

SOBRE AS TENSÕES EM TORNO DO PROCESSO DE AQUILOMBAMENTO DE UMA COMUNIDADE RURAL NO INTERIOR DO RN

Data de aceite: 01/11/2023

Melquisedeque de Oliverira Fernandes

Ozaias Antonio Batista

Uma primeira versão desse texto foi apresentada no 21º Congresso Brasileiro de Sociologia (SBS).

INTRODUÇÃO

O texto a seguir coloca em perspectiva as tensões que envolvem o processo de quilombamento de uma comunidade rural, formada por famílias majoritariamente negras e que hoje assumem a forma de um assentamento rural quilombola, no interior do estado do Rio Grande do Norte. Essas tensões têm sua origem remetida à criação de um grupo de dança chamado “Afroarte”, cujas músicas executadas tinham forte presença de elementos africanos, e desse modo despertaram o descontentamento de famílias evangélicas no interior da comunidade. Inicialmente, as músicas

escolhidas, em comum acordo entre os membros, tinham apelo mais discreto em relação a elementos afrocentrados, quando eram preferidos os gêneros como o axé. Em pouco tempo, a indumentária, as músicas e, principalmente, a dança, foram sendo preenchidos de uma intencionalidade de reconstituir laços de ancestralidade, a partir do empréstimo do corpo ou do se deixar possuir por uma cultura não-branca. Tais fatos, talvez, tornaram-se a razão pela qual as tensões ganharam relevo, dentro de uma atmosfera comunitária de aparente convivência harmoniosa.

Conforme veremos em detalhes, o auge das apresentações do grupo de dança é marcado pela execução de uma música de Martinho de Vila, lançada em 1983, no álbum *Novas Palavras*, chamada “Festa de Candomblé”, logo em seguida surge “Festa de Umbanda”, em um álbum de 1974. A referida música inicia com toques de tambores, característicos da uma gira de candomblé, quando a voz do cantor introduz alguns: “Ô dai-me licença ê, Oi dai-me licença...”. Essa introdução e

todo o resto da música parece algo muito significativo para os membros do grupo de dança, que quando reproduzem, para nós a música mais marcante de toda sua carreira como dançarinos, fazem isso com olhos entreabertos e um sorrisinho de canto de boca. Na minha leitura de investigador social, pareceu muito com aquele sorriso característico de quem faz provocações, falando coisas elementares. Com uma expressão muito discreta e ao mesmo tempo difícil de descrever, mas que certamente envolve ares de desfaçatez que contrastam com uma postura notadamente pacífica na forma de descrever esse conflito. Isto porque os membros do grupo de dança entrevistados parecem que, de alguma forma, estimavam as consequências de suas escolhas musicais.

Baco Exu do Blues, rapper negro de grande sucesso, atualmente sampleou¹ a música de Martinho da Vila para introduzir uma de suas canções de nome “Abre caminho”, lançada ainda em 2017, quando o cantor ainda não era tão popular. Ela começa com o mesmo trecho de “Ô dai-me licença ê”, para depois incluir um “Não foi pedindo licença que eu cheguei até aqui”, sendo este de autoria própria. A música, que talvez esteja longe das preferências musicais de nossos informantes, guarda uma questão que é comum ao nosso universo de pesquisa, e talvez também de ordem comum a todo negro e negra: o quanto é possível despirmos da branquitude e vestirmos orgulhosamente nossa ancestralidade comum, sem causar ruído ou atrito social?

Com base num estoque acumulado para discussão, envolvendo racismo e psicologia, tão bem marcada na produção intelectual de Frantz Fanon, Grada Kilomba, Neusa Santos Souza e Sueli Carneiro, sabemos hoje que o branco criou e concentrou para si as representações comuns do que é belo e bom. Tal processo torna-se exatamente equivalente ao que faz na economia em relação ao que é socialmente raro e caro, fazendo do negro o seu “outro”, o seu “diferente”, o fundamento do “não-ser-branco”. E, nesse ponto, encontramos-nos diante de um complicador de nossa pesquisa sobre o Quilombo da Picada: praticamente todos os envolvidos no conflito, que também nunca são assim chamados, como negros, quilombolas e cristãos, sendo uns evangélicos e outros católicos. Nessa perspectiva, também não seria o caso aqui discutirmos racismo, entre os próprios negros, porque essa é uma discussão infortuna. Mas, de qualquer modo, o que trazemos neste trabalho é algo nesse mesmo sentido.

No decorrer dessa busca por uma expressão mais, talvez, ancestral, o grupo passou a contar com reconhecimento fora da comunidade, recebendo apreço tanto na sede do município de Ipanguaçu/RN, quanto em outras cidades. Tanto que eram convidados para apresentação em festas de padroeiro, festas juninas, semana da consciência negra, e daí por diante. Conforme veremos, esse momento marca uma mudança na forma estereotipada e depreciativa contida na expressão “negrinhos da Picada”, forma pela qual

¹ “Samplear” é uma adaptação do inglês “sample” (amostra) para descrever um recurso cada vez mais usual no qual há a inserção, dentro de uma composição original, de recortes de outras músicas reutilizado seus trechos como forma de lhes fazer referência.

eram comumente denominados na sede do município. Visto que houve o reconhecimento de uma identidade e suas especificidades culturais, sendo inevitavelmente indistinta do culto religioso, com destaque para o tradicional culto aos orixás.

Na medida em que o movimento de jovens do quilombo da Picada tomava corpo e posse da cultura africana, algumas famílias evangélicas do local, igualmente negras e quilombolas, reagiram de forma indireta. Uma vez que pressionaram seus filhos e parentes próximos a retirarem-se do grupo, que subitamente ficou reduzido de 25 para um efetivo volátil de, no máximo, 10 dançarinos. Assim, a exuberância conquistada pelo grupo sofre uma grande defasagem, sendo mantida apenas pela resistência dos jovens que permaneceram. Estes foram fortemente abatidos pelo sentimento de “preconceito”, conforme percebem a saída dos antigos membros.

Atualmente o grupo continua apresentando-se com o contingente de dançarinos que dispõem, sustentando as mesmas preferências culturais e cientes da importância desse movimento para assegurar a construção de uma identidade quilombola no assentamento. Contudo, estão cientes de que essa identidade está em plena disputa, ainda que esse conflito permaneça tão silencioso, pois é um assunto tabu no interior do Quilombo da Picada.

Os dados, que inspiram a construção desse texto, têm origem em um projeto de extensão, criado em 2022, chamado “Produção audiovisual na Comunidade Quilombola Picada (Ipangaçu/RN)”, tendo por objetivo produzir um videodocumentário sobre o grupo de dança Afroarte. A partir desse projeto de extensão, realizamos uma pesquisa, mediante uma série de entrevistas com moradores do quilombo, a fim de caracterizar o cenário velado dos conflitos que orbitam em torno da formação do grupo.

Diante do aspecto velado dos conflitos, até o momento atual da pesquisa, foi particularmente delicado ter acesso a visão dos evangélicos sobre a questão em apreço, de modo que, abertamente ou não, se recusaram a falar sobre o assunto. Como alternativa à falta de dados, trouxemos o caso para o ambiente de sala de aula, para que fosse discutido na forma de um júri simulado entre os estudantes do curso de Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo (Ledoc), do qual sou docente e militante. Os estudantes desse curso são provenientes das diversas comunidades camponesas, assentamentos e quilombos, no perímetro rural do município de Mossoró/RN, sede do campus central da Universidade Federal Rural do Semiárido (Ufersa), onde está localizado o curso.

Os estudantes matriculados, no curso ministrado pelo presente pesquisador, foram expostos aos dados sobre o conflito, e em seguida foram divididos em dois grupos proporcionais: o primeiro saiu em defesa e justificação da postura dos evangélicos, já o segundo levantou os prejuízos que os evangélicos haviam causado ao grupo de dança. A apreciação do caso, ao longo do curso e sua culminância na forma de um júri simulado, deu conta, ao menos de alguma parte, da lacuna desta pesquisa sobre como os evangélicos veem o caso em questão. Conquanto, a maioria dos estudantes que compunham o lado

“pró-evangélicos” eram também evangélicos, e, talvez, negros e negras, a tessitura de seus argumentos permitiu-nos fazer alguns tipos de inferências sobre como pensam as famílias que pressionaram para a saída dos jovens.

Em face do que foi exposto, nos ocuparemos de compreender, sob a inspiração intelectual da obra “O quilombismo: documento de uma militância pan-africanista”, de Abdias do Nascimento, como a “retaliação” dos evangélicos ao grupo de dança expõe o conjunto da comunidade quilombola. Tal problema talvez seja comum a outras comunidades em processo de aquilombamento: quais são as consequências, ou, qual o custo social para uma comunidade negra aquilombar-se?

A partir de uma experiência local, o objetivo dessa comunicação está em discutir os constrangimentos morais, ancorados na visão de mundo cristã, que impõem sérios embaraços ao processo de aquilombamento, segundo descrito por Abdias do Nascimento. Nesse contexto, pretendemos desvelar de que maneira o cristianismo ainda opera, na prática, o que Sueli Carneiro (2023) denomina de “desmoralização cultural do outro”? Nas páginas a seguir veremos, ainda sob inspiração de Abdias, que o quilombismo é um movimento de resistência cultural não-branca, devendo assim lidar com o lado supremacista e universal do padrão branco de sociedade, que tem no cristianismo sua âncora cultural.

O MESMO PASSADO DE SEMPRE

De modo geral, o assim chamado Quilombo da Picada tem o mesmo aspecto que os demais assentamentos de reforma agrária do estado do RN, dos quais conhecemos um número considerável. Composto de núcleos habitacionais, chamados de agrovilas, com suas casas em linha reta, o que revela o aspecto do planejamento do território pela razão típica do Estado, cada uma acompanhada de sua cisterna que armazena água da chuva, certamente proveniente do Programa um milhão de cisternas do governo federal. Este assentamento diferencia-se da média, por ser composto basicamente de negros aquilombados e por estar situado num dos vales mais férteis para agricultura do estado. Por possuir uma centralidade com as comunidades vizinhas e pela sua população de 123 famílias, o quilombo tem uma escola de Ensino Fundamental autodenominada quilombola. Conta também com uma capela católica de datação mais antiga, e uma recém instalada igreja evangélica da denominação Assembleia de Deus, a qual agrupa alguns dos evangélicos do quilombo, mas não todos.

Mais ou menos no centro das quatro agrovilas foi construído também recentemente o módulo de um museu com arquitetura vernacular, feito com mão de obra e matéria prima local, com recursos captados junto a fontes de financiamento internacionais, e executado pela Universidade do Estado do RN. Pretendemos que, após a finalização do projeto, previsto em 05 módulos, estes sirvam de aparelhos culturais para comunidade. Esta ação, de fundo cultural afrocentrado, foi acompanhada de uma outra, na associação de moradores

vizinho ao museu, cuja fachada possui um grande mural, com técnicas de grafite, com gravuras de: Dandara, Zumbi, Coralina de Jesus, Nelson Mandela e duas personalidades negras locais, a saber, Dona Militana e Chico Traíra.

A compreensão de que são quilombolas é algo mais ou menos generalizado, não havendo registro de qualquer pessoa que discorde dessa concepção de território. Mas o que está em plena disputa é o sentido disso tudo, principalmente, em torno do discurso sobre questões presentes, como por exemplo o racismo, com base em recortes do passado. Os discursos convergem para uma narrativa comum, de que são todos descendentes de algumas poucas famílias de negros e negras escravizadas, trazidas pelos portos da Paraíba, para dar celeridade a economia agropecuária da fértil região. Uma vez que quilombo está localizado, num vasto território do Vale do Rio Assú, na porção Oeste do Rio Grande do Norte.

Esse vale, por ser fértil e próspero – tanto no quesito agricultura quanto no extrativismo, dado sua vasta mata de carnaubais² – teve uma ocupação concorrencial, ao longo do século XX, de famílias brancas, ao mesmo tempo herdeiras e grileiras de terras. Esses coronéis, como são imortalizados no imaginário popular, representam os senhores de engenho do sertão, com ênfase na sua gramática de dominação militar, como forma de organização da força produtiva, fragmentada em famílias presas à terra, por necessidades materiais e contrapartidas morais. A relação dos coronéis, com os remanescentes indígenas ou negros, trazidos para viabilizar economicamente a produção das fazendas, reproduz a mesma ordem social descrita no modelo mais clássico da sociedade rural brasileira, qual seja, a referência à Casa Grande e Senzala, de Gilberto Freire, com adaptações a realidade do sertão colonial.

Pela qualidade de suas terras, pelo acesso a água e pela extensa mata de carnaubais que margeia o rio, o Vale do Assú constituiu-se, ao longo do tempo, como resultado da invasão colonial em direção ao sertão. Visto que foi redefinindo o uso nativo do território para fazendas de culturas diversas, com ênfase para a produção do algodão, enquanto *comodities* de cunho internacional, sendo demanda após da II Guerra Mundial, já o gado foi demandado pelas cidades com densidade populacional.

A sobreposição violenta, do que o mestre quilombola piauiense Antônio Bispo chama de “sociedade eurocristã monoteísta” na conformação das antigas empresas agrícolas do sertão do Nordeste, deu origem a um padrão arquitetônico caracterizado pela “tapera” ou “casa de taipa”. Visto que é mesmo artefato habitacional indígena, com a mesma composição de madeira, argila e palha, só que em formato de caixa, onde cabe uma família de trabalhadores rurais. O caboclo ou “caboclo brabo”, como descrevem os quilombolas da

2 De onde se extraía cera de carnaúba, uma matéria prima de primeiríssima necessidade na produção de medicamentos, cosméticos, alimentos, tintas, vernizes, além da palha para confecção de vários utensílios ecologicamente sustentáveis. Os primeiros vinhos eram confeccionados com cera de carnaúba. Até as placas de circuitos eletrônicos de alta performance demandam cera de carnaúba. As frutas frescas, na atualidade uma das principais rendas do agronegócio na região, são mergulhadas numa solução de cera de carnaúba para retardar sua oxidação e evitar o atrito entre elas.

Picada por seus ancestrais, representam a síntese forçada pela fusão de mundos, todos hierarquizados segundo o ordenamento do homem branco.

Conforme descrevem as memórias das gerações anteriores, os quilombolas da Picada dizem que suas bisavós foram remanescentes indígenas capturadas a laço, “no casco do cavalo” ou “nos dentes do cachorro”, e depois colocadas em quarentena num quarto solitário até que “se amansassem”, para enfim casarem-se com seus sequestradores. Essa é a família cabocla, resultado da introdução do trabalhador negro escravizado, donde sabe-se que eram predominantemente homens, estando autorizados a “caçarem” suas mulheres entre as indígenas remanescentes. Tal expediente tipicamente branco, concedido como privilégio para fins de reprodução social, deteve seu contingente de trabalhadores, vivendo não sob o mesmo estatuto clássico da escravidão no Brasil, mas certamente cercados de dispositivos coloniais de construção da colonialidade sertaneja.

Como forma de viabilizar esse avanço da ocupação colonial em direção à realidade do sertão, certo tipo de escravidão foi introduzido por uma restrição da liberdade. Uma vez que a dependência econômica e política não deixavam nada a dever às algemas de ferro, à máscara de Anastácia e ao próprio pelourinho. O homem caboclo, economicamente útil, era integrado à empresa agrícola primeiramente por uma necessidade de sobreviver nas terras outrora invadidas. O matrimônio, cristão e patriarcal, torna-se o meio de reprodução e controle da força-de-trabalho, convencionada nesse contexto de economia colonial politicamente dependente dos centros urbanos. Mas era territorialmente autônoma, com desdobramento sobre a forma violenta de organização e controle das relações de trabalho.

O já mencionando sequestro, seguido do estupro de mulheres indígenas, foi praticamente o expediente regular de composição das famílias caboclas pela via do matrimônio cristão, em cerimônia “solene”, mas só podia ser celebrada na presença ou pelo aval do senhor de terras. Por um lado, a dependência econômica dava-se pelo acesso à terra de onde poderiam, em troca de muita produção de excedente, produzir o mínimo para si mesmos. Já por outro lado, a dependência dos trabalhadores em relação ao senhor de terras passa pela intensificação da negação cultural, e a tentativa de anulação de qualquer meio de reprodução de instituições tipicamente negras e indígenas. Tanto que há uma sobreposição da “sociedade eurocristã monoteísta”, sob as ruínas do que Sueli Carneiro chama de epistemicídio, conceito tomado de empréstimo de Boaventura Santos, projetado sobre a questão de raça no Brasil.

Antes de tornar-se assentamento quilombola, o quilombo da Picada integrava uma imensa fazenda pertencente a um senhor branco, cristão, e de nome Major, não sendo militar de carreira, mas havia adquirido a patente como contrapartida de favores políticos, talvez pelo uso do seu “curral eleitoral”. Seu contingente de trabalhadores incluía as famílias caboclas que ancestralmente habitavam as terras por ele griladas, mas não tinham “como enfrentar o Major na justiça”. Isso abarcava todo os quilombolas que habitavam as terras, bem como outras famílias que o procuravam em troca de trabalho e moradia.

A organização social, mantida pelo Major pra viabilizar sua produção altamente diversificada e rentável, reproduzia uma gramática de poder tipicamente colonial, baseada no catolicismo como força ordenadora e na punição como força restauradora da ordem. Sua casa, construída nas imediações de uma lagoa que se forma pelo espraiamento do Rio Assu, era a única em todo o domínio que poderia ser construída em alvenaria, enquanto a de seus trabalhadores eram necessariamente casas taperas. Grande e robusta, cercada de alpendres pelos quatro lados, contando com vários cômodos e as partes anexas à produção como garagem e armazéns, a casa do Major representa a norma e o controle, local onde as pessoas eram chamadas a prestar conta de sua produção e também de qualquer eventual litígio. Quando, por exemplo, pescavam escondido, atividade proibida pelo Major, mesmo que para consumo próprio ou recreação. Contudo, os quilombolas da picada extraviavam as normas pescando a noite, entrando na lagoa com os pés para trás, de modo que se algum capataz fosse conferir as pegadas, registrassem a saída e não a entrada de alguém na lagoa.

Do mesmo modo como arquitetonicamente mantinha-se uma ordem hierárquica entre o senhor branco, de posse de sua casa de alvenaria, e seus subordinados, com suas casas menores e de matéria prima menos permanente no tempo. Também se modelava moralmente o cotidiano, a partir da produção do negro, sempre colocado como suspeita, ameaçador da regra, pois viviam praticamente obrigados a cometer “litígios à lei do patrão”. Uma verdadeira reencenação do passado colonial, tal qual descreve Grada Kilomba em “Memórias da plantação” (2020): fantasia-se o sujeito negro como ladrão dos frutos de seu próprio trabalho, ao que moralmente pertence ao colonizador. Não podiam ainda ter árvores frutíferas em frente as suas casas, nem extrair palha dos carnaubais, nem caçar na mata, nem exercer qualquer ofício fora de suas obrigações trabalhistas e tampouco criar animais para consumo próprio, sob pena de que, depois de avisado ao dono, o animal seria sacrificado a mando do Major. Sendo assim, por todos esses mecanismos afirmavam-se as dependências materiais.

O Major e sua família também eram considerados “pessoas muito religiosas”. Sua esposa é descrita como uma verdadeira sacerdotisa da caridade e compaixão cristã. Ao mesmo tempo, ela detinha e funcionava como contrapeso do poder arbitrário do marido, sendo a única autorizada a rever suas ordens, de modo a amortizar os efeitos cruéis de suas punições. Seus trabalhadores eram obrigados a praticarem o cristianismo e casarem-se, devendo necessariamente contar com o aval do Major. Qualquer prática recreativa passava pelo seu crivo moral-cristão, de modo que era terminantemente proibido o consumo de álcool e a prática de jogos de azar, mesmo que sem apostas. E, assim, dava-se mais ou menos o controle cultural com eliminação das variáveis que o colonialismo cristão instituiu como padrão universal. Por esses mecanismos, afirmava-se o controle cultural.

O cotidiano da comunidade da Picada foi, durante o domínio do Major, uma espécie de senzala descentralizada em uma pequena constelação de casas de taipa, conectadas

umas às outras pelo medo e pela necessidade de trabalhar. Em condições de flagrante “castração”, não havia possibilidades de uma autorrealização, enquanto identidade coletiva, conforme reflete Neusa de Sousa Santos (2021). Só podiam gozar pela subserviência ao seu senhor, medida pela qual poderiam ser premiados com pequenas indulgências ou, do contrário, severamente punidos ou expulsos do lugar.

O AQUILOMBAMENTO E O GRUPO DE DANÇA AFROARTE

Parece correto afirmar que o processo de aquilombamento na Picada só ganha volume, a partir da conquista de sua autonomia sob o território antes anexado aos domínios do Major. A ocasião de sua morte abre o litígio judicial em torno do destino das famílias camponesas que historicamente ocuparam as terras. Os herdeiros nominais, filhos do Major, ao considerarem vender a propriedade para uma empresa agrícola, suscitam entre as famílias a dúvida sobre seu destino. Uma vez que a empresa não haveria de zelar pelo contrato moral até então vigente. Ou seja, a casa de moradia, as relações de trabalho estabelecidas, o acesso a recursos vitais tais quais água e lenha, tudo isso que Moacir Palmeira (1989) chama de “contrato tradicional”, envolvendo os senhores de engenho ou fazendeiros, e seus trabalhadores.

Isso está agora sob ameaça de desintegrar-se para reintegrar-se, na forma de assalariamento rural, praticado pelas empresas agrícolas que se instalaram nos arredores da construção da maior barragem do estado do RN, represando o Rio Assu, em 1980. Tal atitude provocou o descampesinamento do vale fértil, entregando as terras para empresas de fruticultura irrigada³. De um lado, o passado colonial reencenado pela figura dos herdeiros do domínio territorial, que se tornou vasto e politicamente concentrado pelos clássicos expedientes da grilagem. De outro lado, as modernas empresas de fruticultura irrigada, com seu conhecido expediente de trabalhador precarizado⁴, mas assalariado, sendo exposto a todos danos e riscos, tanto de contaminação por agrotóxicos, quanto de privação do acesso à terra para plantar, às matas e aos corpos d’água. Diante do exposto, a política de reforma agrária que poderia restituir-lhes, contudo, o direito de posse sobre o território foi negado aos quilombolas.

As famílias disputaram, com sucesso, a posse das terras ocupadas junto ao Incra, e no ano de 2005, originou-se o projeto de Assentamento de Reforma Agrária, composto

3 Cf.: DE OLIVEIRA FERNANDES, Melquisedeque; DE PAIVA, Irene Alves. Grandes projetos, pequenas escolhas: notas sobre a desmobilização em contextos camponeses no semiárido potiguar. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 55, 2020.

4 É difícil discutir a qualidade de “precário” quando nos referimos ao trabalho agrícola nas coloniais, passadas ou atuais. Em verdade, o trabalho hoje denominado de precário só pode ser assim percebido dela erosão das relações de assalariamento e todas as garantias que o cercam. No meio rural, o assalariamento e seus respectivos direitos foi praticamente um privilégio dos “colonos”, sendo todo o resto da população camponesa, de origem africana ou indígena, depois de desterritorializados postos a serviço do mercado de trabalho informal, portanto, precário de ponta a ponta do colonialismo. Cf.: THEODORO, Mário. As características do mercado de trabalho e as origens do informal no Brasil. **Questão social e políticas sociais no Brasil contemporâneo**. Brasília: IPEA, v. 1, p. 91-126, 2005.

de 04 agrovilas, distribuídas não muito distantes uma das outras, com seus respectivos lotes de trabalho. Dentre as modalidades de assentamento, coube-lhes a da Comunidade Quilombola. Temos aqui um claro exemplo de como um grupo que sempre existiu, mas só ganha segurança em relação ao seu componente étnico-racial quando autorizados por uma política pública. Ao mesmo tempo em que esta política “pressiona” a conformação desses sujeitos como quilombolas, são de algum modo afetados pela razão prática do Estado. Visto que nos assentamentos, sendo quilombola ou não, toda o conhecimento social e ecologicamente útil como: saberes da mata, tradições religiosas, rituais de cura, festas populares - tudo isso é reduzido a “produzir para abastecer de alimentos a cidade”. Contudo, são justamente as relações de reciprocidade que dão sustentação ao cotidiano e as ações coletivas

Abdias do Nascimento (2019, p. 330) descreve o quilombismo como:

Um socialismo democrático e descentralizado, com ênfase na propriedade coletiva da terra, nas realidades pluriculturais e multiétnicas das sociedades americanas, e nas necessidades de respeito à pessoa dos descendentes de africanos e dos povos indígenas, bem como de reconstrução das histórias e dos valores culturais não-europeus.

Se de um lado, as condições objetivas de beneficiário, de um programa de reforma agrária, oferecem aos quilombolas oportunidades de aquilombamento, por semelhança a uma “gestão socialista da propriedade coletiva da terra”. De outro lado, a parte cultural que enfatiza a “reconstrução das culturas não-europeias”, permanece, digamos, muito inacabada e sem direção, até que a comunidade crie relações com agentes externos que agitarão a cena cultural da Picada.

O grupo de dança tem origem na iniciativa de um projeto municipal de Ipangaçu, cujo nome, no ano de 2006, era “Prefeitura nas Comunidades”. Deste projeto, derivou a criação de um grupo de estudantes, dentro da escola quilombola de nível fundamental I e II, situada no interior do quilombo⁵.

Originalmente o grupo autodenominou-se, ou foram denominados – não sabemos ainda – de “afrodescendentes”. Curioso que a escolha do nome se deu num contexto em que já se passavam 02 anos do primeiro governo Lula, logo concentrava-se na cena pública, o destaque nacional sobre políticas para as populações “afrodescendentes”. Tal nomenclatura, adotada pelo governo federal petista como forma de tipificar o público de suas recém criadas políticas públicas, convencionou-se chamar hoje apenas de negros e negras.

Por extensão do INCRA, o Estado reconhecia-lhes como territorialidade quilombola. Por extensão do programa municipal, a prefeitura reconhecia-lhes a identidade coletiva de afrodescendentes. Faltava, portanto, as condições de renovação geracional de um talento que pessoas mais velhas da comunidade dizem ter, referindo a dança: espécie de

5 A escola, que tem função educativa e cultural na reprodução das gerações do terreiro, é marcada pela sombra do Major ao carregar ainda o nome de seu filho Nelson Borges Montenegro.

possessão do corpo pela cultura. Conforme Frantz Fanon (2012), nas tradições africanas existem uma espécie de honestidade psicobiológica, em relação ao corpo, ao conceder grande importância da liberação da tensão muscular, acumulada pelo movimento recreativo e/ou religioso da dança.

Seu Zé Recife é um senhor preto que nos foi indicado para gravação do documentário de nosso projeto de extensão, por ser a pessoa mais experiente do quilombo no que se refere a arte da dança. Fizemos tal convite, com ares de solenidade, e ele reagiu com uma expressão mais ou menos de “não é necessário tanto”. No dia e horário agendados, ele nos recebeu em sua casa, trajando uma clássica camisa social em viscose azul claro, e uma calça de bolso fina, também em viscose cinza escuro, com seu vinco vertical ao longo de toda a extensão das pernas, sendo feito no ato de engomar a calça. Não é um traje solene, mas também não é da lida do trabalho. Ele estava nos esperando para ser gravado, vestido da forma clássica, como os homens do sertão apresentam-se publicamente, quando por exemplo, sentam-se à calçada para conversar no fim do dia.

Talvez, pelas mesmas razões que Nina Simone foi levada a gostar de música clássica e piano; Seu Zé Recife tinha particular predileção por dança de salão, com concessões de apreço pelo forró, samba, tango e bolero. Todo o resto, entretanto, era descrito por ele com alguma sugestão de baixa qualidade, numa escala que vai da dança de salão até “as danças atuais dos jovens”. Na gravação de seu depoimento, esse preto compadecia-se de não haver mais festa, nas quais a dança de salão é executada, com o talento devido de uma apresentação pública. Em momento algum, falou do grupo de dança como uma continuidade da arte de dançar na comunidade. Na verdade, não se referiu diretamente ao grupo de dança, em momento nenhum, porque no fundo não conferia grande importância as outras danças que não fosse de salão.

Já os jovens entrevistados do grupo de dança, viam Seu Zé Recife como parte desse passado ancestral, em que pessoas mais velhas da comunidade guardavam a memória do valor da dança. Na medida em que ganha autonomia em relação ao ambiente embrionário da escola, o grupo muda de nome para “Afroarte”, este sim, uma designação dos próprios membros. Conforme descrevem nossos informantes, as apresentações do grupo vertiginosamente cresceram, sendo eles chamados para festas de padroeiro, São João e semana da consciência negra, originalmente na sede do município, e posteriormente se estendendo por outras cidades do RN.

Há uma ênfase na fala dos nossos informantes sobre a música que de alguma forma marca, para eles, o sucesso que alcançou o grupo: é a execução em coreografia própria da música “Festa de Candomblé”, canção de Martinho da Vila. A música que começa com “dá-me licença” contém um “Ô Sete encruzilhada, Toma conta e presta conta, No romper da madrugada, Ninguém pode comigo, Eu posso com tudo”. E também há uma saudação a pomba gira e um generoso “Salve todas as nações do Candomblé, Jejê, o ketu, nagô e a minha Angola”. E termina com um “Axé para todas as roças da religião afro-brasileira”.

Esta música, em seu ritmo quente de tambores, é claramente uma referência à permanência da expressão cultural e religiosa africana no Brasil, sendo motivo pelo qual algumas pessoas na comunidade começaram a falar “estão dançando música de macumba”. Os embaraços morais que circulavam na comunidade, na forma de rumores, ganham expressão objetiva quando membros do grupo de dança, cujos pais eram evangélicos, começam a retirar-se do coletivo, sob a alegação de que “não poderiam dançar música de macumba”.

Antônio Bispo reflete sobre as tensões que envolvem certo tipo de cristianismo e religiosidades não-europeias, a partir da perseguição deflagrada pelo monoteísmo ao politeísmo:

O processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afropindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta. No plano individual, as pessoas afro-pindorâmicas foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tida como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas. No entanto, na perspectiva da resistência cultural, essas identidades vêm sendo ressignificadas como forma de enfrentar o preconceito e o etnocídio praticado contra povos afropindorâmicos e os seus descendentes. (BISPO, 2015, p. 21)

Sobre o fato de os quilombolas serem todos negros e cristãos, o mestre talvez nos ajude com uma diferenciação que ele faz entre cristianismo monoteísta e cristianismo politeísta. Sendo este último, apesar de todo proselitismo que caracteriza o cristianismo, mais cúmplice da diversidade de crenças e modos de vida dissidentes ao padrão “eurocristão monoteísta”.

Não há nenhum registro de que os quilombolas evangélicos se pronunciaram abertamente contra o grupo de dança. Do mesmo modo, o julgamento dos membros que permaneceram sobre a razão daqueles que saíram: “agiram motivados pelo preconceito”, sem mais. O que se contorna, afinal de contas, é a fronteira cultural entre esses cristãos monoteístas que se movimentam em direção a uma preservação de uma presumida pureza e majestade moral. Há também os cristãos mais politeístas que de algum modo tornam-se insatisfeitos, com as possibilidades de humanização oferecida pela branquitude que tinge o cristianismo:

[...] esse Eu, no seu encontro com a racialidade ou etnicidade, adquiriu superioridade pela produção do inferior, pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade. O dispositivo de racialidade também produz uma dualidade entre positivo e negativo [...] ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, irá

redefinir as demais dimensões humanas e hierarquiza-las de acordo com a proximidade o ou distanciamento desse padrão [...]. Essa forma de afirmação da burguesia institui para os outros o padrão estético desejável, a expressão da autoafirmação, afinal, 'o corpo funciona como marca dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores. Socialmente o corpo é um signo' (CARNEIRO, 2023, p. 31-32).

Em defesa dos quilombolas evangélicos da Picada, o grupo de estudantes da Ledoc/ Mossoró - que apreciaram o caso na simulação de um júri em sala de aula - mobilizaram argumentos da seguinte ordem: a maior ênfase foi na liturgia sagrada do cristianismo, ou seja, o argumento que “não se pode servir a mais de um deus ao mesmo tempo”. Tal posicionamento supostamente exclui o direito de seus filhos dançarem músicas com qualquer teor religioso.

A própria indistinção, entre o que é sagrado e o que é secular nas tradições africanas politeístas trazidas para o Brasil, justifica a ortodoxia dos evangélicos. Tanto que generalizaram e negaram qualquer expressão afrocultural, como se fossem “contaminadas” por crenças e práticas contrárias aos fundamentos do cristianismo monoteísta. Abdias do Nascimento (2019, p. 297-298) elucida sobre que a infalibilidade de um “fenômeno da natureza será a perseguição do poder branco ao quilombismo. Está na lógica inflexível do racismo brasileiro jamais permitir qualquer movimento libertário dos negros majoritários”.

Existe, portanto, um medo de perder uma pureza, criada dentro de uma cosmovisão dicotômica de mundo que caracteriza o cristianismo monoteísta versus as cosmologias politeístas, tornadas “diferentes” por serem o fundamento oposto do ascetismo cristão, tão evocado nas doutrinas evangélicas. Isso porque a lascividade dos corpos e a magia estão associadas a infância primitiva da civilização humana, ou seja, ao impulso irracional, bem como ao feio esteticamente e moralmente. Pois, tudo que o branco nega para si e transfere para o negro, também se atualiza nas relações entre pessoas negras, quando a permanência da escravidão se dá pela falta de oportunidades de humanização que não sejam tornar-se monoteísta.

Humanizar-se para o negro sempre foi de certa forma um deixar de ser-negro. É o que diz Neusa Santos Souza, em sua obra *Tornar-se Negro* (2021, p. 53), ao analisar o problema de identidade do negro de classe média: “a história de ascensão social do negro brasileiro é [...] a história de uma identidade renunciada, em atenção às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento ao negro com base na intensidade de sua negação”. Essa mesma métrica parece valer para o protestantismo eurocristão monoteísta, pois o preço de sua integração é a própria renúncia de uma identidade coletiva.

Sobre isso, Sueli Carneiro (2023, p. 102) revela-nos que “a desmoralização cultural do outro realiza a um só tempo a superlativação do Mesmo e a negação do Outro”. Foi assim que o grupo de estudantes em defesa dos evangélicos – e em sua maioria também evangélicos – sustentaram a justificação de que não houve racismo ou qualquer outra forma de discriminação no Quilombo da Picada. Relatou-se apenas que as famílias que retiraram

seus filhos do grupo de dança, sob alegação religiosa, para preservar a liberdade de “pureza” ou exclusividade do culto religioso. “O dispositivo da racialidade, assim, demarca e distribui de forma maniqueísta o bem e o mal entre as raças. Tal concepção buscará abarcar toda experiência negra africana ou da diáspora” (CARNEIRO, 2023, p. 101).

Ainda segundo Sueli Carneiro, esse dispositivo de racialidade constitui-se a partir de uma sequência de iniciativas históricas que configuram o “epistemicídio” da cultura afroreferenciada. Tanto que o jesuitismo português concentra as funções culturais e educacionais para construção da colonialidade no Brasil, em razão da conveniente e “peculiar união dos rigores da vida religiosa aos da vida militar” (CARNEIRO, 2023, p. 97). Além disso, o negro e sua cultura são tornados uma espécie de subproduto maniqueísta, por complementar a produção da branquitude eurocristã como padrão universalmente aceito.

A ausência de alma, no lugar do que posteriormente seria o lugar da razão, no contexto da laicização do Estado moderno, será o primeiro argumento para afirmar a não educabilidade dos negros. [...] A bula papal que decretou que o negro não tinha alma é o que vai permitir a constituição de um tipo *suis generis* de humanismo, o humanismo que se constitui sem o negro: porque não tem alma, não é humano, sua ausência não impede esse tipo de “humanismo” (CARNEIRO, 2023, p. 98-99).

Não é por acaso que toda essa disputa cultural aqui relatada, começa na escola do Quilombo, sendo outro campo de relações em disputa para ser investigado. Isso porque é responsável pela reprodução cultural entre as gerações do quilombo.

Parece que, nesta altura do processo de aquilombamento na comunidade da Picada, torna-se impossível desassociar a ancestralidade africana do território quilombola. Isso explica o silêncio – talvez aceitação – do mural com os grafites de Zumbi e Dandara, bem como o módulo do museu em arquitetura vernacular onde serão expostos a memória da comunidade e suas origens. Contudo quando se trata do corpo encontramos, nas palavras de Sueli Carneiro, um “signo social”. Uma vez que entram em disputa os princípios ontológicos da constituição humana pelo dispositivo de racialidade para “servir as leis de Deus”, revestidos dos aspectos de pureza e de superioridade moral. E, assim, atualizam-se, entre os próprios quilombolas, o expediente colonial do qual nos lembra Mbembe, em Políticas da Inimizade: “dividir para ocupar”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta altura de nossa investigação, sobre o aquilombamento na Comunidade da Picada, podemos dizer que a realidade sobressaliente é a forma como esse movimento, que estrutura as relações raciais, atualiza-se, ou seja, a conformação do outro como sendo o diferente do povo eurocristão monoteísta.

No tempo presente, o retorno da comunidade ao termo quilombola dá-se pelo investimento político sobre os corpos quilombolas, não mais definidos pelo estigma social, mas por uma afirmação positiva de si mediante a expressão cultural da dança afroreferenciada. Isso foi resultado do acesso a crítica historicamente acumulada pelo movimento negro e ações afirmativas, promovidas pelo Estado. Uma vez que deixam a desejar em muitos aspectos, porém produzem efeitos significativos, conforme pudemos ver aqui.

No decurso de implementação prática de seu sentido de vida coletivo, orientado pela acumulação, o branco europeu criou para si o medo que ele mesmo é capaz de fazer em termos de violência e perversão sexual. Por uma necessidade de expurgar a culpa?, criaram, ainda que no mais remoto inconsciente, um outro: ladrão, mentiroso, sorrateiro, libidinoso, imoral, desalmado e insubordinado às convenções sociais. Tornaram todos os povos, subjugados pela guerra colonial, como uma raça “diferente” da sua. Sendo assim, uma verdadeira terceirização de tudo do mais incivilizado, que fizeram e continuam a fazer, para criar e sustentar a civilização da qual hoje se orgulham. Isso inspirou explicitamente Aimé Césaire, ao afirmar que a “A Europa é indefensável”.

Não seria esse, afinal de contas, o cenário moral das disputas veladas ou deflagradas em torno do grupo de dança aqui analisados? De um lado, os evangélicos preservam o aspecto puro, e a não contaminação de sua doutrina. De outro lado, aqueles que, mesmo cristãos, não se dão por satisfeitos com o âmbito do cristianismo “que fizeram do negro o meio do caminho no desenvolvimento do macaco até o homem” (FANON, 2012, p. 33). E, de tal modo, lançam-se em busca de novas referências de lugar e pertencimento. Por conta própria, tateiam - mas também com ajuda da universidade, dos projetos resultado de ações afirmativas, e principalmente, inspirados pelo afluxo crescente de sentido produzido pelo movimento negro - uma forma de se identificarem, admitindo que foram desde sempre um quilombo.

Esta pesquisa traz o ensinamento de que todos os corpos são de algum modo possuídos pelo colonialismo ou pelas suas formas não-europeias de superação. Isso porque cada um é um *lyàwó* que pode ser “montado”, por tal ou qual força ancestral.

Dançar, nesse contexto de disputa, significa deixar o corpo ser possuído pelos ritmos e compassos oriundos de África. Boicotar o grupo de dança equivale a um cálculo, quase involuntário, a fim de evitar que o sentimento de desprezo nutrido pelo cristianismo contra o politeísmo de África. Tal atitude está embrulhada e etiquetada, como feitiçaria primitiva, mas que retorna contra eles mesmos pelo empoderamento do grupo, tornando assim seu oposto.

Nessa perspectiva, limitam o poder do outro “diferente”, porque bem ou mal familiarizaram e naturalizaram a ideia de uma sobreposição cultural violenta, típica de uma visão de mundo beligerante e monolítica. Com isso, sentem-se, no fundo no fundo, ameaçados em seu projeto de universalização e castração do diferente. Castram pela

simples razão de antecipação, pois tem medo de serem castrados, admitindo, por fim, que a castração é o único sentido possível de convivência humana.

REFERÊNCIAS

BISPO, A. Colonização. Quilombos: modos e significados. **Brasília, DF: INCTI/CNPq/UnB, 2015.**

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

FRANTZ, F. **Pele Negra, máscaras brancas.** Editora? 2012.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó, 2020.

MBEMBE, A. **Políticas da inimizade.** Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MOURA, C. **Quilombos:** resistência ao escravismo. São Paulo: Ática, 1993. Série Princípios.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo.** Editora Perspectiva SA, 2019.

PALMEIRA, M. **Modernização, Estado e questão agrária.** Estudos avançados, v. 3, p. 87-108, 1989.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro:** ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.