

# **Tecer vida, *seguir em frente*: mulheres quilombolas “convivendo” com as secas nas margens da *plantation*<sup>1</sup>**

Marcela Rabello de Castro Centelhas (Colégio Pedro II/Rio de Janeiro)

**Palavras-chave:** secas; águas; cotidiano.

## **Seca, semiárido e os “desastres ordinários”: alguns comentários**

Desde ao menos meados do século XVI há registros escritos sobre os severos efeitos provocados pelas “secas” no semiárido nordestino (CAMPOS, 2014). Ainda que estes relatos datem o início da invasão colonial, é somente no século XIX que a seca se torna de fato um “problema social” de relevância nacional. Ela surge, neste sentido, em um momento social e histórico de declínio das oligarquias locais e da sua consequente tentativa de intervenção política e disputa por recursos do Estado (NUNES LEAL, 2012; CARVALHO, 1997). Como diz Liduína Costa (2020, p. 575), “a seca na região Nordeste do Brasil passa a configurar-se como problema de calamidade social depois da segunda metade do século XIX, em decorrência de fenômenos socioeconômicos como o rebaixamento de preços do açúcar, a venda de escravos [sic] para o Sul e o expressivo crescimento demográfico”. Em 1909, com a criação do Departamento de Obras Contra as Secas (DNOCS), consolida-se o modelo de intervenção que ficou conhecido como “solução hidráulica”, isto é, grandes obras de canalização e açudagem, a maior parte delas realizadas dentro das fazendas da oligarquia regional, consolidando um regime de negação do direito à água à boa parte da população da região semiárida (CAMPOS, 2014; SOARES, 2019; CENTELHAS, 2024).

A pecuária extensiva e a produção de gêneros agrícolas, que funcionaram como infraestrutura subjacente e conectada à *plantation* açucareira desde o século XVI, produziram não só um esgotamento do solo e a concentração da terra, mas se deram por meio da privatização da água, cuja intensificação se dá nesse período a partir da ação estatal na região. A profunda desigualdade no acesso à água no semiárido hoje, que se combina a outras desigualdades estruturais (CUNHA, 2020), se faz não só por grandes processos de concentração das águas em gigantescos “latifúndios hídricos”, especialmente nas regiões do São Francisco baiano e da fruticultura potiguar, mas também pela ausência, lentidão ou ineficiência de políticas públicas de acesso nas

---

<sup>1</sup>Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2024.

demais regiões, nas pode não haver empreendimentos, mas mesmo assim se configura o domínio privado água.

Essa “solução hidráulica”, e as suas conseqüentes políticas de combate a seca, vigoraram como único modo de entendimento para as ações do Estado até o final da década de 1990, quando um conjunto de políticas públicas denominadas sob o guarda da chuva da “convivência com o semiárido” surge no embate político por meio da pressão de movimentos e organizações sociais, mobilizadas a partir da Articulação Semiárido Brasileiro. A convivência pressupõe, no entendimento daqueles e daquelas envolvidas na sua defesa, uma inversão da perspectiva do combate, uma vez que a escassez de água ocasionada pelas secas é entendida não como fruto do clima ou da ausência de precipitações por anos consecutivos, mas como resultado das desigualdades estruturais, da concentração de renda, terra e poder que, por sua vez, vão incidir e mediar o acesso à água em qualquer lugar. As repostas sob esta perspectiva, por isso, priorizam tecnologias sociais de armazenamento hídrico já existentes e praticadas localmente, como barreiros, cisternas, barragens, cujo manejo se dá, geralmente, por meio de lógicas que destoam da apropriação unicamente privada da água.

Essa perspectiva nos parece interessante não somente por historicizar a seca, convertendo-a de fato natural para fato social, mas por apontar a necessidade de pensar este fenômeno em sua complexidade, isto é, a partir dos seus diversos “modos de enredamento” (TADDEI, 2014a, p.3). Isto que dizer que “não há nada inerentemente biofísico, político ou econômico em uma estiagem”, uma vez que os traços característicos daquilo que define este fenômeno estão em um de devir, ou de um “precipitar”, colocando em relação processos humanos e não humanos, além de dimensões ecológicas, político-administrativas, corpóreas, técnicas, discursivas e afetivas.

O trabalho de campo que dá origem a este texto se iniciou em 2016, quinto ano “da maior e mais longa seca da história”, diziam os jornais<sup>2</sup>. Ao longo da vivência no semiárido, os relatos e conversas sobre as secas foram abundantes, apesar deste não ter sido meu objeto principal de pesquisa. A seca parecia ser um frame muito comum de apresentar esta “geografia imaginativa” (SAID, 1996) para uma pesquisadora branca e sudestina, a quem se pressupunha que imagens sobre a miséria, fome, saques,

---

<sup>2</sup> Fonte: <https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2018/03/03/seca-de-2012-a-2017-no-semiarido-foi-a-mais-longa-da-historia.htm>. Acessado em: 13/07/2024.

*emergências*<sup>3</sup> entre outros signos que se ligam às secas deveriam interessar. É bem fácil compreender esta expectativa, uma vez que a produção discursiva midiática e acadêmica sobre o semiárido aciona recorrentemente estas imagens, podendo-se dizer que elas configuram uma chave a partir da qual se “inventa” essa região do país (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009; 2017).

Meu interesse, contudo, não é analisar estas interpretações estereotipadas, colocando as verdadeiras em seu lugar, atitude já advertida por Said (1996) como inócua, já que esbarra no mesmo pressuposto relativo à autoridade de falar sobre os “outros” e as subjacentes práticas disciplinares de exotização e confinamento. A ideia aqui é pensar qual o rendimento de analisar as secas a partir de outras temporalizações, inscritas não em movimentos cíclicos ou lineares, mas em tempos que jogam com apreciações morais coletivas sobre processos de dominação e submissão, nos quais as águas e seus usos terão um lugar central. O que nos interessa neste debate são especialmente os modos como a seca é produzida em variadas dimensões e como essas dimensões nos informam, por um lado, processos ligados à racialização, inferiorização e desumanização e, por outro, formas criativas de recusa a estes processos, por meio de atividades “inscritas no cotidiano”, usando uma formulação de Veena Das (2007).

Partindo de uma região cujo debate sobre tragédias sociais e ecológicas é muito anterior às discussões mais recentes sobre o Antropoceno, me inspiro criticamente na noção de “desastre ordinário” (TADDEI, 2014b) para dar centralidade a práticas corriqueiras, corpóreas e coletivas que insistem na vida e na dignidade como modos de existir frente a processos de expropriação e exploração que se derramam no cotidiano. “Desastre ordinário” é uma formulação de Renzo Taddei, contudo, minha ideia desloca-se um pouco do sentido atribuído pelo autor, já que ordinário significará tanto algo recorrente – a seca como um fenômeno antigo e repetido, cuja comoção circunstancial logo dá lugar a indiferença –, como algo duradouro, que se estende e se inscreve no cotidiano – uma vez que seus efeitos não se reduzem ao ápice do evento, mas tem uma duração longa, cujas conseqüências não são tão alardeadas.

Essas perspectivas são tributárias da convivência que estabeleci com mulheres quilombolas habitantes da comunidade de Liberdade, localizada na transição entre o Agreste e o Sertão pernambucanos. Com elas estive e realizei uma pesquisa sobre o

---

<sup>3</sup> Nome dado ao que se chama na historiografia sobre o semiárido de frentes de emergência, uma ação da ditadura militar que oferecia dinheiro ou comida para os sertanejos e sertanejas que trabalhassem na construção de açudes, rodovias e demais obras.

Programa de Cisternas (uma das políticas de convivência com o semiárido) ao longo de oito meses, nos anos de 2016 a 2018 (CENTELHAS, 2019). Irei abordar, assim, os modos como elas usam as águas, lavam as roupas e dançam o samba. Como se verá, estas três dimensões estão articuladas, pois mobilizam artes, saberes e memórias através das quais essas mulheres tecem vida e projetos de futuro. Pelas águas, roupas e pelo samba elas costuram relações entre temporalidades, parentes e seres mediante uma ética e uma estética do cuidado de si, dos seus e do mundo que possibilitam driblar as atualizações do *cativoiro*<sup>4</sup> e *seguir em frente*.

### **As águas e os tempos**

A forma como a relação com as águas incide nas temporalizações aparece em uma formulação à qual logo fui apresentada. As estações do ano, no semiárido, são marcadas em termos de *inverno*, momento em que acontecem as maiores precipitações e que a temperatura fica mais amena (variando entre abril a agosto), e *verão*, período que dificilmente chove e que o calor aumenta (variando entre setembro a março). A ocorrência de chuvas e a delimitação dessas estações, contudo, oscila substancialmente pelo semiárido, uma vez que esta região caracteriza-se pela existência de muitos micro climas, por chuvas esparsas e por índices pluviométricos extremamente diversos.

*Inverno e verão*, contudo, não estão dados apenas por uma relação distanciada com o clima ou o ambiente que se modifica radicalmente entre uma estação e outra. Eles estão conectados ao modo como esse ambiente é experimentado em termos do trabalho, do parentesco, da relação com as plantas, os bichos e as águas.

No *inverno* torna-se possível *botar roçado*, iniciando-se o cultivo de milho, feijão, mandioca, abóbora, batata-doce, bem como aumentar a variedade de plantas, remédios e hortaliças cultivadas no *leirão*. No *inverno* há uma percepção também do aumento de postos de trabalho, uma vez que as fazendas da região também iniciam estes cultivos e contratam, na base da diária, trabalhadores/as dos sítios próximos. Em função dessa maior disponibilidade de trabalho, é comum que muitos que migraram sazonalmente para Minas ou São Paulo para trabalhar principalmente em lavouras de café, cana e em frigoríficos, retornem para a comunidade. O dinheiro trazido do *Sul* (como se chama o destino das migrações) pode ser investido na compra de novos animais, no geral vacas,

---

<sup>4</sup>Categorias e frases das interlocutoras, à exceção das com mais de três linhas, serão marcadas com *italico*.

caprinos e ovinos, que ao engordar são geralmente vendidos, constituindo uma espécie de popança camponesa. A maior parte dos festejos, novenas, festas de santo ou as tradicionais fogueiras juninas também ocorrem nesse período.

Indispensável dizer que o *inverno* também implica uma maior disponibilidade de água, tanto porque ela é armazenada das chuvas, por meio de variados e complexos dispositivos sociotécnicos – como baldes, galões, cisternas, barreiros, barragens, açudes etc – como porque o aumento das precipitações “enche” os lençóis freáticos e aumenta sua *minação* na superfície em poços, cacimbas e olhos d’água. A existência de uma maior multiplicidade de fontes e dispositivos geralmente vai ocasionar menores deslocamentos e atenuar o sacrificioso trabalho de *caçar água*, bem como diminuir a necessidade de filtrar ou purificar a água, uma vez que se tem acesso a águas mais *doces*.

O *verão* representa uma espécie de antítese neste sentido. A diminuição das chuvas altera não só a paisagem como a experiência e as relações com o ambiente. Fica mais difícil manter os cultivos e mesmo os *leirões* se escasseiam, mantendo no máximo algumas fileiras de coentro ou couve, quando a família dispõe de alguma fonte de água próxima ao mesmo. Com relação aos bichos, eles se tornam menos abundantes em função de haver menos água para criá-los e porque vão sendo vendidos à medida que o grupo vai precisando de dinheiro para deslocamentos, gastos com saúde ou até para comprar água. Muitos nesse período migram, tanto por coincidir com o momento das safras no *Sul* (como se referem a Minas e São Paulo), como pelo escasseamento das oportunidades de trabalho na região. No verão, muitas das fontes de água secam e, por isso, é o momento no qual o trabalho sobre a mesma aumenta, intensificando os deslocamentos e tempo gasto. É interessante que a própria percepção da passagem do tempo se altere e é muito comum que as pessoas se referiram ao *verão* como algo *longo* ou *parado*, pois de fato há uma diminuição dos fluxos – de pessoas, de plantas, de festas e de águas.

Se *verão* e *inverno* podem dar a impressão de ciclos ou de tempos que vão e vem, a cada ano, isso não quer dizer que suas percepções e marcações não se conectem também a outros tempos. Localmente, o próprio fenômeno da seca é traduzido em termos de *verões fortes* e *invernos fracos*, ou seja, como um processo que conjuga estas duas temporalidades não só pela cronologia e mais em função de suas intensidades.

O *verão*, nas suas caracterizações, também possui relação com memórias sobre um tempo conectado às secas, o *tempo das emergências*. Se a ideia aqui é pensar como as

temporalizações jogam com apreciações morais coletivas sobre processos de dominação e submissão, o *tempo das emergências* constitui uma memória exemplar. Também chamado de *frentes* ou só de *emergências*, ele dá nome a diversos programas e políticas de Estado durante a ditadura militar, justificados pela tentativa de “mitigar” os efeitos das secas por meio do pagamento, em dinheiro ou alimentos, por trabalhos realizados pelos sertanejos e sertanejas que conseguiam *se alistar*. Os trabalhos variavam desde a construção de açudes, barreiros, manutenção e abertura de estradas, entre outros. Para os e as entusiastas da convivência com o semiárido, as *frentes de emergência* são um ícone daquele modo de conceber as soluções para os problemas sociais do semiárido marcado pelo paradigma do combate à seca, no qual se investia em grandes obras, geralmente nas propriedades dos *fazendeiros*, além de submeterem a população à dependência do dinheiro ou da *feira*, vinda somente em situações excepcionais (NETO, 1985; TORRES e SOUZA, 2017; CASTRO, 2011).

Antônia: É isso mesmo...mas em vista do que a gente já passou, teve um tempo aí quando eu era solteira, agora tá bom, todo mundo dá uma ajuda, tem essa ajuda do governo. Quando eu era solteira teve um tempo de uma emergência, não sei se era do seu tempo, que o povo assim fichava o pessoal assim pra trabalhar em negócio de barreiro. Aí por sorte que eu consegui me fichar, eu e um irmão meu, uma seca meu Deus, uma seca que a gente, era tempo de uns preá, aí a gente comprava aquela fuba, ia pros mato com uns cachorro pra pegar aqueles preá, pra comer com a fuba.

Marcela: E a senhora falou desses cadastros da emergência, quando vinham, eles vinham, como que era? Como que a senhora fez pra...?

A: Aí veio pra casa de Nilda Carneiro nesse tempo, umas listas, aí se juntou aquele povo. Tu se lembra, Dina, dessas emergência? Que o povo se fichava pra cavar barreiro?

[...]

Esmeraldina: Por mês...sessenta reais! Primeiro era uma cesta..era uma feira que dava pelo trabalho de nós, que era um arroz, não era?

A: Um arroz de casca.

E: Um feijão duro, duro, duro...e uma farinha cheia de pena de galinha. E nós comia e nós nem morreu...

A: E o arroz era tão ruim da gente, tinha nem como a gente, não era? Pisa no pilão, passe no moinho...

[...]

A: Hoje tá rico, como é né, o Brasil, né, tá rico graças à Deus.

O trecho acima é uma conversa gravada entre eu, Antonia (51), Esmeraldina (52), esta última presidente da Associação de Moradores e liderança da comunidade. As *emergências* apareceram em várias conversas com as interlocutoras, muito por sinalização delas e não por perguntas minhas. Ao falarem sobre momentos de suas vidas, as *frentes* eram lembradas como momentos de *dificuldades* e pela péssima qualidade dos alimentos que eram distribuídos nas *feiras* em troca do trabalho *cavando*

*barreiro*. É interessante como que, na elaboração sobre a exploração das *frentes*, articulava-se uma crítica à concentração da terra e da água nas mãos da mesma oligarquia e, paralelamente, denunciava-se a indignidade imposta pelo fato desse trabalho ser pago por meio de alimentos como um *feijão duro*, um *arroz com casca* e *farinha com pena de galinha*. A tentativa de desumanização contida no fato de ter que trabalhar por uma cesta de alimentos se acentuava ainda mais pelo fato dessa cesta ser distribuída na cidade, a 15 km, e ainda ser escassa, ou seja, as mulheres me relatavam ter que chegar onze horas da noite do dia anterior para receber a feira pela manhã.

O relato de Antonia inicia falando das *emergências*, comparando-as com *agora*, momento no qual há uma percepção mais positiva, que se desdobra na formulação de que *o Brasil ta rico*. Utilizo esta percepção introduzida por Antonia para apresentar outra temporalidade, o *tempo da riqueza*. O *tempo da riqueza* era um modo de articular e tematizar a transformação social em termos de valores morais que se expressavam em contraste com o *tempo dos antigos*. Essa elaboração dos tempos, portanto, não deve ser identificada somente a um referente histórico linear, uma vez que noção de tempo aqui articula, opõe e envolve mais qualificativos morais, do que a cronologia *stricto sensu*. Esses qualificativos dizem respeito a modos de enunciar e refletir sobre comportamentos, valores, sentimentos, que constroem apreciações sobre as relações assimétricas entre *brancos* e *nêgos*, *grandes* e *pequenos* ou entre o *governo* e os *pobres*.

Portanto, ao analisar a ideia de tempo tal qual se apresenta para minhas interlocutoras, penso que dialogo com a proposta de Palmeira (2001) e Heredia e Palmeira (2010) de pensá-lo enquanto “[...] uma certa maneira de a população recortar/representar a estrutura social” (Palmeira, 2001, p. 172). Temporaliza-se aquilo considerado socialmente relevante e, por isso, as marcações entre o *tempo dos antigos* e o *tempo da riqueza* sublinham as transformações recentes na comunidade a partir de eventos que se singularizam e, ao mesmo tempo, se inscrevem no cotidiano em função de suas “intensidades” e “durações” – utilizando a elaboração de Carneiro e Dainese (2015) sobre o tema dos deslocamentos em contextos rurais.

O *tempo dos antigos* relaciona-se às *dificuldades* no comer e no vestir, à necessidade de alimentar-se com *comida do mato*, às experiências da fome e do trabalho mal pago, à violência e à humilhação sofridas nas fazendas da região. Falar sobre o *tempo dos antigos* significava modular entre qualificativos morais da indignidade e da vergonha, em função das condições de vida geradas, em parte, pela exploração perpetrada pelos

*brancos* ou pelos *grandes*. Paralelamente falar desse tempo reforça o valor moral que enfrentar essas *dificuldades* produz.

Diferentemente do *tempo dos antigos*, o *tempo da riqueza* é narrado pela melhoria nas condições de saúde e vida, especialmente por mudanças na alimentação, na disponibilidade das águas e na vestimenta. Este tempo também inclui uma apreciação sobre o aumento do número de programas e políticas sociais de combate à pobreza intensificados nos anos 2000, como o Programa Um Milhão de Cisternas, o Luz Para Todos, o Bolsa Família (também chamado de *cartão*), bem como o maior acesso a direitos sociais, como a aposentadoria rural, o salário-maternidade, entre outros.

Assim como o *tempo dos antigos*, o *da riqueza* expressa o que Teixeira (2019) chamou de “ambiguidade moral dos tempos”, pois ao passo que há uma valorização dessas políticas e direitos sociais, reconhecendo-os como uma ação do governo que coloca os pobres no universo de interlocução com o Estado, há também uma sensação de que estas políticas *acomodam o povo*, pois permitem o acesso a recursos materiais sem a mediação do trabalho sofrido e sacrificioso. Tal percepção não é exclusiva do universo pesquisado, mas foi esquematizada no referido trabalho de Teixeira (2019) no sertão do Inhamuns, no Ceará, e, como reflexão sobre sacrifício e sofrimento como valores morais, é bem presente nas pesquisas de Mayblin (2013).

Como é possível entrever, as distinções entre *antigo* e *riqueza* não podem ser traduzidas em uma dicotomia negativo versus positivo, ou em uma linearidade evolutiva das relações de dominação, ainda que se reconheça que há uma transformação nas mesmas.

Diversos fatores são mobilizados para falar dessa transformação, contudo, daremos centralidade aqui a um deles, a relação com as águas. Importante dizer, apesar disso não ser o centro da preocupação deste trabalho, que as águas no universo pesquisado não podem ser entendidas como uma substância com características físico-químicas invariáveis, passível de ser quantificada e valorada segundo a “abstração moderna” (LINTON, 2010). Falar sobre água, no semiárido, é falar sobre um bem relacional (STRANG, 2014), cuja variabilidade de cheiros, texturas, propriedades e gostos influi diferencialmente e desigualmente nas relações humanas (CENTELHAS, 2022). Pensar os usos e modos de se relacionar com a água coloca em jogo uma vida social e cultural intensa, que envolve relações de poder, gênero, geração, raça e classe, além de diferentes atores sociais como órgãos do Estado, organizações da sociedade civil, associações comunitárias, famílias etc. Falar sobre uso da água é necessariamente

debruçar-se, também, sobre saberes, conhecimentos e diferentes epistemologias sobre o ambiente e, por isso, diz respeito ao modo como essa substância vital interage com corporalidades e materialidades (CENTELHAS, 2024).

A depender da água utilizada, produzia-se efeitos sobre os corpos e, conseqüentemente, sobre suas reputações. Um signo muito recorrente de marcar a desumanização produzida pela falta de acesso à água potável é narrar a necessidade de *beber barro* ou *beber água do barreiro*. Esta, nas memórias das mulheres com quem conversei, é geralmente associada ao *tempo antigo*, mas também conecta-se às secas, quando os *verões fortes* poderiam exacerbar situações indignas e humilhantes de ter que *arengar/agoniar água dos outros* (pedir água aos outros), ao implicar não apenas trocar alguma coisa (um animal, gêneros agrícolas, esterco ou dinheiro) por água, como muitas vezes *pedi-la sem ter nada para oferecer*.

Uma situação em especial pode ilustrar bem esse ponto. Antes, um aspecto importante de mencionar é que a comunidade vive um conflito e uma disputa entre as duas associações de moradores existentes. A primeira a ser fundada, ligada ao sindicato rural da cidade, é liderada por pessoas do grupo associado aos *brancos*<sup>5</sup> e, embora tenha associados negros, tem como figuras de referência e liderança apenas pessoas brancas. A segunda Associação é referida aos *quilombolas*, que se entendem como descendentes dos *fujões* que se estabeleceram na região. As diferenças sociais e raciais entre estes dois grupos são constantemente enunciadas pelo grupamento dos *quilombolas*, que percebem os *brancos* como aqueles que têm melhores casas, acessam mais a escolarização formal, e, também, tem recursos para terem em casa *água jorrando do poço*. É importante salientar que essas diferenças e desigualdades entre os dois grupos, contudo, não significam um afastamento ou um antagonismo impeditivo da convivência cotidiana. Muito pelo contrário, apesar de manifestarem animosidades nas disputas políticas e no acesso a políticas públicas, os dois grupamentos expressam aquilo que Ayoub (2016) nos mostra em sua tese sobre conflitos de terra no interior do Paraná, isto

---

<sup>5</sup> *Branco* aparecerá ao longo do texto referindo-se a grupos sociais distintos, mas que se assemelham pelo seu pertencimento racial. Como abordaremos mais adiante, *brancos* se refere a pessoas de fora da comunidade que venham fazer algum trabalho e podem ser pesquisadoras, jornalistas, gestores de políticas sociais, artistas, etc. *Branco* também diz respeito à diretoria da Associação de moradores com a qual os *quilombolas* rivalizam e disputam por legitimidade e pelo acesso à políticas públicas. *Branco* também, geralmente na sua variação *brancões*, diz respeito ao extenso grupo de uma família com poder político e proprietária de terras no município, os Monteiro. Ainda que a relação dos *quilombolas* com esses variados grupos sejam muito distintas, há em comum uma desconfiança e, do que puder perceber em relação a minha pessoa, um trabalho constante de reafirmação de compromisso éticos, para que eu não me tornasse uma branca *como eles*, em referência à Associação rival ou aos Monteiro.

é, como os antagonismos e violência estão entranhados e são lidos a partir de aspectos da vida ordinária.

Certo dia, quando o carro-pipa subia para abastecer o *quilombo*<sup>6</sup>, presenciei uma cena na venda da comunidade na qual um conjunto de pessoas referidas aos *brancos* ironizou o recebimento da água pelos *quilombolas*, perguntando *se os nêgo lá de cima tava bebendo barro*. A provocação e o deboche racistas contidos nesta frase nos informam alguns sentidos a partir dos quais podemos compreender as dinâmicas que envolviam as possíveis humilhações que servir-se de uma água indigna, uma água barrenta, símbolo de *necessidade*, tinha no contexto em questão, além do modo como as diferentes águas hierarquizam os corpos e coletividades.

Beber água de barreiro, ou *beber barro*, como insinua essa pergunta, é uma imagem recorrente de narrar a *vida sofrida*, característica do *tempo dos antigos*, um momento no qual a ausência de água desdobrava-se em *sufocos* e possibilidades de humilhação contidas no movimento de ter que pedir água. Essa água, assim como a ambigüidade presente na reflexão sobre os tempos, se por um lado é narrada como demonstrativo de resistência frente às dificuldades, por outro é símbolo de pobreza e indignidade. É interessante pensar como uma substância, na sua interação com o corpo, afeta-o não só na sua saúde física, mas é capaz de contaminar também o sujeito moral, poluindo sua reputação a partir da vergonha que significa não ter água ou beber uma água suja.

A cisterna (via Programa de Cisternas), a *água do exército*<sup>7</sup> e o dinheiro via Bolsa Família compunham um tempo no qual se modifica timidamente a relação e a disponibilidade das águas, não pela sua maior abundância em termos ambientais ou quantitativos, obviamente, mas pela alteração nas dinâmicas que medeiam seu acesso, tornando possível que as *águas de barreiro* não sejam mais utilizadas para o consumo direto, como beber. Essa alteração, de certo modo, transfigura uma situação degradante e essa transfiguração é justamente alvo da provocação daqueles que atribuem a esse conjunto de pessoas, *os nêgo*, o destino de *beber barro*.

---

<sup>6</sup> A oposição entre *quilombolas* e *brancos* se espacializa também. O *quilombo* é compreendido como a parte mais alta da comunidade, próximo ao pé de uma serra que leva a outra comunidade rural, o Maniva. O *quilombo* diz respeito às casas e os terrenos dos descendentes de Sebastião Preto e Sebastiana, pai e filha cujas histórias e personalidade falaremos mais adiante.

<sup>7</sup> A *água do Exército* se refere à Operação Carro-Pipa e “integra o Programa Emergencial de Distribuição de Água Potável no Semiárido Brasileiro, sendo o Exército Brasileiro responsável pela execução, organização e fiscalização da ação”. O Ministério da Defesa e o Ministério do Desenvolvimento Regional (antigo Ministério da Integração Nacional, que fundiu-se com o das Cidades a partir de 2019) são as pastas responsáveis pelo Programa, que destina caminhões pipa para abastecer municípios enquadrados na categoria de “insegurança hídrica”. Disponível em: <https://www.defesa.gov.br/noticias/57291-operacao-carro-pipa-beneficia-quase-2-milhoes-de-pessoas>. Acesso em: 21 ago. 2019.

Na relação com as águas, as pessoas e coletivos elaboram as diferenças sociais e as desigualdades estruturais que perpassam seu cotidiano em Liberdade. Especialmente quando evoca a limpeza/sujeira, as águas, suas composições materiais e interações com os corpos podem ser um mecanismo de distinção e/ou hierarquização, seja pelo modo como ela é usada, seja pelas características das águas que se usa. A articulação negritude/sujeira ou miscigenação/doença já foi fartamente apontada nos estudos sobre eugenia e higienismo, que mostram como a atribuição de características negativas sobre pessoas negras ou mestiças era realizada a partir de argumentos naturalizantes, que associavam raça, adoecimento e depravação moral (SILVEIRA, 2005). A sujeira vista em sua negatividade, como contaminação moral, também pode ser associada a mais um mecanismo de animalização e inferiorização característico dos processos de racialização da modernidade colonial (cf. FANON, 1968; 2008; LORDE, 1984; LUGONES, 2008).

Ainda que estes processos de desumanização e racialização se derramem no cotidiano de Liberdade, é impossível pensar que a composição com as águas expressem somente isso. Se as secas, histórica e contemporaneamente, podem gerar, acentuar e reforçar processos de racialização, desumanização, animalização e altericídio característicos da *plantation*, conviver com elas também acena para criativos movimentos de recusa, desvio e fuga como, por exemplo, todo um saber altamente complexo de distinguir as diferentes águas e seus usos, conhecer suas interações com corpos e materialidades e utilizar esse conhecimento para produzir vida, felicidade e beleza. Ao falar da relação das minhas interlocutoras com as roupas pretendo adensar este aspecto.

### **A beleza e a riqueza**

Este tempo que marca a *riqueza* também traz uma apreciação sobre transformações importantes nos aspectos materiais da vida, como a comida, a água e as roupas. Destaco especialmente as duas últimas, pois elas foram um tema recorrente nos diálogos com as mulheres de Liberdade. A variedade, estado e higiene das roupas, além de serem referentes da transição entre os *tempos*, era um conteúdo pelo qual as mulheres narravam suas vidas e produziam uma biografia moral. O trecho a seguir, retirado de uma conversa que tive com Berenice, de 68 anos, traz alguns elementos interessantes sobre este ponto.

Berenice: Porque no tempo do meu pai e da minha mãe, eu lavava as roupas, eu caprichava tanto no mundo e as roupas ficavam meia dura. Eu não via aquelas roupas que balançavam no varal, num via de jeito nenhum. E eu caprichava tanto que eu suava. Eu fazia... 'meu Deus, o que é que tem nessa roupa, oh meu Deus, minha mãe vai brigar comigo, essa roupa não ficou do meu agrado, essa roupa não ficou boa'. É só ficava boa mesmo quando eu ia lavar roupa de ganho, aí eu dizia, “oh, meu filho, eu quero que você me dê um pouco de sabão em pó e um pouco de água sanitária”. A roupa de meu pai e de minha mãe tinha cheiro e eu não queria fazer isso na roupa dos meus filhos. Eu toda vida fui danada mesmo em roupa. Fui, nega veia, danada eu fui toda vida eu fui em roupa e em lençol. Lençol pra eu me cobrir e num sentir o cheiro do sabão... porque eu vou usar amaciante. Vou forrar uma cama, com um forro duro, pesa, ou por outra pegar um lençol daqueles e acabar de me cobrir com aquele cheiro ruim, como quem lavou só com água. Não, na-não! Hm hm! As roupas dos meus meninos eu capricho, na minha roupa eu capricho, a Cláudia que suja mais é a muleca veia que eu criei, num tem zelo na roupa, não tem zelo em farda de escola e nem em calça comprida de escola... num tem! Eu achei pouco criar, sofrer com um rebanho...

Sentada ao seu lado, Berenice me contava um pouco antes deste trecho sobre o momento que finalmente se *assossejou*, isto é, parou de *fazer ganho de roupa* (lavar roupa para fora), *fazer carvão*, *limpar mato*, entre diversas outras atividades remuneradas que ela exerceu na vida, pois agora contava com a participação dos filhos nas despesas da casa. Com o dinheiro que ganhavam, ela conta *fazer milagre* para poder reparti-lo entre o feijão, a carne, o sabão em pó e a água sanitária. Esses dois artigos de limpeza eram fundamentais para ela pelo aspecto e odor que produziam nas suas roupas, que ficavam cheirosas e macias, balançando no varal, diferentemente das roupas no *tempo de mãe e de pai*, que eram lavadas somente com água e *casca de juá rapado*, e isso as deixavam *meia duras* e com *cheiro*.

As roupas e os lençóis, pelos quais ela diz ser *danada*, e o modo como são higienizados revelam percepções sensoriais relacionadas à construção do seu lugar como mãe e como filha, do cuidado com os pais, filhos e consigo mesma, expressos a partir do zelo que ela atribui às roupas suas e as dos seus. Pelo uso do sabão e da água sanitária, pela maneira como lava a roupa, Berenice nos fala sobre a passagem do tempo, sobre os filhos crescendo e trabalhando, sobre ela *assossejando* e sobre sua relação com a filha de criação mais nova, Cláudia. O capricho e o cuidado que dedica às suas roupas, portanto, não podem ser lidos somente a partir da clássica crítica feminista à sobrecarga de trabalho doméstico, nem como adequação a padrões sanitários ou higiênicos, mas sim como modo de elaborar sua trajetória de vida que é formativo de sua personalidade. A interação entre as substâncias, os sentidos e as roupas davam-se por meio dos modos ritualizados de higienizá-las e, assim, conectavam-se a processos de cultivo de si e dos outros elaborados a partir de uma ética corporificada.

Em uma conversa, Ângela (48) me descreveu conexões importantes entre as águas e as materialidades, em especial nesses objetos de grande valor para elas: as roupas.

Ângela: E a água era de barreiro e aquela água servia pra tudo, cozinhar pra beber, pra tomar banho. O barreiro é aquele primeiro barreiro que quando você vem subindo pra cá você vê. Mas daí depois que a minha prima morreu ali dentro ficou sem prestar a água, só serve mesmo pra lavar pano e a pulso. Porque quando vai lavar roupa branca, por exemplo, ela fica tudo amarela.

Esmeraldina: E tu ficava agoniando a água dos outros, né mesmo?

Ângela: É ficava carregando a água do barreiro dos outros, aí o dono dos barreiros ficava achando ruim. Lá no Maniva era água de fartura. Lá nos lavava pano, nos enchia os bujão, nós descia nos animais, carregado com água e os paninhos tudo molhado na cabeça. Aí chegava aqui com eles todos alvinhos e estendia.

Questionada sobre as fontes de água no passado recente, Ângela igualmente menciona a atividade de *lavar pano*. Sua fala opera a temporalização a partir das águas, algo comum em um local no qual a relação com as mesmas transforma-se não só nos grandes *tempos (dos antigos e da riqueza)*, mas também nos tempos mais cíclicos, como do *inverno* (época das chuvas) para o *verão* (período de estiagem). A morte de sua prima impossibilita utilizar a *água do barreiro*, pois ela opera uma contaminação, impedindo de colocá-la em contato mais direto com o corpo, isto é, beber, cozinhar e banhar-se. Além desse impedimento, a *água do barreiro* contaminada pela morte passa a produzir um efeito nos tecidos brancos, deixando-os amarelos. Essa água contaminada é contrastada com outra, a *água das cacimba do Maniva*, que por sua vez é capaz de deixar *os panos alvinhos* e isso é motivo de prazer narrado por Ângela.

A relação entre ética e cotidiano trabalhada por Pandian (2009) e Mahmood (2005) nos parece inspiradora uma vez que localiza o corpo como lócus privilegiado de produção de um *self* virtuoso. Especialmente em Mahmood (2005), em sua etnografia junto com mulheres muçulmanas no Egito, as práticas e a disciplina incutida por meio de atividades corpóreas mundanas são entendidas como produtoras de um desejo de agir segundo os princípios éticos em questão. A inversão que a autora exerce é interessante, uma vez que o corpo não é um objeto passivo da reflexão ou da introjeção de valores alheios ao mesmo, mas o instrumento por excelência a partir do qual esses valores são cultivados e realizados.

Os relatos sobre as roupas e os modos de limpá-las articulavam, portanto, experiências e memórias sensoriais, ou sinestésicas (CARVALHOSA, 2022), com um saber-fazer relacionado à apresentação de si e à produção de corpos e cuidados

generificados e racializados. O ato de lavar roupa, elemento aparentemente banal ou naturalizado, também acionava um saber sobre as águas, suas propriedades e aspectos.

Neste sentido, voltemos ao relato que abre esta seção, no qual Berenice recorda o cheiro da roupa *de pai e mãe*, um cheiro desagradável para ela pela impossibilidade de usar os produtos adequados para o seu asseio. Ela diz não querer que isso ocorra com seus filhos, o que indica a importância que vestir-se do modo desejado tem na construção da dignidade e no enfrentamento a situações de assimetria. Entendo que ao recusar corresponder aos ideais racistas, sua fala sinaliza para a rejeição do destino imputado pelos *brancos*, demonstrando pelo corpo as possibilidades de não retorno às humilhações e à animalização que compunham as práticas e memórias do *tempo dos antigos*.

Nessa produção de corpos e pessoas, o cuidado com as roupas, portanto, estende-se para além do objeto em si e transborda-se em um trabalho sobre sujeitos moralmente qualificados. Lavar as roupas, vestir as pessoas e asseá-las é uma atividade que prepara os corpos para sua aparição e apreciação e, por isso, constitui um fazer doméstico iminentemente público. Apresentar o corpo e as vestimentas asseadas, ainda mais em um contexto de profundas assimetrias raciais e de humilhações que relacionavam raça à sujeira, era um modo de viver esse conflito a partir de uma ética do cuidado de si e dos seus. Sendo assim, é pelo corpo que se vive os conflitos raciais e é através dele que se constroem memórias e projetos de futuro que buscam ressignificar experiências de violências e estigmatização.

Apesar disso, não podemos dizer que o racismo e as demais desigualdades vividas pelas mulheres quilombolas da Liberdade dão conta de traduzir e significar seu saber e fazer em torno das roupas e seus cuidados. O narrar de Berenice sobre o deleite que lhe transmitem certos cheiros e o prazer de Ângela ao ver seus panos *alvinhos* mostram que há também uma sensibilidade estética que não pode ser negligenciada ao abordar esse assunto, pois estava em jogo ainda a construção do belo, o gosto pela beleza e o desejo de sentir-se bem e bonita. Mariléa Almeida (2019, p. 41), em seu trabalho sobre luta política e afeto entre mulheres quilombolas no Rio de Janeiro, resgata a noção ética em Espinosa, mostrando como o amor-próprio, enquanto a capacidade do sujeito em ponderar sobre suas próprias virtudes, é base para a potência de agir. Traduzindo para o contexto etnográfico em questão, adiciono a reflexão de Foucault (2006) sobre cuidado de si enquanto prática de liberdade, para pensar como o cuidado com o corpo e com as materialidades políticas que o compõe (as roupas) pode operar como um mecanismo de

transformação nos jogos de verdade e, portanto, de reelaboração das relações de poder e de dominação.

### **De Sebastião à Sebastiana: dançar, *aparecer* e *seguir em frente***

A diferenciação entre o *tempo dos antigos* e o *da riqueza* envolve não só alterações corpóreas produzidas pela roupa que se usa e pela água que se bebe, mas também pela necessidade de *aparecer*. Este termo tem sentidos diversos, mas no geral indica a necessidade de produzir visibilidade sobre a comunidade e suas demandas, de modo a torná-la conhecida na região, algo que poderia contribuir com o acesso às referidas políticas e direitos sociais, bem como ajudar no processo de reconhecimento como comunidade quilombola. Esta necessidade, entretanto, não deve ser compreendida somente como uma estratégia frente ao jogo político com o Estado e seus mediadores, uma vez que ela repercute na própria reflexão moral sobre as transformações sociais pelas quais passou a comunidade e, portanto, imbrica-se nos modos de produzir memórias sobre esta coletividade.

Em Liberdade, falar em tempos e memória é falar em duas figuras ancestrais (e centrais): Sebastião Preto e Sebastiana. Sebastião, patriarca já falecido, é lembrado como um dos *negos fujões* fundadores da comunidade que, segundo contam seus descendentes, veio da mata Sul alagoana, *fugido*, e *se escondeu* nos morros do Maniva, comunidade vizinha à Liberdade, casando-se lá e, posteriormente, descendo para parte mais baixa, onde se localiza até hoje as casas de seus descendentes. Com Cândida Maria, teve dezoito filhos e a mais nova, Sebastiana, foi uma das únicas a permanecer no agreste e não ir para o *Sul* – como se chama o destino dos deslocamentos, podendo se referir tanto à Zona da Mata Sul (compreendida entre Pernambuco e Alagoas) ou a São Paulo e Minas Gerais.

A associação da figura de Sebastião Preto com o *tempo dos antigos* se dá através da vinculação de sua personalidade agressiva e cismada, um *jeito bruto* de ser, às características deste tempo, marcado por muitas dificuldades, muito *sofrimento*, por relatos de castigos corporais perpetrados pelos *grandes*, atos violentos dentro das famílias e entre próximos, bem como pela escassez no vestir e no comer. O *tempo dos antigos* colocava então como estratégia de enfrentamento aos *brancos* a *fuga* e o *esconderijo*, o cuidado com o que dizer e a desconfiança frente às pessoas *de fora*.

Parece interessante como que pela reputação de duas figuras ancestrais, tempo, gênero e raça se cruzam na percepção de transformações ocorridas ao longo de mais de cem anos – Sebastião Preto morreu na década de 1970 com mais de oitenta anos, o que indica que seu nascimento deve ter sido em um período próximo ao final do século XIX. A associação deste tempo com sua figura traz muitas imagens relativas aos castigos, à violência, ao trabalho não-pago, mas também elabora a recusa a esta situação a partir da fuga inicial da região canavieira da zona da mata. Esta fuga inicial desdobrou-se em outras *fugas, fugas* estas narradas a partir do medo cotidiano, incutido por ele, de que *os brancos os descobrissem e os matassem*. Esmeraldina e suas irmãs mais velhas, que conviveram mais com Sebastião, contam sobre as advertências do avó para que elas não dissessem onde moravam para os estranhos e jamais falassem *o que sabiam*, sob o risco dos *brancos ainda pegarem a gente*, me disse Mara, irmã de Esmeraldina.

Este *tempo de andar fugido*, que às vezes também é caracterizado como *tempo de cativo* se liga à noção de escravização histórica, mas a ultrapassa. O *cativo* expressa tanto o passado do avó na *Mata*, como as relações de trabalho que ele ali fora submetido ao chegar no *Agreste* e que se seguiram após sua morte. Até os anos 1990, quando as filhas de Esmeraldina (hoje com vinte e poucos anos) eram pequenas, pagava-se quatro reais pela diária de serviço nas fazendas de gado ou algodão da região. O *cativo*, portanto, não pode ser entendido como uma noção restrita a este universo e já foi trabalhado por outros autores a exemplo de Sigaud (1979), Garcia Jr (1989) e Velho (1995). *Cativo*, contudo, não diz respeito somente à dominação pela negação do acesso à terra, o confisco da produção, a exploração do trabalho via sistema de morada. *Cativo* expressa também trabalhar sob situações indignas e degradantes, por muito pouco dinheiro ou em condições que violam o próprio corpo (comer mal, não ter descanso, trabalhar na chuva).

*Cativo*, tal como é mobilizado pelos *quilombolas* hoje remete também às atuais tentativas de submissão, inferiorização e animalização perpetradas não somente pelos *grandes*, mas pelos seus vizinhos *brancos* que, apesar de em termos de classe social não estarem muito distantes deles, se fazem valer, na política cotidiana da comunidade, dos privilégios advindos da branquitude – como o episódio da *água de barreiro* nos permite entrever. Ou seja, não se trata de conflitos somente em termos de grandes antagonistas encarnados por empresas, empreendimentos, agricultura industrial, mas de processos históricos que hierarquizam pessoas próximas geograficamente e aparentemente

semelhantes do ponto de vista da classe social. Às vésperas da eleição presidencial de 2018, alguns carros dos *brancos* ostentavam adesivos de apoio ao Bolsonaro e, passando por um deles, Esmeraldina me disse: *Por eles a gente voltava pro cativoiro*. Ao dizer isso, ela me mostra que o *tempo da riqueza* não representou uma superação total das ameaças do *cativoiro*, uma vez que é preciso atualizar também as artes de resistência a essas ameaças.

Em contraste com a personalidade do avô, definidora de um tempo moral, aparece Sebastiana, cujas qualidades prenunciam o *tempo da riqueza*. Pelo que me dizem suas descendentes – Sebastiana teve onze filhos e quase todos moram em Liberdade – foi ela que as ensinou a *abrir as portas* e que ela foi a primeira a levar a sério essa *história de quilombo*. Sebastiana é lembrada pela generosidade e gosto pela partilha e, mais do que isso, era hábil conselheira, mediando conflitos e *fugindo de briga*. O *tempo da riqueza* exigiria, na reflexão de minha interlocutoras, as qualidades de Sebastiana, uma vez que se faz necessária a habilidade de produzir relações com mediadores, bem como saber ocupar esses espaços marcados pela formalidade da fala pública, nos quais é essencial dosar os recursos dramáticos (VIANNA, FARIAS, 2011, p. 87) e “falar bonito” (COMERFORD, 1999).

No processo de conquista de direitos sociais e de *arrastar* políticas públicas para a comunidade, é muito comum que as liberdadenses narrem que isso só foi possível a partir do momento que elas pararam de *fugir* e ter *medo dos brancos* e passaram a *aparecer*. *Aparecer* aqui significa tanto estar presente em momentos nos quais se discute sobre as referidas políticas, isto é, em reuniões do sindicato, órgãos de assessoria e extensão rural, nas secretarias municipais e seus conselhos, além de atos, festividades, marchas etc, como também trazer esses mediadores, essa *gente de fora* responsável pelas políticas públicas, para dentro da comunidade.

A necessidade de *aparecer* se intensifica, portanto, com a participação demandada por este *tempo da riqueza*, no qual é necessário um grande trabalho relacional para acessar essas políticas e direitos sociais. Diferentemente das análises de muitos gestores públicos que conversei, de que os *pobres* concebem o Bolsa Família, as cisternas, o salário maternidade e demais bens como um “favor” inscrito em relações de tipo clientelar, em Liberdade havia o reconhecimento de que sem o trabalho das lideranças e da Associação a comunidade e seus habitantes não seriam contemplados. *Arrastar* – esse era o verbo – os programas sociais para lá, implicou fundar essa Associação, separar-se da Associação dos *brancos* e mobilizar as artes aprendidas com Sebastiana.

Em Liberdade, quando a Associação foi fundada, não à toa ela se fez na casa de Sebastiana, que à época já tinha falecido. Fundar a Associação, essa trajetória de *aparecer* e ao mesmo tempo se *libertar*<sup>8</sup>, de transitar por diferentes espaços e marcar outro *tempo*, foi também um movimento de *refazer a casa de mãe*, como me disse Esmeraldina certa vez. A *casa de mãe*, até hoje ponto de encontro da família e de *gente de fora*, foi construída pela própria Sebastiana sozinha, em um momento que seu marido se encontrava no corte de cana na Zona da Mata pernambucana. Refazê-la, portanto, além de tantos outros sentidos poéticos e políticos que pode ter, diz respeito a esse movimento de conectar os tempos, as experiências e os projetos de passado, presente e futuro, nessa casa que é espaço de sociabilidade, hospitalidade e memória, fundamental na construção e na ampliação dessas coletividades em constante transformação que são o *quilombo* e a Associação.

Neste *aparecer* e na sua hospitalidade inerente, uma ação recorrente era realização de uma apresentação do grupo de samba de côco, chamado Raízes da Alegria. Este grupo de samba era, além de um modo de se apresentar e se fazer visível aos olhos dessa *gente de fora*, um jeito de *animar* a comunidade. Como me disse Ângela, neta mais velha de Sebastiana e exímia vocalista do grupo, *antes do samba a Associação andava, assim, muito parada, sabe? Foi o samba que animou a Associação*. No tempo que lá permaneci, presenciei muitas *apresentações* realizadas na comunidade ou fora. Para chegada de algum(a) mediador(a) importante, Esmeraldina, a presidente da Associação dos *quilombolas*, apressava-se em organizar um *epa* ou uma *mazuca*, como também eram chamados esses momentos festivos e cheios de *intrigas* nos quais se dançava o côco. Fazer uma apresentação para estes visitantes após a reunião era uma constante na receptividade liberdadense.

A história contada da relação do samba com a casa é bem interessante, nos mostrando a centralidade dessa unidade relacional (MARCELIN, 1999). A narrativa corrente entre diversos grupos de samba que se constituíram naquela região pernambucana, a exemplo do célebre Côco Raízes de Arcoverde, no município vizinho, é que o samba surge como uma forma de *apilar o chão* das casas recém construídas. Fazer casa era um evento coletivo. Logo ao clarear do dia, os homens iam para mata *caçar pau*, arranjar as madeiras que serviriam de estrutura e, enquanto isso, as mulheres

---

<sup>8</sup> A conexão entre a *libertação* e à criação da Associação quilombola nos remete ao já citado trabalho de Sigaud (1979, p. 125) sobre como os *direitos* se opunham ao *cativeiro* e também se associavam liberdade por possibilitar a redução de “[d]a margem de manobra do proprietário, [livrar] o *morador* da violência física e dos dias de trabalho gratuito e lhe [dar] condições para que [questionar] a sua submissão”.

preparavam o barro. Feito o esqueleto, este barro entremeando as ripas de madeira formava a parede da futura habitação e juntava-se terra seca para compor o chão. Ao fim, como forma de comemoração e continuidade da construção da casa, fazia-se um *auê*, bebendo-se uma *pinga*, comendo-se *uma tripinha frita* e pisando bem pisado, ao som do côco, para *apilar* o chão, deixando-o lisinho. A existência dessas *casas de taipa* como símbolos do *tempo dos antigos* e sua relação com o mito de origem do samba de côco nos mostram a centralidade que o fazer casa, em sua materialidade, tem na constituição das experiências e representações sobre *tempo* e na conformação de uma história coletiva sobre a comunidade e sobre os *antepassados*.

Esta história, contudo, ainda que se refira ao *tempo dos antigos* não pode ser entendida a partir da memória como algo que existe pronto e que se aciona a partir de um referente único (POLLACK, 1992; FIGURELLI, 2010). O *tempo da riqueza*, esse tempo no qual a vida melhora, quando come-se, veste-se e bebe-se uma água melhor e quando chegam o *cartão*, o *aposento*, o salário maternidade, entre muitos outros direitos sociais, é pensado como libertação não só por corporificar um sujeito que se recusa à condição de *cativeiro*, mas pela necessidade de *abrir as portas* e de *aparecer*. Estes imperativos são traduzidos, portanto, em termos das dinâmicas e relações racializadas, que se espelham na transformação no e do tempo, da transição da *fuga* enquanto forma de estar no mundo, para a necessidade *aparecer*, se fazer visto, gerar demandas, estar em atos, marchas, dias festivos, *fazer uma apresentação* de samba, produzir memórias e símbolos compartilhados sobre o *quilombo*, receber os e as mediadoras. A *fuga*, contudo, não diz respeito a algo que passou, em uma concepção linear do tempo, mas é uma prática que se associa com outras e que hoje se coloca na necessidade de construir sobre si e os seus as imagens de povo *conselheiro* e *generoso*, que *foge de briga*, invocando a herança de Sebastiana.

O samba de côco expressa, também, as transformações dos *tempos* e traz a centralidade do corpo nos processos de mobilização política. Como nos disse Ângela, o samba foi capaz de *animar* a Associação, uma vez que ele coloca as pessoas em contato, as faz circularem entre as casas e fora da comunidade, isto é, ele é um importante mecanismo de produção dos vínculos necessários a qualquer projeto de ação coletiva. O samba pode, então, materializar as qualidades de Sebastiana, responsável por ensinar as artes da hospitalidade, isto é, *abrir as portas* do quilombo a esta *gente de fora* e *fugir de briga* para habitar os espaços de interlocução e, ao mesmo tempo, recriar imagens consonantes com o *tempo dos antigos*. Este tempo moral não deve, portanto, em uma

acepção cíclica, ser visto como algo que passou, pois além de ser um referente importante na construção de memórias coletivas sobre a dominação e a exploração, ele transfigura essas memórias em dignidade, beleza, vida e merecimento de habitar a *riqueza* de um outro tempo.

### **Tecendo vida no semiárido**

Como produzir vida diante dos “desastres ordinários”? Como driblar as atualizações do *cativeiro*? Estas duas questões são centrais para compreender o que foi trabalhado neste texto, ainda em fase muito inicial de elaboração. Se os processos de expropriação, exploração, desumanização e inferiorização característicos da *plantation* associam-se à morte, ao fazer e deixar morrer (MBEMBE, 2018), buscou-se trabalhar, em contrapartida, as formas de vida existentes às margens destes, compreendo vida como tudo aquilo que permite reconhecer-se como um corpo e um sujeito cuja potência de agir cria, sente e pulsa.

A “geografia imaginativa” construída em torno do semiárido significou reforçar a sua ausência, de água, de vegetação, de riqueza, de racionalidade. As imagens de corpos desnutridos e da terra ressacada até hoje instaura sobre essa região uma leitura dos seus desastres que no máximo produz a comoção conivente com a continuidade da sua exploração. A seca, portanto, funciona como um importante fenômeno ecobiopolítico que reforça essas imagens e, ao mesmo tempo, intensifica os referidos processos coloniais da *plantation*.

Se umas das formas de recortar a seca é pensa-la enquanto ausência de água, neste texto procuramos olhar para água enquanto produtora de outras temporalizações. A negação do direito à água à população semiárida representa expropriação e intensifica processos de desumanização, mas é também pelas águas, múltiplas, que se vislumbra uma ética com as pessoas e com o ambiente que foge às dinâmicas privatistas e predatórias de relação com o ambiente. Na interação das águas (em suas diferentes fontes, dispositivos sociotécnicos, propriedades, gostos, odores e aspectos) com as materialidades percebe-se um conhecimento altamente complexo de compor corpos e ambientes, conhecimento que, na relação com as roupas, nos mostra modos de existir pelo cuidado de si e dos seus face à violência racial presente no cotidiano.

As atualizações do *cativeiro* se ligam à seca enquanto negação do direito à água, mas também se fazem na seca como ausência de direitos sociais. Fundar uma associação de

moradores é, por isso, um movimento ético e político conectado à ancestralidade de Sebastiana, matriarca que as ensinara sobre uma determinada *fuga* enquanto um modo de lidar com os *brancos*, o *fugir de briga*, arte necessária ao mundo da participação, à política formal, aos espaços de poder necessários de ser ocupados para *seguir em frente*, refazendo casa, tempo e vida.

### Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. *A invenção do Nordeste*. São Paulo: Cortez Editora, 2009.

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. Imagens retirantes: A constituição da figurabilidade da seca pela literatura do final do século XIX e do início do século XX. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 33, n. 61, p. 225-251, 2017.

ALMEIDA, M. *Devir quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas*. São Paulo: Elefante, 2022.

AYOUB, D. *Entre jagunços e valentes: família, terra e violência no interior do Paraná*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

CAMPOS, J. N. Secas e políticas públicas no semiárido: ideias, pensadores e períodos. *Estudos Avançados*, 28 (82), 65-88, 2014. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142014000300005>

CARNEIRO, A. C.; DAINESE, G. C. Notas sobre as diferenças e diferenciações etnográficas do movimento. *Ruris*, v. 9 n. 1, p. 143-166, Março 2015.

CARVALHO, J. M. Mandonismo, coronelismo e clientelismo: uma discussão conceitual. *Dados* vol. 4 n. 2, Rio de Janeiro, 1997.

CARVALHOSA, N. N. Sinestésias de uma resistência: mobilidade, terra e narrativas da expropriação minerária em comunidades rurais de Conceição do Mato Dentro. In: COMERFORD, J. et al. *Casa, corpo, terra e violência: abordagens etnográficas*. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2022, p. 95-135.

CASTRO, L. “Cassacos”: trabalho, cotidiano e conflitos nas frentes de serviços na Bahia e no Ceará (1945-1962). *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, julho 2011.

CENTELHAS, M. *Nas águas das políticas: as mulheres, as cisternas e o curso da vida no agreste pernambucano*. 2019. 281 fl. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

CENTELHAS, M. A multiplicidade das águas no fazer das pessoas: corpo, gênero e materialidades em um quilombo pernambucano. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 30 (1), 2022, pp. 1-33.

CENTELHAS, M. As águas no semiárido brasileiro: políticas públicas, saberes locais e suas controvérsias. *Revista Água y Território*. No prelo. 2024.

COSTA, L. Entre a denúncia e o fatalismo: natureza, sociedade e *sertanejos-retirantes* na literatura que evoca o Nordeste das secas. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 3, p. 571-593, out. 2020.

COMERFORD, J. Discursando – Os discursos dos dirigentes camponeses e as ambigüidades do falar bonito. In: COMERFORD, J. *Fazendo a luta*. Rio de Janeiro: Ed. Relume-dumará, 1999.

CUNHA, L. H. Desigualdades nos padrões de acesso à água e limites da cidadania hídrica em comunidades rurais do semiárido. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, Vol. 55, p. 99-116, dez 2020.

DAS, Veena. *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.

Jorge Zahar, 1994.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Bahia, EdUFBA, 2008.

FIGURELLI, F. *Famílias, escravidão, luta: histórias contadas de uma antiga fazenda*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

FOUCAULT, M. 1984: A Ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade e Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 264-287.

- GARCIA JR, A. *O SUL: caminho do roçado. Estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo: Ed. Marco Zero, 1989.
- HEREDIA, B; PALMEIRA, M. *Política ambígua*. Rio de Janeiro: Relume e Dumará, 2010.
- LINTON, J. *What is water? The history of a modern abstraction*. Vancouver (Canada), University of British Columbia Press, 2014.
- LORDE, A. Age, race, class and sex: women redefining difference. In: LORDE, A. *Sister outsider: Essays and speeches*. California: Freedom, CA. Press, 1984, p. 114-123.
- LUGONES, M. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. Bogotá, nº9, p. 73-101, 2008.
- MAHMOOD, S. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- MARCELIN, L. A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano. *Mana*, 5(2), p. 31-60, 1999.
- MAYBLIN, M. The Sacrifice Untold: the monotony and incompleteness of self-sacrifice in Northeast Brazil. *Ethnos*, v. 79, n. 3, p. 342-364, 2013.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- NETO, A. M. *As frentes de emergência e o movimento dos saques: atenuação e expressão do conflito no meio rural paraibano*. Mimeo. Publicação do Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1985. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/9-encontro-anual-da-anpocs/gt-10/gt18-7/6118-ananeto-frentes-emergencia/file> (Acessado em 11/09/2019).
- NUNES LEAL, V. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1948].
- PALMEIRA, M. Política e tempo. Nota exploratória. Em: Peirano, M (org.). *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume e Dumará, 2001.
- PANDIAN, A. *Crooked Stalks. Cultivating virtue in South India*. Londres: Duke University Press, 2009.
- POLLACK, M. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, vol. 5, n. 10, p. 200-2012, 1992.

SAID, E. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. Tomás Rosa Bueno (Trad.). Companhia das Letras: São Paulo, 1996.

SIGAUD, L. *Os clandestinos e os direitos*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

SILVEIRA, E. *A cura da raça: eugenia e higienismo no discurso médico sul-riograndense nas primeiras décadas do século XX*. Pelotas: Ed. Universidade Federal de Pelotas, 2005.

SOARES, D. N. *Gênero e água. Desenhos do norte, alternativas do Sul*. (Tese), Doutorado em Sociologia, Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade de Brasília, 2009.

STRANG, V. Fluid consistencies. Material relationality in human engagements with water. *Archaeological Dialogues*, v. 21, p. 133-150, 2014.

TADDEI, R. As secas como modos de enredamento. *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte*, v. 0, ano 01, 2014. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/sementeia-multi-midia-educacao-e-resistencias-em-uma-plataforma-virtual-2/#:~:text=Atrav%C3%A9s%20da%20interpela%C3%A7%C3%A3o%20de%20corpos,como%20mais%20ou%20menos%20felizes> (Acesso 10/03/2022).

TADDEI, R. *Sobre a invisibilidade dos desastres na antropologia brasileira. WATERLAT-GOBACIT Network Working Papers, Thematic Area Series SATAD, TA8 – Water-related Disasters, Newcastle upon Tyne and São Paulo, v. 1, n. 1, p. 30-42, sept. 2014a.*

TEIXEIRA, Jorge Luan. *Caçando na mata branca: conhecimento, movimento e ética no sertão cearense*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

TORRES, A. T. SOUZA, G. S. A memória oral dos flagelados da seca: o caso das “Frentes de emergência” no Sertão do Pajeú. *Anais do VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária GT V – Políticas públicas e perspectiva de desenvolvimento para o campo*, 2017.

VELHO, O. *O cativo da Besta-fera: recriação do mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

VIANNA, A. R. FARIAS, J. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu* (37), jul-dez, 2011, pp. 79-116.