador de sofrimento, bem como a solidariedade com o outro que sofre, tecendo vínculos fundamentais à vida nessa coletividade.

A partir da pesquisa etnográfica foi possível identificar que, para além do parentesco, traço identitário muito recorrente entre comunidades quilombolas, o sofrimento social causado pelos processos de expropriação historicamente vividos também é um marcador social, definidor de identidades. Esse marcador não se demonstrava somente a partir das narrativas sobre esses processos. Para compreendê-lo em sua complexidade foi necessário traçar paralelos entre o contexto histórico-social em que se deu o processo de territorialização da comunidade, com as formas nas quais se manifesta esse sofrimento corporificado nos sujeitos, na dimensão pessoal e cotidiana.

Vivos e mortos compartilham suas dores e se amparam na superação das dificuldades, na produção da resistência política e também na produção das manifestações culturais. No tambor de

crioula e culto às almas, a comunidade fortalece os vínculos e implode as categorias de compreensão social, bem como as dimensões da vida e da morte. Assim, reafirmam a origem em comum ao grupo e apontam direitos e deveres de seus membros com relação ao território e entre seus herdeiros.

Desta forma, o sofrimento social se apresenta um campo de análise importante a ser aprofundado pela antropologia no contexto de comunidades quilombolas, bem como sua relação com outros campos, como a produção cultural, a religião, a doença e a cura, entre outros. Demonstrando a necessidade de investigação sobre as consequências dos processos de expropriação nas experiências dos sujeitos, em seus corpos e espíritos. Assim como esses sujeitos respondem a tais processos de forma coletiva, bem como intersubjetiva. Processos estes que marcaram de forma drástica a comunidade a ponto de estabelecerem o sofrimento como elemento motivador das lutas pela titulação e da união em torno desse objetivo, bem como definidor das relações desse grupo com grupos externos.

Referências

ANDRADE, M. de P. Racismo, etnocídio e limpeza étnica – ação oficial junto a quilombolas no Brasil. **Fronteiras**, São Leopoldo, v. 11, n. 19, p. 143-164, 2009.

BARTH, F. (comp.). **Los grupos etnicos y sus fronteras**: la organización social de las diferencias culturales. Cidade do México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BOLTANSKI, L. **La souffrance à distance**. Morale humanitaire, médias et politique. Paris: Anne-Marie Métailié, 1993.

BRASIL. **Instrução Normativa do INCRA nº 57**. [Brasília, DF], 2009. Disponível em: https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/IN572009.pdf. Acesso em: 2 mar. 2022.

CARNEIRO, M. S. Da reforma agrária dos partidários à reforma agrária coletiva: luta pela terra e declínio de relações de patronagem no Maranhão recente. **Caderno Pós Ciências Sociais UFMA**, São Luís, v. 1, n. 2, p. 93-118, 2005.

CUNHA, R. C. Ocupação e o desenvolvimento das duas formações socioespaciais do Maranhão. **CaderNAU**, Rio Grande, v. 8, n. 1, p. 133-152, 2015.

FERRETTI, S. Festa da alma milagrosa, simbolismo de um ritual de aflição. **Ciencias Sociales y Religión = Ciências Sociais e Religião**, [s. l.], v. 6, n. 6, p. 135-151, 2004.

GLUCKMAN, M. Preface. *In*: TURNER, V. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). **Tambor de crioula do Maranhão**. Brasília, DF: IPHAN, 2016.

KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK, M. **Social suffering**. Berkeley: University of California Press, 1997.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PEIRANO, M. As árvores Ndembu, uma re-análise. *In*: ANUÁRIO Antropológico (1990). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 9-64.

RIBEIRO, Y. G. **Agentes políticos, especialistas e territórios de direitos**: os "remanescentes de quilombo" no Rio de Janeiro e os "descendentes de imigrantes" em Paris. 2017. 174 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

SANTOS, S. M. **Lamento e dor**: uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção da barragem. 2007. 278 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2007.

TURNER, V. **Les tambours d'affliction**: analyse des rituels chez les Ndembu de Zambia. Paris: NRF, 1972.

TURNER, V. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996.

VÍCTORA, C. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. **RECIIS: Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, p. 3-13, 2011.