



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Longa Romero, Fanny

“Fazer artesanato para fazer a roça”: práticas sociotécnicas na Comunidade Quilombola da Serra das Viúvas

Ciências Sociais Unisinos, vol. 50, núm. 3, septiembre-diciembre, 2014, pp. 281-292

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93835316011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



"Fazer artesanato para fazer a roça": práticas sociotécnicas na Comunidade Quilombola da Serra das Viúvas¹

"Making crafts to make the land": Socio-technical dynamics in the Quilombola community of the Serra das Viúvas

Fanny Longa Romero²
fanny.longa@gmail.com

Resumo

O artigo aborda dinâmicas relacionadas a práticas sociotécnicas realizadas no contexto de uma comunidade autodeclarada remanescente de quilombo, da região da Serra das Viúvas, sertão alagoano. Tais práticas são abordadas a partir da inter-relação de diversas habilidades, técnicas, histórias e ações simbólicas de seres (humanos e não humanos) potencializadas por meio do "engajamento" da experiência prática e construídas na interação social. A análise dialoga com as proposições de Tim Ingold, em diversos contextos teóricos, e enfatiza a relação dos conceitos natureza-cultura como indissociável de um campo de interações que dizem respeito a formas específicas de ser, fazer e habitar o mundo. A ênfase da pesquisa etnográfica contextualiza as narrativas das mulheres que fundaram a Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas (AMAQUI), na década de 1990. O estudo revela que a experiência dos saberes-fazeres dos grupos domésticos no seio da comunidade se configura por meio de práticas cotidianas que apontam a conhecimentos locais do ecossistema, mas que são permeadas por uma lógica própria de pertencimentos e reciprocidades que produzem sentidos sobre o território, numa situação histórica determinada.

Palavras-chave: natureza, cultura, práticas sociotécnicas.

Abstract

This article discusses the socio-technical dynamics related to practices carried out in the context of a self-declared Quilombola Community in the Serra das Viúvas, backlands of Alagoas. Such practices are addressed from the inter-relationship of various skills, techniques, stories and symbolic actions of (human and nonhuman) beings that are potentiated through the "engagement" of practical experience and constructed in social interaction. The analysis dialogues with propositions by Tim Ingold, in various theoretical contexts, and emphasizes the relationship of the concepts of nature and culture as inseparable from a field of interactions that relate to specific ways of being, doing and inhabiting the world. The emphasis of ethnographic research contextualizes the narratives of the women who founded the Association of Quilombola Women Artisans (AMAQUI), in the 1990s. The study reveals that the experience of knowing-doing of domestic groups within the community takes shape through everyday practices that point to a knowledge of the local ecosystem, but are permeated by a particular logic of belonging and reciprocity that produces meanings about the territory, in a given historical situation.

Keywords: nature, culture, socio-technical practices.

¹ Este artigo foi apresentado originalmente como apresentação oral no GT de Antropologia da Técnica, da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Natal, em 2014. A partir das contribuições suscitadas na discussão, foi objeto de revisão pela autora.

² Universidade do Oeste do Paraná. Rua da Faculdade, 645, 85903-000, Toledo, PR, Brasil.

Introdução

Neste artigo abordo aspectos relacionados às práticas sociotécnicas realizadas no contexto de uma comunidade autodeclarada remanescente de quilombo, da região da Serra das Viúvas, sertão alagoano.³ Por práticas sociotécnicas entendo a inter-relação de diversas habilidades, técnicas, histórias e ações simbólicas de seres (humanos e não humanos) potencializadas por meio do "engajamento" da experiência prática construída na interação social (Ingold, 2000). No contexto desta análise, a ênfase dessas práticas recai nos saberes-fazer de mulheres que se autodefinem como quilombolas e que, na década de 1990, fundaram a Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas (AMAQUI) para a produção de objetos artesanais, baseados nas fibras de cipó-titica (*Heteropsis spp.*), cipó-imbé (*Philodendron imbe Schott*), palha de ouricuri (*Syagrus coronata*), fibra de bananeira (*Musaceae*) e palha de milho branco e roxo (*Zea mays L.*).

No dia a dia da comunidade local, essas mulheres ficam encarregadas do cultivo da roça, do cuidado dos filhos, da prática de artesanato, da criação de animais, do extrativismo de recursos naturais, entre outras atividades, enquanto os homens ficam por conta do trabalho sazonal de cana-de-açúcar. Nesse contexto, as relações familiares são configuradas em termos de solidariedade e do trabalho comunitário, mas também de uma lógica de mercado, cada vez mais presente. No entanto, é a relação construída com as "coisas", em termos de espécies vegetais nativas da região, peças de artesanato e simbologias identitárias (pilão, histórias orais, território), o que procuro compreender no marco de uma pesquisa etnográfica inicial que possibilitou explorar as maneiras como essa realidade localizada se engaja no "movimento" da vida. A noção de "coisas" é entendida aqui nos termos de Ingold (2012a, p. 29), que a define como "parlamento de fios", ou seja, o lugar do movimento e da inter-relação de elementos que não se fixam num ponto.⁴ Nesse sentido, pensar os indivíduos como "seres habitando um mundo social que lhes é próprio, situado acima do mundo da natureza que contém as vidas de todos os outros seres vivos", como, por exemplo, as

plantas e os animais, é uma proposição totalmente inadequada (Ingold, 2006, p. 31).

Minha análise se aproxima e distancia, ao mesmo tempo, das abordagens analíticas desenvolvidas pelo autor, mas enfatizo nas suas proposições o que, a meu ver, tem contribuído, de forma especial, no campo da antropologia, isto é, a ideia de que "as coisas vazam" (Ingold, 2012a, p. 29).⁵ Em outras palavras, a perspectiva de que seres humanos e não humanos estabelecem interações continuamente no plano da relação natureza-cultura. Seguindo essa compreensão, enfatizo na minha análise que as técnicas no âmbito da AMAQUI são indissociáveis das relações sociais e das experiências vividas do grupo e fazem parte de um campo de interações que congregam diversos seres e dinâmicas.

Na minha interlocução com a AMAQUI, as mulheres me permitiram observar ativamente a experiência do "saber-fazer" artesanal na casa de farinha, um dos espaços onde se reúnem para confeccionar os objetos, especialmente, cestos, balaies, caixas porta-treco, guirlandas, vassouras, chapéus, bolsas, flores, esteiras, entre outros, a partir do manejo de diferentes fibras vegetais. Nesse contexto, fui convidada, literalmente, a "observar uma coisa", percebendo-me como interlocutora que, juntamente com "organismos" diversos, não fomos "trancado(s) do lado de fora" (Ingold, 2012a, p. 29). De fato, exercitei, em ato, a percepção de como "as coisas vazam", enquanto as mulheres cortavam e separavam fibras de cipó ou misturavam as palhas de ouricuri, branca e verde, para fazer as vassouras. Entre robustas raízes de mandioca, sementes de açafrão, crianças correndo em volta e palhas secas de milho, é possível dizer que, seja no interior da casa de farinha, ou no terreiro onde são dispostas as palhas vegetais para secar, as "coisas" estão "sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas" (Ingold, 2012a, p. 29).

Este artigo está organizado em quatro seções. Na primeira, situo a discussão teórica a partir de algumas contribuições desenvolvidas por Ingold com o intuito de mostrar de que modo o "artesanato quilombola"⁶ é potencializado pelo grupo social em termos de uma relação entre "o ser e o saber" (Ingold, 2012b,

³ No ano 2009, a Comunidade de Serra das Viúvas recebeu a Certidão de Autodefinição como Remanescentes de Quilombo, mediante publicação no *Diário Oficial da União*, de 26 de novembro de 2007, emitida pela Fundação Cultural Palmares.

⁴ Em outro contexto teórico, Ingold (2007, p. 5) se distancia da abordagem do modelo de redes. Para ele, os elementos não podem ser objetivados numa relação externa ao indivíduo, mas como movimentos fluidos que não se correspondem com fixação e rigidez de conexão de pontos ligados entre si. Para ele, estudar as pessoas e as coisas consiste em entender de que "linhas elas são feitas".

⁵ Neste trabalho me distancio das proposições de Ingold (2012a, p. 34-35) sobre a noção de "agência". Argumento que as práticas cotidianas dos coletivos quilombolas enquanto escopo de análise suscitam modos diferenciados de explicação tomando em conta a relevância dos sentidos que constroem sobre sua territorialidade e os pleitos políticos por reconhecimento étnico e territorial. No âmbito sociotécnico, eles acionam referências sociocosmológicas cujo potencial de ação tem efeitos políticos.

⁶ É assim que as mulheres da AMAQUI se referem ao fazer artesanal. Tal referência adquire relevância no marco dos processos de reivindicação de direitos do "projeto Quilombola", que atende a um campo diversificado de demandas por direitos e embates políticos (Leite, 2008, p. 975). Essa autora constrói uma análise que procura desnaturalizar tal noção mostrando que o termo quilombo condensa uma diversidade de noções de direito que vão além do direito à terra e que perpassam o questionamento de "certas formas de ser e viver, certos usos dos recursos naturais, seus usufrutos, o parentesco, a herança, as representações políticas", entre outras. Nessa compreensão, para entender a noção de quilombo como pauta de transformações que afetam esses grupos sociais, faz-se necessário, conforme Leite, abordar de forma crítica a lógica desses direitos, entre eles, "os saberes supostos sobre a história", tal como ela refere.

p. 29). A ideia é entender de que modo práticas sociotécnicas fluem para uma questão de "reconhecimento".⁷ Na seguinte, apresento os sujeitos desta pesquisa e o contexto social em que a AMAQUI foi criada. Na terceira seção, busco enfatizar algumas narrativas das mulheres da comunidade que referenciam uma situação histórica no âmbito do passado escravocrata. Meu interesse é mostrar a importância da construção de agência nos processos vitais das coisas enfatizando a construção de sentidos sobre o território e a memória oral. A quarta seção me permite trazer à tona as práticas sociotécnicas da AMAQUI, no contexto da rede de parentesco de mãe Bela, matriarca da comunidade. Por fim, contextualizo algumas abordagens gerais sobre a relação natureza-cultura nas considerações gerais.

Falar sobre as "coisas"

Em outubro de 2013, no marco do projeto Laboratório de Políticas Culturais e Ambientais no Brasil: gestão e inovação (LAPCAB)⁸, realizei uma pesquisa etnográfica na comunidade quilombola da Serra das Viúvas. Meu interesse inicial consistia em construir uma interlocução com os membros da AMAQUI com o intuito de problematizar as práticas sociotécnicas relacionadas à confecção de artesanato numa realidade que privilegia formas de sociabilidade e de produção econômica diferenciadas do sistema capitalista globalizado.⁹ A ideia era conhecer as peças artesanais produzidas em termos de "artefatos" susceptíveis de serem etnografados (Fabian, 2004). Tal objetivo, mediado por observação participante, procurou compreender os processos de interface entre cultura e ambiente que, no âmbito da comunidade local, são relevantes para a manutenção das práticas cotidianas e de uma relativa autonomia de produção e subsistência que tem efeitos políticos difusos.¹⁰

Enquanto faziam as peças artesanais, minhas primeiras indagações com as mulheres foram: como você chama isso? Como aprendeu a fazê-lo? Apesar de que o formato dessas perguntas iniciais parece se encaixar numa abordagem "hilemórfica", daquilo que para Ingold (2012a, p. 26) consiste na premissa

aristotélica das conexões entre a "forma (*morphé*)" e a "matéria (*hyle*)" e que, segundo o autor, tem caracterizado o pensamento ocidental, o que me instigava era entender como nessa realidade localizada as "coisas" se abriam "para o ser de outro" (Ingold, 2012b, p. 21), no plano da relação.

Nesse sentido, Ingold (2011, p. 20-24) propôs uma virada epistemológica sobre a noção de "materialidade". Ele tensiona as abordagens da arqueologia e da antropologia, disciplinas enraizadas no modelo hilemórfico e que, segundo o autor, nada têm a dizer sobre como os "materiais" emergem, fluem e se fazem presentes. Para ele, a ênfase nessas disciplinas recai em elaborações abstratas sobre as coisas e suas qualidades, seja como ruínas do passado – e nessa lógica nas conexões históricas de como as pessoas usam os objetos –, ou sobre as relações entre os objetos e "qualidades, incluindo agência, intencionalidade, funcionalidade, sociabilidade, espacialidade, semioses" (Ingold, 2011, p. 20, tradução minha). Conforme o autor, essas abordagens constroem terminologias impenetráveis que, além de impossibilitar o entendimento, não contribuem em nenhum sentido sobre aquilo que pretendem abordar. Ele enfatiza a necessidade de substituir esses pressupostos por "uma ontologia que dê primazia aos processos de formação ao invés do produto final, e aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria" (Ingold, 2012a, p. 26).

Os "materiais" se convertem, assim, em um problema epistemológico no âmbito do que ele chama uma "*Anthropology comes to life*", ou seja, de um movimento de abertura e não de um processo evolutivo lineal que se desencadeia e encerra numa direção determinada (Ingold, 2011). São fundamentais, nessa perspectiva, os processos de vir a ser no mundo (*becoming*) dos organismos, cujos conhecimentos e experiências são desenvolvidos por meio do "engajamento prático" (Ingold, 2000). Nos termos desse autor, a "materialidade" atende a uma coisa estática, morta. É preciso, então, não apenas desorientar a percepção para a "cultura" adjetivada, como é o caso da "cultura material", mas indagar os movimentos dos materiais, ou seja, de que maneira eles se fazem presentes na vida dos organismos (Ingold, 2011, p. 20-22). Ou seja, importa entender de que modo o engajamen-

⁷ As dinâmicas sociotécnicas são significativas neste contexto não apenas porque envolvem atividades produtivas para a manutenção material dos grupos locais, mas porque implicam relações sociais, políticas, sociocosmológicas e de reconhecimento identitário que incidem nos pleitos dos quilombolas na reivindicação de direitos culturais, identitários e territoriais. Nesse sentido, o reconhecimento é atravessado por processos sociais e de relações étnicas com efeitos políticos (O'Dwyer, 2002).

⁸ Desenvolvido no marco do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale dos Sinos (Unisinos), sob a coordenação do professor José Rogério Lopes. A proposta do projeto envolve um amplo leque de questões em que se destacam as interfaces entre ambiente e cultura, os gestores que articulam políticas culturais no Brasil e o engajamento dos atores sociais envolvidos, em contexto.

⁹ Contrariamente às formulações de Lopes e Moura (2012, p. 11), minha análise não constatou nenhum "extrativismo predatório" com referência aos recursos vegetais. Contudo, me aproximo da argumentação de Santos (2002) que desmitifica a visão de entender as organizações locais de produção, associações e cooperativas, relacionadas apenas a uma economia de caráter solidário que enfatiza formas de organização econômica não capitalista. Segundo o autor, ao mesmo tempo em que as associações comunitárias possibilitam uma perspectiva progressista, elas também interagem com uma economia de mercado.

¹⁰ Parto da compreensão de Leff (2012, p. 30) de que o ambiente não pode ser reduzido a um "simples objeto de conhecimento ou um problema técnico", como se fosse um "objeto perdido no processo de diferenciação e especificação das ciências". Tais reducionismos podem também ser pensados com relação ao conceito de cultura, nos termos de Sahlins (1997).

to no mundo se orienta em ações práticas de fazer, perceber e sentir as coisas. Estamos, assim, perante uma abordagem que parece sugerir, conforme observa Velho (2012, p. 228), uma espécie de "teologia materialista" de processos de interação entre organismos humanos e não humanos.

Se bem é certo que meu interesse nas práticas sociotécnicas da comunidade local não estava voltado aos "estados da matéria", porém ao "movimento" dos materiais ou das coisas em processo, não posso deixar de observar que nessa realidade localizada a noção de "movimento" se apresentava como intimamente relacionada à questão da agência das coisas. No contexto aqui abordado, esses aspectos não andam na contramão e, em nenhum sentido, é possível afirmar que haja uma "retirada dos processos vitais" das coisas, tal como enfatiza Ingold (2012a, p. 27). As respostas que recebi das artesãs em relação às perguntas, aparentemente "hilemórficas", mencionadas acima foram as seguintes: "aprendi com minha mãe", "desde pequena eu sei fazer", "aprendi vendo", "isso é de geração em geração". Num contexto em que a memória e a história oral têm uma importância crucial para a reivindicação de direitos coletivos, essas questões apresentam-se como boas para pensar. É possível afirmar que as técnicas usadas na confecção de artesanato estão em uma relação de interdependência com a experiência particular dos sujeitos e das relações sociais.

Assim, tanto a subjetividade da pessoa quanto o contexto de realização da experiência prática são inerentes às habilidades técnicas. Desse modo, sugerimos com Ingold que "[a] técnica coloca o sujeito no centro da atividade" (Ingold, 2006, p. 433). Nessa compreensão, o autor afirma que nada se transmite. O conhecimento, segundo ele, não é uma questão de transmissão de regras ou de representações, pois as pessoas aprendem expondo-se a uma situação (Ingold, 2008). Sendo assim, o conhecimento é produzido pelo engajamento das pessoas no mundo, por meio da prática. "Ensinar algo a alguém", salienta o autor, consiste em "provocar que algo se faça presente para essa pessoa, de modo que ela possa aprendê-lo diretamente, olhando, escutando ou sentindo" (Ingold, 2008, p. 21).

No contexto quilombola em pauta, minhas interlocutoras mostram que "as coisas" e os processos de "engajamento" com as coisas são relevantes fundamentalmente porque permitem reivindicar um espaço cultural e político autônomo da "territorialidade negra".¹¹ Nesse sentido, as "coisas" são potencializadas e acionadas como parte das historicidades de sujeitos que não cabem na parábola das "estátuas pensantes", tal como refere Elias (1994, p. 100), ou seja, aqueles que "veem o mundo e formam concepções dele, mas lhes é negado o movimento" da construção de sentidos dos seus saberes e fazeres. Por outro lado, o "artesanato quilombola" se configura numa atividade-processo complementar à roça, que possibilita a geração de renda, mas que, sobretudo, ressignifica práticas culturais seculares, atualiza memórias, individuais e coletivas.

Tal artesanato é reivindicado como um saber-fazer contínuo e em interface com os processos de visibilidade identitária e interlocução política, no âmbito de negociações com as elites políticas e intelectuais da região. Portanto, as narrativas das mulheres quilombolas da Serra das Viúvas trazem à tona a "experiência" e o desvelamento de formas de "engajamento" (Ingold, 2000) em práticas sociotécnicas, nas quais suas habilidades em inter-relação com o ambiente são relevantes para a autonomia da reprodução social e material dos grupos domésticos.

Quando as mulheres nessa comunidade acionam a noção de "artesanato quilombola", não estão significando um "objeto" ou "matéria" estática, mas uma relação entre "o ser e o saber" (Ingold, 2012b, p. 29), e é justamente nesse sentido que suas narrativas constroem um saber-fazer historicizado que se reconfigura na diversificação e diferenciação de processos sociais, ou seja, o que nos termos de Almeida pode ser considerado como "autoconsciência cultural com critérios ambientais" (Almeida, 2010, p. 8) no marco de reivindicações por reconhecimento identitário e político.

Com efeito, tal como afirma Norbert Elias (1994), faz-se necessário evitar a reificação de um saber que postula a separação entre indivíduo e sociedade, entre o mundo interno, do indivíduo, e o mundo externo, das pessoas e das coisas, que, com frequência, é configurado na dicotomia natureza ou cultura, como se fosse possível optar por uma coisa à custa da outra. Na perspectiva de Ingold (2008), enfoques teóricos no marco da antropologia têm construído interpretações equivocadas sobre a vida e as ações do indivíduo. Para o autor, tais interpretações enfatizam a separação entre uma ordem natural e cultural do mundo, relacionada aos processos da experiência cognitiva, ontogenética e de interação social e ambiental das pessoas. Estamos, segundo o autor, frente a uma síntese analítica que nega a "totalidade" dos seres que "se movem no mundo", por meio do "engajamento" da experiência prática construída na interação social. Desse modo, para Ingold, faz-se necessário "elaborar uma contrassíntese infinitamente mais poderosa que a ortodoxia bio-psico-social dominante" (Ingold, 2008, p. 12).

Esses aspectos repercutem profundamente no modo como são concebidas as práticas, simbologias e ações de diversos coletivos negros, os quais têm reivindicado identidades coletivas no marco de pleitos por autonomia com os estados nacionais. De fato, a marca indelével da ideologia do "desenvolvimento", a partir do "crescimento econômico" e do "progresso", tem interferido nas práticas cotidianas dos grupos locais. Aqui, a noção de tecnologias transcende o aspecto instrumental e se estende às chamadas tecnologias de dominação, que, no caso da "territorialidade negra" (Leite, 2008, p. 973), estão instaladas numa história de longo tempo. As transformações sociais ocasionadas pelo sistema capitalista globalizado são chave para entender a eclosão de análises teóricas e de movimentos sociais relacionados aos modos de vida de diversos setores culturais. Particularmente, as práticas,

¹¹ No entendimento de Leite (2008, p. 967), a "territorialidade negra" se reporta "a uma dimensão simbólica da identidade".

identidades, reivindicações e agendas de grupos quilombolas estão inerentemente vinculadas às lutas pela terra, às apropriações, práticas e demandas em torno dos recursos naturais que garantem a reprodução física e social desses povos e, principalmente, ao sofisticado conhecimento que detêm sobre os ecossistemas que habitam e que tornam possível a construção de territorialidades diversificadas. É o que Leff (2009) definiu como "complexidade ambiental", categoria analítica que permite eclipsar o pensamento dicotômico da relação natureza-cultura, amparado por uma suposta "eficácia" da racionalidade moderna.

Atores sociais e o contexto

Os atores sociais da pesquisa são mulheres agricultoras e artesãs que se organizam socialmente em grupos domésticos e se configuram coletivamente a partir da autoatribuição de identidade étnica quilombola. Trata-se de uma comunidade que vive da roça, atividade de autossustentabilidade baseada na plantação de mandioca, milho, feijão, abóbora e alimentos frutíferos, bem como da criação de animais, da oferta do trabalho sazonal de corte de cana-de-açúcar e da produção de artesanato. A organização social está baseada nas relações de parentesco, mas o núcleo central na comunidade são as mulheres, e, mesmo que os grupos domésticos se organizem em torno do homem com sua mulher e filhos, a vida cotidiana se define pela lógica da família extensa, em torno de uma origem comum, predominando a matrilocalidade. O casamento entre primos cruzados, embora não seja preferencial, existe na comunidade. As novenas são parte das manifestações religiosas e culturais que organizam a vida social, baseada no trabalho comunitário, na autossustentabilidade econômica para a reprodução social e material. Sobre esse contexto é possível afirmar que a prática do artesanato atende a uma história milenar relacionada aos processos sociais de pertencimento identitário e territorial ao lugar. Essa história é operacionalizada pela memória coletiva e a oralidade dos grupos sociais em contexto. A produção artesanal, comandada pelas mulheres, intensificou-se ao longo dos anos com a partida dos homens para os engenhos de cana, ao sul do estado, para ofertar mão de obra barata, resultado das mazelas de uma "dívida histórica", em processo.¹²

Em finais da década de 90, as mulheres da comunidade decidiram organizar-se para desenhar um empreendimento comunitário que sistematizasse a produção e comercialização do

artesanato e, em 16 de novembro de 2010, fundaram a AMAQUI. A iniciativa partiu de Marlene e Belinha, filhas de dona Maria Isabel, chamada por todos de mãe Bela – matriarca da rede parental de Doroteo, irmão do pai de mãe Bela, ao qual Marlene se refere como "um negro esperto" e que foi escravo num dos tantos engenhos gerenciados pelo sistema escravocrata no país. A AMAQUI é composta por 30 pessoas organizadas por redes familiares e de parentesco, em que se destaca a família extensa de mãe Bela.¹³ O artesanato da associação se destaca pelo uso de recursos vegetais próprios da região e por uma configuração identitária que o define em termos de um saber-fazer "artesanato quilombola". Os objetos fazem parte dos usos cotidianos da vida comunitária, mas também da economia de mercado¹⁴, pois são vendidas na localidade de Água Branca, ou para os "atravessadores", isto é, aqueles que compram os produtos na comunidade a preços baixíssimos, para revendê-los, posteriormente. O povoado da Serra das Viúvas localiza-se a quatro quilômetros de Água Branca, na Mesorregião do sertão alagoano. A região se caracteriza por uma topografia de serras em que predomina a vegetação de caatinga e pequenas nascentes de rios (Silva *et al.*, 2003).¹⁵ Para chegar à comunidade, saindo de Maceió, é preciso pegar uma *van* ou um ônibus até a cidade de Delmiro Gouveia. Esta localidade fica a mais de 300 quilômetros da capital do estado e implica um deslocamento de quatro horas e meia. Em Delmiro é necessário pegar um carro até Água Branca, e, conforme a disponibilidade do transporte, a viagem pode durar até uma hora. As maiores dificuldades se apresentam no deslocamento até a Serra das Viúvas, devido ao transporte precário; não há ônibus nem *van*, é preciso ir a pé, o que equivale a uma ou duas horas de caminhada por uma estrada sinuosa de terra e mata. Essa e outras precariedades são consequências da ausência de políticas públicas e serviços básicos numa região constituída por uma situação colonial. Em meados do século XVII, o território de Água Branca fazia parte do regime das sesmarias, sistema jurídico português implantando com a colonização europeia na América, o qual estabelecia a terra em consignação, com obrigatoriedade de cultivá-la num prazo determinado. Calçado em repesálias e baseado na lógica de mão de obra escrava, o sistema de sesmarias objetivava o controle territorial e a construção de um modelo de domínio e gestão populacional e de trabalho, servil e escravo. Água Branca foi também palco de travessias de tropeiros e famosos cangaceiros, como Virgulino

¹² Segundo Leite (2008, p. 968), "[o]s negros, como integrantes de um segmento desvalorizado e desqualificado, ficaram à mercê da sazonalidade das ofertas de trabalho nos setores em expansão na construção civil, como boias-frias, safristas ou posseiros, e, principalmente, na economia informal". Esses aspectos têm configurado um tipo de mobilidade social e espacial que se constrói em termos de uma "cartografia negra", conforme a autora.

¹³ Os membros da AMAQUI atualmente discutem formas de inserção efetiva para a produção e comercialização de artesanato. No tempo da pesquisa de campo, foi possível acompanhar uma reunião do grupo para discutir estratégias de vinculação e reivindicações sociais do empreendimento.

¹⁴ Tal como salienta Almeida (2002, p. 59), "[m]ais que possíveis laços 'tribais', temos nos quilombos instâncias de articulação entre essas unidades de trabalho familiar que configuram uma divisão de trabalho própria", mas que não estão defasados da lógica de mercado.

¹⁵ Segundo dados do IBGE, a população do município para 2010 é de 19.377 habitantes, e estima-se para 2013 uma população de 20.545 habitantes. A área territorial é de 454,625 km² e a densidade demográfica de 42,62 hab./km².

Ferreira da Silva, o Lampião, mas também de negociantes de couro, ricos fazendeiros e senhores de engenho que se instalaram no território para aumentar a fortuna e até receber títulos de nobreza.¹⁶

“Tinha muito dono”, na Serra das Viúvas: do engenho ao “dono do pilão”

A terra é arrendada na comunidade, e, para ter acesso a ela, o grupo doméstico de mãe Bela, 72 anos, paga aos latifundiários “duas diárias por mês”, que correspondem a “dois dias de serviço para ter direito de trabalhar em três tarefas de terra”, conta sua filha mais velha Marlene. Outro sistema de arrendamento, ela explica, consiste em “trabalhá na terra de meia e, no fim, o dono tem direito à metade do que a gente plantou e colheu”. Por isso, explica, “a nossa terra não é suficiente porque a gente planta é pra ter pra alimentação”. A irmã de Marlene, Belinha, “planta feijão na roça, pra longe, e divide a metade com o dono da terra”, ela refere. Mas, nas palavras de mãe Bela, “a Serra das Viúvas é de sacrifício para os moradores”.

Sentada em cima de uma esteira de fibra de bananeira no chão do terreiro, ripando palha de ouricuri, mãe Bela está quase sempre rodeada dos filhos, sobrinhos, netos e bisnetos, que transitam de um lado a outro, entre afazeres domésticos, conversas, carregando cestos de cipós na cabeça, descascando mandioca na casa de farinha próxima ou refazendo uma trança de ouricuri. “Nasci aqui e não tenho vontade de ir pra outro lugar”, ela conta. Sem deixar de puxar pequenos maços de palha verde do talo do ouricuri, nem por um instante, em ato repetitivo – que agilmente junta num maço e em seguida ripa, primeiro em cima e depois embaixo, puxando com força o material e trazendo-o para perto do seu peito enquanto executa o procedimento –, ela disse: “tenho vontade de me acabar no meu lugar mesmo. Gosto muito daqui. Eu não tenho orgulho de sair do meu lugar pra ir morar detrás das ruas”, referindo-se ao que para ela significa morar no quintal da casa dos outros.

Conhecer a história da comunidade por meio das narrativas dessas pessoas é adentrar processos sociais e históricos densos que configuram memórias de escravidão, humilhação e conflito pela terra. Compreende-se também que as memórias dessas experiências vividas descortinam relações de poder e também alguns dilemas que mulheres, a exemplo de mãe Bela, enfrentam perante os processos de reconhecimento identitário (O'Dwyer, 2002).

Mãe Bela narra os conflitos com os “senhores da terra”, nesses termos:

Antigamente meu marido saía daqui pra pagar a renda, porque nós não nos tinha a terra pra trabalhá ela. Aí os senhores que tinha a terra arrendava. Arrendava a gente aqueles pedaços de terra. Aí saía carregava os trabalhador que ia pagá a renda, quatro horas ou três e meia pa ir pagá um dia de renda, uma légua, légua e meia. Aí quando ele, os outros iam montados [os “senhores”] e os que iam pagar a renda iam a pé. Aí eles diziam assim, o patrão “vamos ver quem de vocês corre, que é pra ver quem é o que corre mais”, e ele montado no burrinho dele, né, e os outros a pé com o almoçinho nas costas, com a enxada pa ir pagar esse dia de renda. De quinze em quinze dia tinha isso. E o patrão que ia montado aí dizia: “Vamos dá uma carreirinha que é pra ver”.

Esse relato evidencia planos de hegemonia que oscilam entre relações de dominação, sujeição social e econômica, travadas entre diversas ordens e lógicas culturais. Trata-se também da arena dos sentimentos de injustiça e experiências de desrespeito numa lógica de conflitos sociais (Honnet, 2003). Mesmo sem negar a urgência da reivindicação do direito ao reconhecimento legítimo da terra, mãe Bela observa os impasses e tensões que impõe a lógica jurídica de ordenamento e identificação territorial quilombola. Conforme o que observo através da sua fala, tais lógicas oficiais vão na contramão dos interesses dos membros da comunidade local.

Eles queriam [refere-se aos agentes do INCRA] que fizesse a valha [SIC] tudo por acolá, tudo por longe [assinala com a mão os lotes] assim, a nossa ficar também assim. Um direito só. Como a nossa, nós tinha nossas duas tarefas ou três. Aquele outro não tinha, aquele outro podia ter o mesmo direito da minha, vamos supor. Tinha que ter o mesmo direito e nós não ter direito de reclamar se chegasse outro pa querer um pedacinho da nossa. Já duas tarefa ou três é pouquinho, eles queriam também as que não tinham, queriam também um pedacinho, e aquele que queria podia querer vender. Aí já atrapalhava a gente, e ninguém aceitou por essa razão, porque quem tem muita, para chegar a um que não tem, toma de conta. E aí acharam ruim por essa razão.

Nessa lógica, a repartição das terras não apenas estabelecer direitos desiguais aos moradores da Serra das Viúvas, mas também reduziria a autonomia sobre a “pouquinho” terra que possuem, afetando os mecanismos de reprodução social e material dos grupos domésticos. Conforme isso, para mãe Bela seria necessário acionar outras possibilidades de organização territorial em que o marco dos “direitos” pelo reconhecimento territorial não se convertesse em um “bolo só”, como ela refere, mas incentivasse a necessidade de “incorporar o ponto de vista dos grupos sociais que orientam suas ações pela vigência do direito atribuído na Constituição Federal” (O'Dwyer, 2011, p. 18). Nos termos de mãe Bela:

¹⁶ Esse foi o caso do latifundiário Joaquim Antônio de Siqueira Torres, que conquistou o título de Barão de Água Branca, concedido pelo Imperador D. Pedro II, além de ser condecorado com o título de Comendador da Ordem de São Gregório Magno pelo papa Leão XIII (Gomes e Barros, 2005). A Casa do Barão, como é conhecida na região, ainda faz parte da arquitetura de Água Branca como símbolo de um regime social escravocrata.

Se fosse uma razão assim de dizer: "Bom, esses daqui não têm, vai ter um direito de. Ele vai pegar um pedacinho e vai ter um direito de quem foi pegar. Pagar aquele que vai pegar", mas não. Ia ser, vamos supor, se eu tenho a minha, aquele não tem, ia ser um bolo só. Agora, só era pra trabalhar no meio desses terrenos. Não era pra ter o direito de fazer mais outro negócio.

Essas conflitividades que têm como viés a necessidade de impor a negação absoluta do "outro", a partir da ausência de "reconhecimento" da sua condição de existência (Todorov, 1996), fazem parte de um processo histórico de longa data que reverbera nas historicidades de sujeitos, como o marido de mãe Bela e de tantos outros que iam "pagar a renda" e "que iam a pé", como ela narra – além de serem forçados a encenar uma experiência humilhante e desumana, embaixo do sol escaldante da Caatinga, daqueles tempos. Entretanto, essas historicidades se reatualizam à luz de novas tensões e conflitos na porosa arena dos direitos de reconhecimento identitário quilombola.

As dificuldades eram muitas, tal como narra dona Valdice, chamada de Galega na comunidade, provavelmente por ser branca e de cabelos claros. Quando se lembra "daquele tempo", ela exclama: "Ave Maria! antigamente a região aqui era muito aperreada". Natural de Sergipe, ela chegou à comunidade ainda criança. Seu relato atenta para uma construção identitária que não se organiza em termos de "uma história de traços particulares da cultura" (Barth, 1998, p. 191), ou seja, a partir do discurso primordialista de identidades refratárias e essencializadas. Ao contrário, os limites fronteiriços entre uns e outros atendem a aspectos que se configuram em termos de organização social, como afirma esse autor. Desse modo, a distância entre um mundo e outro é narrada por dona Galega em termos de processos de interação social nas experiências entre os "donos do engenho" e "os que conseguiram ter um pilão", como foi o caso do seu avô e também do avô de mãe Bela.

Sentada numa cadeira no quintal da casa, ela delimita, com os movimentos das mãos, os locais de assentamento das famílias. Olha ao redor do terreiro e diz: "Aqui era um, aqui embaixo era outro irmão, as famílias era tudo aqui. As casas das famílias aqui, nós aqui". Também revive com emoção os laços de solidariedade dos grupos familiares: "Ave Maria! era uma união muito grande. Tinha duas [famílias] lá no Podaio", um assentamento próximo da comunidade da Serra. Quando dona Galega fala dos etnônimos dos lugares, sugere que, de fato, os limites territoriais dos assentamentos foram impostos pelos agentes oficiais do ordenamento territorial, sem levar em conta a historicidade dos moradores da região. Uma imposição que revela, tal como aponta Krotz (2008, p. 17), que "segue sendo possível desconhecer os outros como outros" e, em decorrência, "negar de antemão a possibilidade do diálogo intercultural", pela imposição de lógicas de dominação colonial e neocolonial.

Viúva? Que viúva não tem esse mundo? Agora só tinha duas viúvas e é coisa pouca. Mas batizaram esse lugar aqui por Serra das Viúvas. É como licuri. Olha licuri lá? [assinala com a mão um ponto da região] Qual é o licuri que tem acolá? E é licuri

também. Todo lugar batizam logo por um nome. Aí, o podaio. Podaio. Tinha um pezão de podaio mesmo, mas diz o povo que já acabou, já bagunçou-se tudo.

Em outras palavras, os moradores desses povoados foram expostos à violência simbólica de aceitar a imposição de uma única história quando as elites políticas e os planejadores do "desenvolvimento" decidiram nomear indiscriminadamente seus territórios de referência simbólica, identitária e material. De fato, as relações de força entre os que nomeiam e os que são nomeados perpassam hegemonias e formas de resistência diversas, que se despregam num "campo" (Bourdieu, 1997) que possibilita acionar narrativas, memórias históricas, discursividades e saberes-poderes constituídos (Foucault, 1979).

Tal como salienta Almeida (2004, p. 9), "[a] territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força" e é informada pela construção de laços de solidariedade e pelas experiências vividas das pessoas. Nesse sentido, outras narrativas de mulheres da comunidade relacionam a origem do nome do povoado a distintos processos, como, por exemplo, aqueles em que os maridos morreram de morte matada ou por causa da exaustão da luta pela terra, como é o caso do marido de mãe Bela. Para ela, no entanto, a comunidade "tinha poucas viúvas, duas ou três mulheres apenas". Entretanto, o nome do lugar, segundo ela, se deve a que "um dia surgiu uma história que tinha saído uma onça de um lugar e andavam os homens caçando a onça. Tinha gente da Rua de Água Branca caçando que essa onça. Aí chegaram eles e falaram que aqui ia ser a Serra das Viúvas porque tinha duas viúvas".

Dona Maria José, de 70 anos, conta que antigamente o lugar era conhecido porque "nessa serrinha só morava viúva, era quatro viúva ou era cinco viúva. Aí depois o marido de outra morreu e aí aumentou mais". Ela lembra que conheceu a "história" do lugar através da sua sogra. Com 54 anos morando na comunidade, fala que na localidade os homens morriam de morte matada: "Nesse tempo o povo gostava de matar, né". Sobre essas mortes, dona Maria José comenta: "Eu só sei de um, do marido de uma que morreu matado, de duas, que um matou um e depois o outro matou o outro". E continua: "Olha depois do chão [indica com o dedo um ponto específico do lugar], tudo isso era fuxico da mulher, tudo isso era minha sogra que contava, a mulher fazia o fuxico e os homens morriam pelo fuxico". Essas histórias são repassadas há praticamente um século, pois, conforme ela expressa, tem "na base de 100 anos", do tempo "em que minha sogra era moça".

De certa forma, as narrativas dessas mulheres confluem num "tempo de antigamente", mas que não deve ser essencializado como noção "tradicional", pois, como salienta Almeida, não se trata de um fato residual da história. Ao contrário, esse "tempo" se ressignifica no marco de identidades coletivas redefinidas situacionalmente e pensadas, nos termos desse autor, como "unidades de mobilização" (Almeida, 2004, p. 9-10).

A identidade histórica da Serra das Viúvas perpassa a experiência construída do território vivido, disputado e habitado

por seus moradores. Nesse sentido, destaco a referência aos poços de água, à lavagem de roupa, como lembra dona Galega: "Era tanta lavadeira, num tempo quente assim vinha muito era da Catinga também lavar". Nessa experiência vivida, o uso do pilão e o preparo do mungunzá, as áreas de mata de uso comum para a extração do ouricuri, o extenuante trabalho nos engenhos de açúcar, as roças, os terreiros, as covas cavadas para o plantio da mandioca, assim como o "mexer a farinha", a ida para "catar lenha e garrancho", como fala a dona Galega, e os mortos fazem parte de densos processos sociais que atualizam a situação histórica da escravidão.

Como lembra dona Galega: "Foi tudo, foi mãe, foi avó, foi tudo. Acabou-se tudo, por aqui pela vereda, por aqui por baixo. Ave Maria! foi gente que morreu por aqui". Na historicidade construída sobre o território, destaca-se a igreja da comunidade, Igreja Santa Cecília – como era o nome da mãe de dona Dolores, moradora do povoado. "Desse povo mais velho", como ela narra. Uma igreja construída com suor e as "esmolas" colhidas pelos moradores e onde "nós todos que somos donos da igreja", ela explica. Os afetos entre os vivos e os mortos, parentes que "de um em um foi se acabando tudo", como narra dona Galega, mas que possibilitam que pessoas como ela possam ressignificar as porosas territorialidades de gente que "fazia tudo no mundo", como expressa dona Dolores enquanto lava roupa, sentada num dos poços de água próximo das casas. Nesse contexto social, memórias, objetos e laços sociais fazem parte de uma trama de solidariedades e reciprocidades, não isento de conflitos.

As narrativas contadas atualizam os significados que a terra tem para os membros da comunidade e que se expressam nos referenciais de identidade, memória coletiva e na história oral das suas relações com o território. Esses elementos vividos e recriados, no marco de processos sociais e históricos de longa data, contribuíram para o reconhecimento étnico da comunidade como "remanescente de quilombo", mas ainda constituem dilemas pulsantes que permeiam as experiências de vida daqueles que remontam suas memórias ao passado escravocrata do Brasil, reatualizado por meio de novas modalidades de exploração e de modalidades autônomas de produção econômica.

A narrativa de Marlene atende a processos sociais complexos do que proponho aqui como uma dinâmica de produção e autonomia dos negros como donos do "pilão". Ao ser perguntada: "Como era a terra na época para trabalhar?", ela me explica:

Você não viu o pilão que tá lá fora? Esse pilão era de Doroteo, irmão do meu bisavô, que era um negro esperto que conseguiu fazer o próprio engenho, mas depois se acabou-se, morreu. Ele trouxe a moenda do engenho e todo mundo se reunia pra pisar o arroz, milho, comer. Esse negro tinha dinheiro e soube fazer engenho.

A esse respeito, dona Galega constrói a estória nestes termos:

Aaaaah! tinha muito dono. Eu cheguei aqui, olhei acolá onde tem aquelas casas, na vereda daquele caminho tinha um engenho, sabe. Um engenho do finado Velho Bezerra. Meu avô

trabalhava nele lá. Era outro [engenho] de esticá acolá, naquela serra acolá de ouricuri. Era aqui nessa serra tinha muito engenho. E ele deu então uma moenda do engenho acolá que meu avô fez um pilão, aiiii, aiiii! [pega fôlego]. Outro abestado, um Talles, Ave Maria! desojava [SIC] tanto milho aqui nesse pilão pa nós faze mungunzá pa comer, no mando de meu avô, de minha mãe. E o finado velho do engenho é que desmantelou. E ele trouxe e montaram aí um pilãozinho. Ainda hoje tá aí, na casa de Arlete, aquela que vive lá na biqueira da casa. Os meninos me pediram para fazer para lá um fubá, e no fim agora eu precisei do pilão, não querem me dar mais.

Que significa o pilão nesse contexto? Por um lado, um sinal de autonomia na produção econômica. Nos termos de Almeida (2002, p. 48), "[o] pilão, enquanto instrumento que transforma o arroz colhido em alimento, representa o símbolo do autoconsumo e da capacidade de reprodução" dos coletivos quilombolas que têm sido reduzidos às representações etnocêntricas de isolamento geográfico e à dependência econômica dos engenhos. Por outro lado, no âmbito desta pesquisa etnográfica argumento que o pilão também traduz a esfera das "coisas" em fluxo que se fazem presentes, como aponta a narrativa de Marlene, acima referida. O pilão é potencializado não porque esteja dotado de "um princípio animador interno", nos termos de Ingold (2012a, p. 34-35), mas porque está efetivamente vivo na experiência cotidiana dos sujeitos, em contexto.

Não é por acaso que no pilão de Doroteo, atualmente, sua bisneta Belinha pise o açafrão que pega da roça e que usa para aplicar alguns detalhes coloridos às peças artesanais que faz. O pilão aqui não representa uma substância morta que é acionada pela ruptura dos fluxos da vida, nos termos da suposta teologia materialista de Ingold. Ao contrário, no contexto quilombola hoje, ele existe onde há autonomia, vida e movimento. A necessidade que dona Galega manifesta quando disse que quer ter seu pilão de volta confirma esse fato.

"Fazer artesanato para fazer a roça", na malha do parentesco

O dia começa cedo na comunidade, e as mulheres, com seus filhos, são as responsáveis por dar vida à dinâmica cotidiana, seja indo para a roça, atizando o fogo de lenha para preparar o café, alimentando os porcos, trançando chapéus e bolsas de palha de ouricuri ou varrendo os terreiros das casas. Nesse cenário, o trabalho da roça e a atividade artesanal são conhecimentos-chave que garantem a reprodução física e cultural das famílias e se configuram como processos inerentes à vida social dos grupos. No grupo doméstico da mãe Bela, a roça é de uso comum, "pertence a todos", mas filhos e netos têm pedaços de terra e sabem identificar a dimensão dos lotes para derrubada, plantio e colheita, explica Belinha. Os membros da família de mãe Bela são protagonistas ativos na prática de coleta e manejo sustentável dos recursos naturais do bioma de caatinga, do sertão alagoano. Vinculados aos laços de consanguinidade, eles recriam relações

sociais no âmbito do trabalho comunitário com outros moradores da Serra que não se identificam com a identidade étnica quilombola, embora a comunidade goze desse estatuto jurídico.

O trabalho na roça é árduo e tem como base a plantação de mandioca, milho, feijão, jerimum, batata. Para chegar às roças é preciso caminhar duas ou mais horas, numa distância de aproximadamente 4 km do povoado. Na Serra, é comum ver chegar as mulheres da roça carregando consigo, além de pesados sacos de mandioca, diversos tipos de cipós catados no mato, ou as verdes e espaçosas palmeiras de ouricuri. Nesse último caso, Cícero, o único filho homem de mãe Bela que mora na comunidade, encarrega-se de catar e transportar nas costas do seu jumento, ou nas suas próprias costas, grandes e pesadas palhas da planta.

Entretanto, o caminho da roça para Marlene é, ao mesmo tempo, o caminho para colher o cipó orelha de onça ou titica, que traz carregado na cabeça, enquanto as costas estão ocupadas com o pesado saco de mandioca, que descarrega no terreiro da casa, depois de longas horas de caminhada. Para catar o cipó, ela caminha e "se move" no ambiente, uma experiência que lhe possibilita conhecer o que ele lhe oferece. "Eu corto as raminhas em condição de trabalhar. O cipó orelha de onça é amarelinho, parece que está envernizado. O tiú é pintadinho. O verdadeiro é da cor da terra", ela explica. Para catar o cipó no mato, Marlene salienta que se requer não apenas cuidado, mas também o devido respeito aos ciclos lunares. Os conhecimentos de Marlene sobre o uso dos recursos naturais são atualizados de forma dinâmica e perpassam um modo próprio de conhecer o "mundo" de forma direta, que tem a ver com uma experiência de ser-no-mundo.

Na lua nova, por exemplo, as mulheres não pegam palhas nem pedaços de cipó do mato porque nesse período "o cipó fica bem fraco. Não só o cipó como a palha fica fraquinha, e também ela pode dar uma lagarta", sublinha Marlene. Os conhecimentos sobre os ciclos da lua fazem parte do cotidiano da comunidade, assim como os saberes tradicionais influenciam o "tempo" das atividades de produção. Para Marlene, na "lua nova não pode ser retirado nada da natureza, a partir dela crescente, sim". Segundo ela, o bom manejo da raiz de cipó permite que ele se reproduza com facilidade, pois "ele é que nem capim, brota rápido", e com a palmeira de ouricuri não é diferente. Para elaborar peças de cipó, o material é retirado da mata, por exemplo, em um dia, e no mesmo dia, ou no outro, é necessário iniciar a produção. A qualidade desses objetos vai depender da vida útil do cipó, que deve estar em estado vegetal, ou seja, verde, para iniciar o trançado. "Os cestos são feitos com o cipó verdadeiro, o branco, vaqueiro, teiú, cipó de sol e cipó de mata", explica Marlene. Os cipós se diferenciam pela cor e a textura, aspecto relevante no momento de fazer o trançado. A base de um cesto se inicia com o chamado cipó verdadeiro, que depois vai ser trançado com as variedades de cipós disponíveis e conforme o desenho da peça. Contudo, os cipós "todos têm muita resistência", observa.

Belinha, sua irmã, trabalha com uma diversidade de recursos vegetais, mas enfatiza a produção com as palhas de milho e bananeira e o uso do açafraão como tingimento natural.

Sobre esse recurso, o procedimento consiste em pisar o açafraão no pilão até virar pó, e, em seguida, passa-se a fervê-lo em água para agregar depois as palhas de ouricuri. Belinha comenta que também está "descobrimo outras cores e procurando na mata". Entretanto, as palhas secas de milho roxo e branco conservam suas cores, *in natura*, e são usadas para fazer arranjos de flores. Seu irmão, Cícero, aprecia significativamente a palha de ouricuri, mas sua relação com esse recurso é construída antes de decidir procurar as palhas no mato. Para ele, o ouricuri é um elemento nobre que não deve ser catado com pressa, nem arrancado do ambiente com violência. Os objetos elaborados por ele fazem parte de uma das produções que mais se destaca pela sua qualidade e perfeição.

Num dia de intenso trabalho na roça, as mulheres ainda têm disponibilidade para dar conta de todas as tarefas domésticas, cuidar dos filhos, preparar a comida, fazer artesanato. Assim que desponta o dia, elas vão atrás de água para o consumo, com ajuda de um jumento, nos poços que ficam distantes das casas. A produção de artesanato na região, assim como a extração da matéria-prima vegetal, tem como característica principal o aspecto manual; entretanto, é possível o uso de uma faca para ripar as palhas ou cortar os cipós. Contudo, as habilidades no trançado são totalmente manuais. Pode-se afirmar que estamos na presença de uma experiência corporal configurada pelo "fazer, produzir e experimentar" na interação social.

Na casa de farinha de mãe Bela, as mulheres se reúnem para ripar, tecer e confeccionar objetos de cipó e ouricuri. Regada às conversas e cantos de "negro", como fala Belinha, a produção artesanal em toda a comunidade é organizada principalmente por esse grupo familiar. A casa de farinha é a sede da AMAQUI, que consiste numa ampla sala que contém o forno de torrar farinha, a máquina de moer mandioca e outros implementos de trabalho de produção de goma, farinha e beiju. Na entrada da casa, Marlene e Belinha se encontram diariamente para confeccionar os objetos. Uma das paredes do fundo está decorada com uma bicicleta de cipó; no teto da casa, há algumas argolas e luminárias também de cipó. Esse material parece ser o protagonista na casa de farinha. As ripas de cipó vermelho, branco e tropeiro, como denomina Marlene, invadem o espaço, que nos dias de feitura de alimentos é ocupado pelas raízes de mandioca trazidas da roça. Para essas irmãs, a construção de uma sede para o empreendimento é uma das principais demandas. Por enquanto, as mulheres continuam ripando e trançando palhas e cipós nos terreiros das suas casas ou no familiar espaço da casa de farinha.

Os pequenos e habilidosos netos e bisnetos da matriarca do grupo também participam ativamente das atividades de produção, ajudando a descascar a mandioca ou auxiliando os mais velhos nas tarefas domésticas. Suas aprendizagens, práticas e fazeres parecem corresponder a um "redescobrimento guiado" (Ingold, 2008, p. 17), pois até crianças de apenas 4 anos descascam mandioca com surpreendente habilidade e manipulam facas e outros instrumentos de trabalho com grande destreza. Por outro lado, o trabalho com fibra de ouricuri realizado por mãe Bela é

um importante incentivo para todos os grupos domésticos da comunidade, em termos de construção de identidade, luta pelo território e reprodução social e material. Ela faz chapéus desde muito nova; aprendeu com a mãe e repassa a experiência para filhos e netos.

Mãe Bela conversa com os netos ou fica atenta às palavras das filhas sobre as novidades das escassas encomendas para a venda do artesanato. Ela não para de fazer "coisas". Conta que aprendeu a arte de trançar palhas de ouricuri com sua mãe, Maria Isabel, conhecimento que repassou para filhos e netos. No cotidiano da comunidade é comum deparar-se com ela, sentada no chão do terreiro, na porta de entrada da casa, na salinha contígua à cozinha, onde faz suas refeições, ou num espaço mais restrito, na intimidade do seu quarto, aonde se recolhe para descansar e trançar em silêncio as palhas de ouricuri. Suas cansadas, mas habilidosas mãos estão acostumadas a tecer chapéus, usados para o trabalho na roça, que vende para uma atravessadora na cidade de Água Branca. Mas a confecção de bolsas, cestos, balaies e jogos americanos também faz parte da sua atividade artesanal.

Se bem é certo que a produção artesanal está diretamente relacionada ao manejo sustentável da matéria-prima, Marlene reivindica, sobretudo, a disponibilidade da terra para a manutenção das atividades de produção: "Aqui para a gente a terra é pouca. Na terra que a gente tem, nós planta a mandioca. Tem que ter também o localzinho para amarrar os nossos animais e eles comem os pés de ouricurizeiro"¹⁷. O entendimento das problemáticas que os grupos sociais vivenciam é chave para a própria construção de autonomia perante as atividades extrativistas. Tal como afirma Marlene, as atividades de produção, roça e artesanato, "caminha uma com a outra". Esse sistema de interdependência se expressa na sua argumentação de que é necessário "fazer artesanato para fazer a roça". Nesse sentido, impõe-se a necessidade de compreender de que forma o território é pensado pelo grupo e de que maneira são acionados os saberes-fazer com o ambiente. Por exemplo, no período de inverno, os meses de fevereiro, março e abril, os homens voltam à comunidade e se ocupam de fazer a roça para o plantio de milho e feijão. Também preparam a terra para plantar a mandioca. Já nos meses de verão, a partir de setembro, começam a migrar para o sul do estado para cortar e queimar cana, período que corresponde a seis meses, aproximadamente. Nessa época, são as mulheres que assumem as atividades na roça e, em suma, a manutenção de todas as práticas cotidianas. Os processos de plantação e coleta são coetâneos com aqueles relacionados à extração e manejo dos recursos vegetais. Ou seja, tais processos

exigem a compreensão dos ciclos da natureza e da temporalidade do mundo das "coisas".

Marlene afirma que, depois de ser colhido, "o cipó não pode passar muito tempo para secar, para não correr risco de perder a maciez ou de quebrar". Além disso, ele deve ser "bem catado pra que possa crescer outra vez". Aqui se adverte que o material não pode ser extraído a qualquer custo, mas respeitando seu próprio ciclo, mesmo que para os incrédulos aparente ser apenas um emaranhado de paus enredado na rasteira vegetação da caatinga. É com base na experiência que ela tira os cipós do mato quando vem da roça e faz o caminho de volta para casa. Exposta ao sol e intenso calor da Serra, Marlene contorna os caminhos do mato à procura dos cipós. Agachada, arranca os paus de cipó achados e, em recompensa, oferece à planta o cuidado e a garantia de um novo brote. Quando percebe que tem no saco quantidade suficiente para a produção, ela segue seu caminho pela acidentada topografia da Serra, carregando no corpo dois ou mais sacos de mandioca, milho e cipós.

O cipó "pode ser limpo facilmente com uma escovinha de lavar roupa, sem correr risco de estragar a peça", ela explica quando está trançando o cipó no interior da casa de farinha. Menciona que com dois sacos de cipós, por exemplo, é possível fazer 20 peças artesanais, de tamanho pequeno ou médio. Já as vassouras de ouricuri são guardadas, em alguns casos, nas casas de farinha desativadas. Esse é o caso de Zélia, sua irmã mais nova, experiente na confecção de vassouras e que, devido à grande quantidade que produz para venda, decidiu usar a desativada casa de farinha dos sogros como depósito para secar as palhas, especialmente no período de inverno. As vassouras de ouricuri não passam por nenhum processo de tingimento, e as mulheres usam dois tipos de palhas, que consistem na palha grossa, "conhecida como palha preta, e a palha branca, que é misturada com a palha grossa e serve para dar o acabamento final à vassoura", explica Jaqueline, filha de Belinha. Além da textura e flexibilidade, a diferença entre as palhas está relacionada ao manejo da palmeira. A palha branca, por exemplo, "só pode ser retirada uma única vez da árvore do ouricuri" e, por esse motivo, "é mais difícil de ter", observa.

Ao seguir o argumento de que as pessoas não transmitem fórmulas, representações, nem regras culturais, mas compartilham disposições práticas, que se desenvolvem e ressignificam como referências de saberes e fazeres, é possível dizer que as práticas sociotécnicas se fazem presentes na vida dessas pessoas, expostas a situações de aprender, de forma direta e em contexto. Tais habilidades perpassam a organização e divisão social das tarefas cotidianas, influenciadas tanto pelo trabalho sazonal dos

¹⁷ Por meio de um projeto de manejo gerenciado pela Assessoria e Gestão em Estudos da Natureza, Desenvolvimento Humano e Agroecologia (AGENDHA), os membros da AMAQUI plantaram mudas de ouricuri para poder abastecer-se na produção artesanal. AGENDHA é uma organização não governamental, com sede em Paulo Afonso (BA). Essa ONG tem como foco o trabalho multidisciplinar, marcado pelo incentivo à sustentabilidade ambiental e às relações socioprodutivas. Ademais, sistematiza suas ações através da BODEGA, rede de organizações produtivas, encarregada de agregar cooperativas e associações de comunidades tradicionais e agricultura familiar, tal como a AMAQUI, para a promoção e comercialização de produtos artesanais, entre outros.

homens que migram às usinas de cana em busca do sustento dos grupos familiares, como por uma lógica de unidades de produção e de consumo a partir dos grupos domésticos, mas que repercute na criação de táticas de gestão associativa relacionadas à AMAQUI.

Considerações finais

Exploramos neste artigo diversas dinâmicas técnicas inter-relacionadas com processos sociais e históricos no marco de uma comunidade autorreconhecida como quilombola e na esfera de grupos domésticos, em contexto. Tais dinâmicas são atravessadas pela ressignificação da memória oral e os sentidos construídos sobre o território, que, de certa forma, impõem outras lógicas de entendimento na relação entre humanos e não humanos. Nesse sentido, abordar as práticas sociotécnicas, tal como foram referidas nesta análise, permite situar uma discussão mais ampla que se reporta às escalas de inter-relação natureza-cultura. A esse respeito, Velho (2001) fala de uma "dramaticidade" do par natureza-cultura que se revela no seu sentido "paradoxal", seja quando se insiste na *política civilizatória* que prima pela oposição dessas noções e que é operacionalizada, na opinião do autor, para revelar-ocultar "uma dúvida de fundo" a respeito dessa separação, seja quando a análise prima pelo "reencontro" que "revela-oculta" essa separação, que de algum modo pretende ser superada (Velho, 2001, p. 135). Explorar tal "dramaticidade" permite pensá-la, conforme esse autor, em termos puramente objetivos, mas em termos de uma escolha que é fundamentalmente "política" (Velho, 2001, p. 136). Tal orientação analítica põe em relevância os devires em interação de humanos e não humanos, ou seja, outros modos de pensar e habitar o mundo. Com base nessas reflexões de fundo, este trabalho procurou mostrar que as práticas sociotécnicas da AMAQUI são constitutivas de habitar o mundo, a partir de saberes e fazeres recriados especialmente por mulheres que se afirmam no panorama da "territorialidade negra". Nesse contexto determinado, os saberes e sociabilidades envolvem tanto o fazer, uso e circulação de objetos em relação como os processos sociais. A relevância de trazer à luz o movimento das "coisas" como o pilão, as vassouras e os chapéus de ouricuri, entre outras, permite repensar outros processos vitais que incidem nas ações das pessoas e que são relevantes para a reprodução física e material dos grupos sociais. Contudo, essas potencialidades são podem ser acionadas a partir do acesso efetivo à terra. No caso em pauta, essa terra é arrendada, "tem dono", como lembra Marlene. Na pesquisa etnográfica, tive acesso às histórias de sujeitos históricos que se constroem permanentemente enquanto catam as variedades de fibras vegetais de cipó no mato ou acordam cedo para ir à roça cumprir suas tarefas cotidianas. Práticas comuns que se configuram no embalo dos "canto de negro", tal como fala Belinha quando está na casa de farinha descascando a mandioca.

Referências

- ALMEIDA, A.W. de. 2004. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *R.B. Estudos Urbanos e Regionais*, 6(1):9-32.
- ALMEIDA, A.W. de. 2002. Os quilombos e as novas etnias. In: E.C. O'DWYER (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, FGV, p. 43-82.
- ALMEIDA, A.W. de. 2010. Prólogo: um rio dividido? In: A.W. de ALMEIDA; E. de A. FARIAS (orgs.), *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro*. Manaus, UEA, p. 7-20.
- BARTH, F. 1998. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: P. POUTIGNAT; J. STREIFF-FENART, *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo, Unesp, p. 185-227.
- BOURDIEU, P. 1997. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas, Papirus, 224 p.
- ELIAS, N. 1994. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Zahar, 200 p.
- FABIAN, J. 2004. On recognizing things: The "ethnic artefact" and "ethnographic object". *L'Homme*, 2(170):47-60. <http://dx.doi.org/10.4000/lhomme.264>
- FOUCAULT, M. 1979. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 295 p.
- GOMES, E.; BARROS, F. 2005. Patrimônio. Casa do Barão de Água Branca. *Água Branca em revista*, jul., p. 16-22.
- HONNETH, A. 2003. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Ed. 34, 296 p.
- INGOLD, T. 2012a. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, 18(37):25-44. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>
- INGOLD, T. 2012b. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: C. STEIL; I.M.C. CARVALHO (orgs.), *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo, Terceiro Nome, p. 15-48.
- INGOLD, T. 2011. *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. London, Routledge, 270 p.
- INGOLD, T. 2008. Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. In: T. SÁNCHEZ-CRIADO (ed.), *Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas*, Madrid, AIBR, p. 1-34.
- INGOLD, T. 2007. *Lines: A brief history*. London, Routledge, 186 p.
- INGOLD, T. 2006. Sobre a distinção entre evolução e história. *Antropo-lítica*, 20:17-36.
- INGOLD, T. 2000. *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge, 465 p. <http://dx.doi.org/10.4324/9780203466025>
- KROTZ, E. 2008. La fundamentación de la idea de los derechos humanos en contextos multiculturales. *Alteridades*, 18(35):9-20.
- LEFF, E. 2012. *Aventuras da epistemologia ambiental: da articulação das ciências ao diálogo de saberes*. São Paulo, Cortez, 132 p.
- LEFF, E. 2009. Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes. *Educação e Realidade*, 34(3):17-24.
- LEITE, I. 2008. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Estudos Feministas*, 16(3):965-977. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300015>
- LOPES, U.; MOURA, F. 2012. Ouricuri: etnoecologia e religiosidade no semiárido brasileiro. *Revista Ouricuri*, 2(1):9-26.
- O'DWYER, E. 2002. Introdução. In: E. O'DWYER (org.), *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, FGV, p. 13-42.
- O'DWYER, E. 2011. Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo. *Iberoamérica*, XI(42):111-126.
- SAHLINS, M. 1997. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I). *Mana*, 3(1):41-73. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>

- SANTOS, B. de S. 2002. Introdução. In: B. de S. SANTOS (org.), *Produzir para viver – os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 13-78.
- SILVA, J.M.C.; TABARELLI, M. FONSECA, M.T. da.; LINS, L.V. 2003. *Biodiversidade da caatinga: áreas e ações prioritárias para a conservação*. Brasília, Ministério do Meio Ambiente/UFPE, 382 p.
- TODOROV, T. 1996. *A vida em comum: ensaios de antropologia geral*. Campinas, Papirus, 175 p.
- VELHO, O. 2012. Posfácio. In: C. STEIL; I.C.M. CARVALHO (orgs.), *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo, Terceiro Nome, p. 227-231.
- VELHO, O. 2001. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, 7(2):133-140.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132001000200005>

Submetido: 28/09/2014

Aceito: 14/10/2014