



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

O QUILOMBO QUE REMANESCE

Estudo de caso acerca dos impactos da política pública de certificação e de titulação do território sobre a identidade étnica dos quilombos remanescentes Barra e Bananal em Rio de Contas, Bahia.

UBIRANEILA CAPINAN

Salvador

2009.2

UBIRANEILA CAPINAN

O QUILOMBO QUE REMANESCE

Estudo de caso acerca dos impactos da política pública de certificação e de titulação do território sobre a identidade étnica dos quilombos remanescentes Barra e Bananal em Rio de Contas, Bahia.

Dissertação apresentada como pré-requisito ao grau de Mestre em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Lídia Cardel

Salvador
2009.2

-
- C243 Capinan, Ubiraneila
O quilombo que remanesce: estudo de caso acerca dos impactos da política de certificação e de titulação do território sobre a identidade étnica dos quilombos remanescentes Barra e Bananal em Rio de Contas, Bahia.-- Salvador, 2009.
205 f. : il.
Orientadora: Profª. Drª. Lídia Cardel
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.
1. Quilombos – Bahia – História. 2. Negros – Posse de terra – Bahia.
3. Etnicismo. 4. Negros – Identidade. 5. Política Pública. I. Cardel, Lídia.
II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

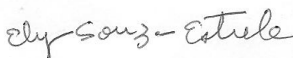
CDD – 981.42

UBIRANEILA CAPINAN BARBOSA

O QUILOMBO QUE REMANESCE

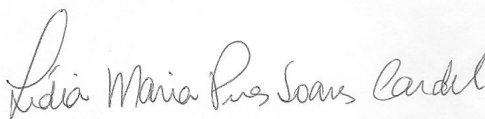
Estudo de caso Acerca dos Impactos da Política Pública de Certificação e de Titulação do Território sobre a Identidade Étnica dos Quilombos Remanescentes Barra e Bananal em Rio de Contas, Bahia.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais e aprovada, em 07 de outubro de 2009, pela Comissão formada pelos professores:



Profa. Ely Souza Estrela (UNEB)

Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP



Profa. Lídia Maria Pires Soares Cardel (UFBA)

Doutora em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo, USP



Profa. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (UFBA)

Doutora em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo, USP

AGRADECIMENTOS

Em um trabalho científico como este que ora trago a público para avaliação por meus pares, espera-se, no primeiro momento, que o estudante pesquisador situe o seu estudo em diálogo teórico-metodológico com quem e com o que já foi publicado sobre o seu tema e objeto de pesquisa. Esta é a premissa básica. No segundo momento há expectativa de que esse iniciante, também, surpreenda e contribua criativamente com essa discussão (teórico-metodológica). Ou seja, espera-se que o estudante, enquanto *self*, construa e execute sua proposta de trabalho com originalidade. Entretanto, se a primeira expectativa pode ser experimentada e apreendida de forma objetiva – com os mestres, os cursos e os livros –, a segunda não ocorre nesse campo de objetividade. Esta expectativa acontece na arena de possibilidades intuitivas da vida, portanto, subjetiva, que em última instância não pode ser ensinada, e sim vivida pelo sujeito. Eu, estudante pesquisadora, enquanto ser inserido e em relação com este campo perceptível subjetivamente, agradeço à Espiritualidade por ser este aglutinador de possibilidades.

Esta pesquisa, enquanto embasada em trabalho de campo etnográfico, portanto participativo da vida dos sujeitos que tomo como objeto de reflexão científica, inseriu-me no cotidiano de uma família nuclear e, por tabela, em momentos da vida de cada um de seus membros. Estar em campo com uma família corroborou em mim a importância deste ambiente na formação de quem se é, do que se quer vir a ser e do que não se quer ser na vida. Então o meu mais profundo agradecimento é às famílias que fazem parte da minha história.

Então quem eu sou, o que eu quero e o que não quero ser agradeço a minha família de origem. Ao meu pai (*in memoriam*), pelo jeito nada convencional de viver a paternidade. À minha mãe, com o seu jeito manso e corajoso de criar os seus dez filhos e tantos outros que orientou como mãe do coração. A esses, os meus oito irmãos (Ubiraci, Luis Ubirajara, Ubiratã, Ubiracema, Antônio Ubiraí, Ubiracira, Ubiramara e Ubiramar), agradeço pela maneira diferente de ser de cada um e pela presença deles em minha vida.

Sou imensamente grata a toda a comunidade de Barra, Bananal e Riacho das Pedras e a cada pessoa, em particular aquelas que compartilharam comigo as suas memórias, reflexões e o seu modo de viver.

Sem sombra de dúvida, esta pesquisa não seria possível sem a família da comunidade de Barra, que me hospedou e acolheu no seu lar. O meu muito obrigada a esta família de acolhida. A qual, também dedico esta dissertação.

No ambiente acadêmico, esta pesquisa teria menor viabilidade se não fosse o encontro fortuito com a Prof^a. Lídia Cardel. A ela agradeço pela sua dedicada orientação – desde a graduação –, pelas provocações intelectuais e pelo seu incentivo responsável a minha autonomia como pesquisadora. Cabe ainda agradecer a sua generosidade por, em diversos momentos da orientação, ter aberto a porta de sua casa e ter dividido comigo o tempo dedicado a sua família.

Sou grata ao sentimento familiar que vem se constituindo na convivência marital com Carlos Alberto Lima da Silva, a quem eu agradeço pelas diversas formas de incentivo e pela paciência, principalmente, com os meus momentos de impaciência nestes últimos dois anos e meio.

Concordo com os que dizem que, diferente da família que nascemos, os amigos são a família que escolhemos ter. Por serem um porto seguro na minha história, agradeço aos meus amigos Jorge, Jackson, Viviane, Iandeci, Diana, Ismar, Lidianny, Ivo, Greice, Tiago e Andréa.

Durante estes dois anos e meio, algumas Instituições, pelo que são e pelas pessoas que nelas atuam, contribuíram decisivamente para a execução e finalização desta dissertação. Assim, agradeço aos profissionais envolvidos na realização do Programa de Pós-Graduação da UFBA e aos colegas de trabalho, uns também amigos pessoais, da Livraria e Distribuidora Multicampi (LDM) e da Superintendência Regional na Bahia do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

O exame de qualificação é um momento que marca a trajetória do estudante de pós-graduação. É neste que, pela primeira vez, de forma pública, formal e oficial, coloca-se a produção pessoal à objetivação dos pares. Por terem tornando este rito acadêmico um momento profícuo de reflexão crítica e ampliada do meu fazer enquanto estudante pesquisadora, meus sinceros agradecimentos à Prof^a. Rosário Carvalho e ao Prof. Antônio Câmara.

Agradeço o auxílio com a digitação de fichamentos, escaneamento de material, impressão e transcrições de parte das 42 horas e meia de entrevistas ao amigo Rogério Fiscina e, principalmente, aos meus sobrinhos: Victor Emanuel Santos Barbosa, Diogo Henrique Capinan Barbosa Santos, Tiago Rafael de Jesus Barbosa, Ione Barbosa Silva, Brenda Capinan Botelho Costa e Bruna Capinan Botelho Costa.

Por fim, cabe o agradecimento formal à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de bolsa de estudo por um ano, período em que pude dedicar-me prioritariamente à vida acadêmica e à execução desta pesquisa.

Dedico esta dissertação a minha família de origem, especialmente à forte e doce mulher Marina Capinan, minha mãe, à família que eu estou construindo junto com Carlos Alberto Lima e à família que me acolheu na comunidade de Barra, em Rio de Contas, a D. Nilza de Jesus Silva, ao Sr. Francisco Joaquim da Silva e aos seus filhos: Nide, Nido, Nidia, Zenilda, Ernandes e Lane.

Preciso me encontrar

Deixe-me ir, preciso andar
vou por aí a procurar
rir pra não chorar
quero assistir ao sol nascer
ver as águas dos rios correr
ouvir os pássaros cantar
eu quero nascer, quero viver
deixe-me ir preciso andar
vou por aí a procurar
rir pra não chorar
se alguém por mim perguntar
diga que eu só vou voltar
quando eu me encontrar
quero assistir ao sol nascer
ver as águas dos rios correr
ouvir os pássaros cantar
eu quero nascer, quero viver
deixe-me ir preciso andar
vou por aí a procurar
rir pra não chorar

Cartola letra
Candeia música

RESUMO

Nesta pesquisa, foi investigado, descrito e analisado o impacto das políticas públicas de certificação do autoreconhecimento como remanescente de quilombo e da titulação do território sobre a identidade étnica dos quilombos remanescentes Barra e Bananal - Rio de Contas/Ba. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, realizada por meio de um estudo de caso. Foram utilizadas variadas estratégias e técnicas de coleta de dados, tais quais: observação participante, entrevista semiestruturada, grupo focal, registro fotográfico etc. Tendo em vista o eixo metodológico da questão, adotou-se uma perspectiva diacrônica e sincrônica. Por um lado, realizou-se um levantamento bibliográfico sobre a história do Alto Sertão da Bahia, da escravidão em Rio de Contas e de referências de pesquisas sobre as comunidades quilombolas de Rio de Contas, anteriores às políticas públicas supramencionadas. Ainda como fonte diacrônica, investigou-se a memória social do grupo, por meio dos relatos de seus membros. Por outro lado, averiguou-se o presente etnográfico apreendido durante quatro viagens a campo. O marco teórico ateu-se a identidade social em sua variante étnica, bem como a sua constratividade, situacionalidade e caráter político. Ainda, buscando entender o sujeito e o grupo social em sua cosmologia, utilizou-se como categorias analíticas: memória, tempo, espaço e evento. Conclui-se, então, que as comunidades de Barra e Bananal buscam redefinir a identidade étnica outrora *negativa e renunciada*, numa identidade positiva, via o rótulo jurídico de quilombo remanescente (identidade quilombola). Assim, a identidade étnica tornou-se uma identidade racial e, sobretudo, política que permitiu ao grupo conquistar direitos identitários e territoriais. Todavia, a identidade étnica, enquanto variante da identidade social, continua a dividir espaço e a perder centralidade, nas relações cotidianas do grupo, para a “identidade de lavrador”, sendo esta alicerçada no *modus vivendi* camponês.

Palavras-chave: Campesinato. Identidade Étnica. Quilombo Remanescente. Política Pública. Barra e Bananal.

ABSTRACT

In this research, there was the investigation, description and analysis of the impact of public policies regarding the self-knowledge as remainders of quilombos, and the titulation of the territory about the ethnic identity of the remaining quilombos Barra and Bananal, located in Rio de Contas, Bahia. It is a qualitative research, carried out by means of a case study. Varied strategies and techniques for data collecting were used, such as: participative observation, semi-structured interview, focus group, photographic registration, etc. Taking into account the issue's methodological axis, a diachronic and synchronic perspective was adopted. On the one hand, there was a bibliographical survey on the history of the Semi-Desert of Bahia, the slavery in Rio de Contas, and on the research references about the Rio de Contas quilombola communities previous to the aforementioned public policies. Still as a dichronic source, the group's social memory was investigated through the narrative of its members. On the other hand, there was the ethnographic present that was apprehended in four field trips. The theoretical hallmark clinged to the social identity in its ethnic variant, as well as its contrastivity, situationality and political character. Seeking to understand the subject and the social group in its cosmology, the following were used as analytical categories: memory, time, space and event. The conclusion is, then, that the communities of Barra and Bananal seek to redefine their ethnic identity, formerly *negative and renounced*, into a positive identity, via the remanent legal label (quilombola identity). Thus, the ethnic identity has become a *racial* identity and, above all, a *political* one, which has enabled the group to conquer identity and territorial rights. However, the ethnic identity, as a variant of the social identity, continues sharing space and losing centrality in the group's daily relations, to the "identity of tiller", the latter being based on the peasant *modus vivendi*.

Key words: Peasantry. Ethnic Identity. Remanescent Quilombo. Public Policy. Barra and Bananal.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 01.	Os estados brasileiros com maior concentração de comunidades certificadas pela FCP, entre 2004-2008.	105
Gráfico 02.	As seis SR do INCRA com maior concentração de processos.	109

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 01.	Festejos na comunidade – Marvin Harris (1955) – Fotografia cedida por Sr. Carmo (CAPA).	00
Ilustração 02.	Familiares de Dona Cece - Ribeiro (1985), Fotografia cedida por Dona Cece (CAPA).	00
Ilustração 03.	Comemorações de 20 de novembro de 2008 – Dia da Consciência Negra (CAPA).	00
Ilustração 04.	Placa de identificação das comunidades.	27
Ilustração 05.	Croqui das áreas povoadas do território.	29
Ilustração 06.	O cemitério, Barra.	30
Ilustração 07.	Posto de Saúde, Barra.	31
Ilustração 08.	Escola Isidro Joaquim da Silva, Barra.	31
Ilustração 09.	Centro de Múltiplo Uso do Quilombo, Barra.	32
Ilustração 10.	Lojinha de Artesanato do Quilombo, Barra.	32
Ilustração 11.	Igreja de Nossa Senhora de Aparecida, Barra.	33
Ilustração 12.	Detalhe da frente da Igreja: ano de fundação e homenagem aos quilombos, Barra.	33
Ilustrações 13 a 15.	Área interna e equipamentos da Casa de Farinha, Barra.	34
Ilustração 16.	Construção destinada à fábrica de polpa de frutas, Cachoeira – Barra.	35
Ilustração 17.	Campo de futebol, Brumadinho – Barra.	35
Ilustração 18.	Praça de Bananal.	36
Ilustração 19.	Prédio escolar, Bananal.	37
Ilustração 20.	Igreja de Nossa Senhora da Conceição, Bananal.	37
Ilustração 21.	Detalhe da frente da Igreja: homenagem à resistência negra, Bananal.	38
Ilustração 22.	Igreja velha, Bananal.	38
Ilustração 23.	“Cabana”, Bananal.	39
Ilustração 24.	Fábrica, Bananal.	39
Ilustração 25.	Estrada vicinal em direção a Rio de Contas, Bananal.	40
Ilustração 26.	Ônibus do transporte escolar, Bananal.	40

Ilustração 27.	Placa de identificação do Projeto Sá Ana, Bananal.	41
Ilustração 28.	Criatório de avestruz, Bananal.	41
Ilustração 29.	Parte da área de Bananal afetada pelo assoreamento das terras provocado pela Barragem Luís Vieira.	117
Ilustração 30.	Mobilização para a recepção do título do território, Barra (1999) – Rômulo Rocha (2002).	120
Ilustrações 31 e 32.	Solenidade da entrega do título da terra, Barra (1999) – Rômulo Rocha (2002).	121
Ilustração 33.	Prédios do poder público em Rio de Contas.	132
Ilustração 34.	Fragmentos do conjunto arquitetônico de Rio de Contas.	133
Ilustração 35.	Casa e moinho sem utilização, Cachoeira- Barra.	180
Ilustração 36.	Única casa de tijolos de abobe (produção artesanal) sem reboco, Praça – Barra.	180
Ilustração 37.	Casa de adobe rebocada, Praça – Barra.	181
Ilustração 38.	Casa construída recentemente (tijolos industrializados), Brumadinho, Barra.	181
Ilustrações 39 a 52.	Variados momentos da festa de São Sebastião.	182
Ilustrações 53 a 56.	Diferentes momentos do Reisado, 2008.	187
Ilustrações 57 a 60.	Preparo artesanal de café para a subsistência.	189
Ilustrações 61 e 62.	Preparo artesanal de corante para a subsistência.	190
Ilustrações 63 e 64.	Ônibus de propriedade de dois moradores de Mato Grosso, Rio de Contas.	191
Ilustrações 65 e 66.	Roças de abacaxi e milho.	192
Ilustração 67.	Turma de estudantes de Bananal.	193
Ilustração 68.	Turma de estudantes de Barra.	193
Ilustrações 69 a 71.	Distribuição da cesta básica.	194

LISTA DE MAPAS

Mapa 01.	Comunidades negras rurais quilombolas identificadas.	22
Mapa 02.	Comunidades negras rurais quilombolas identificadas.	23
Mapa 03.	O Estado da Bahia, em destaque Rio de Contas.	25
Mapa 04.	Localização do território quilombola no mapa de Rio de Contas.	124
Mapa 05.	Planta do território quilombola de Barra e Bananal.	125

LISTA DE QUADRO

Quadro 01.	Calendário festivo do grupo.	48
Quadro 02.	Calendário agrícola do grupo.	53

LISTA DE TABELAS

Tabela 01.	Levantamento demográfico, 2008.	57
Tabela 02.	Os quilombos urbanos certificados pela FCP entre 2004 e 2008.	103
Tabela 03.	Comunidades negras certificadas como quilombos remanescentes pela FCP (2004-2008).	104
Tabela 04.	Superintendências Regionais (SR) do INCRA com processo administrativo aberto para regularização dos territórios das comunidades remanescentes de quilombo 2004-2009.	107
Tabela 05.	Títulos de territórios quilombolas emitidos entre 1995-2008.	111
Tabela 06.	Distribuição por estados brasileiros das comunidades quilombolas com certidão de autoreconhecimento expedida pela FCP entre 2004-2008.	176

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ADCT	Ato de Disposição Constitucional Transitório
ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
AGU	Advocacia Geral da União
CDA	Coordenação de Desenvolvimento Agrário
CF/88	Constituição Federal de 1988
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CPP	Comissão Pastoral da Pesca
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CRQ	Conselho Regional Quilombola
EBDA	Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola S.A.
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
FCP	Fundação Cultural Palmares
FETAG	Fundação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado da Bahia
FTC	Faculdade Tecnologia e Ciências
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GEOGRAFAR	Geografia dos Assentamentos na Área Rural
GRPU	Gerência Regional do Patrimônio da União
GSI	Gabinete de Segurança Institucional
GT	Grupo de Trabalho
GTI	Grupo de Trabalho Interministerial
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
IFES	Instituição Federal de Ensino Superior
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IN 49/08/INCRA	Instrução Normativa 49 de 2008 do INCRA
IDATERRA	Instituto de Desenvolvimento Agrário e Extensão Rural de Mato Grosso do Sul
INTERBA	Instituto de Terras da Bahia
ITERMA	Instituto de Colonização e Terra do Maranhão
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
ITERPI	Instituto de Terras do Piau
ITESP	Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MINC	Ministério da Cultura
MN	Movimento Negro
NAQ	Núcleo de Apoio Quilombola
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PA	Projeto Assentamento
PEQ	Projeto Especial Quilombola
PIB	Produto Interno Bruto
PDNU	Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas
PGR	Procuradoria Geral da República
PSF	Programa de Saúde da Família
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SEDES	Secretaria de Desenvolvimento Social e Combate a Pobreza
SEHAFRJ	Secretaria do Estado de Habitação e Assuntos Fundiários do Rio de Janeiro
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SEPROMI	Secretaria de Promoção da Igualdade
SPU	Secretaria do Patrimônio da União
SR	Superintendência Regional
STF	Supremo Tribunal Federal
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UNEB	Universidade Estadual da Bahia

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	18
1	OS QUILOMBOS REMANESCENTES NA BAHIA: Barra e Bananal, Rio de Contas - Ba	22
1.1	A URDIDURA SÓCIO-DEMOGRÁFICA DOS QUILOMBOS REMANESCENTES DE BARRA E BANANAL	27
1.2	O ESTAR EM CAMPO: informantes, estratégias e instrumentos	58
2	O QUILOMBO REMANESCENTE: uma discussão teórico-metodológica	66
2.1	A ANTROPOLOGIA NO INTRA E NO EXTRA MURO	66
2.2	O PROCESSO IDENTITÁRIO DOS QUILOMBOS REMANESCENTES: alguns construtos analíticos para seu entendimento	73
3	O QUILOMBO CONTEMPORÂNEO: de uma identidade política a uma política de reconhecimento e de redistribuição	92
3.1	A LEGISLAÇÃO DA QUESTÃO QUILOMBOLA E ATUAÇÃO DO ESTADO NACIONAL	99
3.2	A CONSTRUÇÃO DA BARRAGEM LUÍS VIEIRA E ELABORAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICO POLÍTICA DE QUILOMBOLA DE BARRA E BANANAL	114
4	“QUILOMBO... QUILOMBO TEM MUITO NO MUNDO!” o processo identitário dos quilombos remanescentes de Barra e Bananal	127
4.1	BREVE HISTÓRICO SOBRE RIO DE CONTAS – ALTO SERTÃO DA BAHIA	127
4.1.1	A ESCRAVIDÃO EM RIO DE CONTAS	135
4.2	O PROCESSO IDENTITÁRIO ÉTNICO DE BARRA E BANANAL	142
4.2.1	AS REPRESENTAÇÕES ACERCA DE QUILOMBO E DA IDENTIDADE QUILOMBOLA	152
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
	REFERÊNCIAS	168
	APÊNDICES	175
	ANEXOS	195

INTRODUÇÃO

Os quilombos remanescentes de Rio de Contas tornaram-se objeto desta pesquisa, uma vez que enquanto cientista social, desenvolvi um crescente interesse pelo mundo rural e pelo campesinato como objeto de estudo teórico e empírico. Em 2005, como bolsista de um projeto de extensão¹ realizado pelo núcleo de pesquisa Farmácia da Terra da Universidade Federal da Bahia (UFBA), mantive contato mais direto com o objeto de pesquisa de meu interesse, uma vez que esse foi realizado nas comunidades² negras rurais remanescentes de quilombo do referido município. No entanto, o contexto histórico nacional de reconhecimento estatal da diversidade étnica da população brasileira, bem como a luta das minorias (maioria silenciada) pelo acesso e garantia à plena cidadania, constitui o processo identitário desses grupos sociais como uma problemática a ser pesquisada em diversas áreas do conhecimento.

Nesse sentido, na graduação, pesquisei a relação identitária das comunidades negras rurais baianas após a aplicação do Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal Brasileira (CF/88). Nesta pesquisa, utilizei como fonte dados empíricos o documentário “Quilombo da Bahia” (2005) e os registros etnográficos produzidos por mim durante o ano de vigência daquele projeto.

Desde então, tenho me dedicado a entender a questão quilombola³, tanto em seus aspectos macro – relativos à globalização, à atuação do Estado, dos movimentos sociais e de opositores aos direitos quilombolas, burocraticamente representados pela bancada ruralista na câmara e no senado – quanto nos seus aspectos micro – da própria vivência do rótulo jurídico de quilombo e a luta pela cidadania plena nas comunidades remanescentes de quilombos. Vale ressaltar, por sua vez, que, no contexto político emergente da questão, ambas as esferas estão relacionadas.

Na presente pesquisa, investiguei os impactos das políticas públicas de certificação do auto-reconhecimento como remanescente de quilombo e da titulação do território nas comunidades remanescentes de Rio de Contas - Ba. Esta pesquisa teve por objetivos

¹ Estudo etnobotânico de comunidades de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares em Rio de Contas – Ba.

² O conceito de comunidade é artifício epistemológico extenso. Nesta pesquisa, esse conceito é utilizado em concordância com a definição de Lídia Cardel: “Do ponto de vista aqui defendido, uma comunidade organiza-se por meio de três elementos primordiais: relações de parentesco, relações de vizinhança e localidade, e relações de amizade e parentesco espiritual.” (2009, p. 1).

³ Cabe registrar, que por meio de um convênio entre a Fundação de Apoio ao Ensino e à Cultura (FAPEC) e a Superintendência Regional do INCRA na Bahia, eu realizei pesquisas e escrevi os relatórios dos quilombos remanescentes de Mangal – Sítio do Mato e Capão das Gamelas – Seabra, durante o período de maio de 2008 a julho de 2009.

secundários: I) investigar como o grupo vivenciou o processo de solicitação dos direitos garantidos no Art. 68 ADCT da CF/88; II) descrever e analisar o entendimento que o grupo faz sobre quilombo; III) descrever e analisar a representação que o grupo faz acerca de sua identidade étnica; IV) comparar e analisar a identidade étnica atual com a descrita por pesquisas sobre a comunidade, que são anteriores à certificação como quilombo remanescente e a titulação do território.

Na Bahia, até o ano corrente, apenas as comunidades negras rurais de Rio de Contas conquistaram tanto o reconhecimento quanto o título das suas terras⁴. Portanto, as mesmas se constituem em um *locus* primoroso para um estudo de caso, uma vez que, mesmo nacionalmente, são poucos os quilombos que reúnem tais características. Além de que os quilombos remanescentes de Barra, Bananal e Riacho das Pedras gozam de tais direitos há mais de dez anos, tempo razoável para a realização de uma pesquisa que vise auferir os impactos dessas conquistas.

Entretanto, vale registrar que optei pela realização da pesquisa apenas em Barra e Bananal. Ambas as comunidades estão situadas na zona rural e em parte significativa do território histórico do grupo (neste sentido, entendido como apenas um). A comunidade de Riacho das Pedras teve suas terras inundadas pela Barragem Luiz Vieira, sendo parte de sua população transferida para o lugarejo de Barro Branco (Rio de Contas) e tantas outras pessoas se dispersaram por variadas localidades⁵.

⁴ As primeiras comunidades quilombolas baianas a reivindicarem os direitos do Art. 68, viviam conflitos fundiários, a exemplo de Rio das Rãs (Bom Jesus da Lapa) e Mangal/Barro Vermelho (Sítio do Mato). Estas tiveram tal situação fundiária resolvida pelo Estado pela figura jurídica de Projeto de Assentamento Especial Quilombola (PEQ), embora o vínculo jurídico da comunidade com a terra seja igual ao de qualquer outro Projeto de Assentamento (PA), o que implica, dentre outros aspectos, no pagamento da terra ao Estado. No caso daquelas duas comunidades quilombolas, a Fundação Cultural Palmares (FCP) também lhes emituiu título do território. Entretanto, a validade dos títulos emitidos pela FCP vem sendo questionada pelo próprio Estado brasileiro, uma vez que em algumas comunidades a referida fundação não realizou o processo de retirada e indenização de pessoas não quilombolas que ocupam o território, além de algumas comunidades têm duplo vínculo jurídico com a terra (como território quilombola e como PA). No caso dos projetos especiais de assentamento, o que viabilizou a retirada dos não quilombolas foi a figura jurídica de PEQ (a exemplo das comunidades quilombolas de Mangal e Rio das Rãs, Bahia), pois por meio de tal estratégia legal, foi possível indenizar os proprietários não quilombolas. Assim, o entendimento corrente no INCRA é que mesmo os PEQs que tenham o título emitido pela FCP passaram pela regularização fundiária, que visa transformar o vínculo jurídico com a terra de PEQ/PA para “título definitivo do território”. Na Bahia, o primeiro PEQ a passar por este processo foi o Quilombo Mangal/Barro Vermelho. Eu fui a antropóloga responsável pela pesquisa - “Relatório antropológico sobre a comunidade Mangal/Barro Vermelho, Sítio do Mato – Ba” (CAPINAN, 2008). Ainda sobre os quilombos remanescentes na Bahia, cabe registrar que além dos PEQs, as comunidades quilombolas de Pau D’Arco e Parateca (Malhada) e Jatobá (Muquém de São Francisco) têm os títulos das terras devolutas da união que incidem em seus territórios, ambos os documentos emitidos pela Secretaria do Patrimônio da União (SPU), porém eles não correspondem à área total dos territórios reivindicados por essas comunidades.

⁵ Parte da população foi transferida para a periferia do município no bairro Pirulito; outras se dispersaram, principalmente para o município vizinho – Livramento.

Tal fato promoveu mudanças culturais nesta comunidade, a exemplo das diferentes relações das gerações com a terra, e complexificou o seu processo identitário. Cabe registrar que, concordando com Fedrik Barth (1998, 2000) e Roberto Cardoso de Oliveira (1976, 2006), os aspectos culturais não definem a identidade étnica do grupo e que mudanças nos primeiros não têm relação de causa e efeito na segunda. Porém ainda que a questão de investigação desta pesquisa seja acerca dos impactos na identidade étnica, a mesma parte do pressuposto de que a atuação conjunta de duas variáveis são os subsídios impactantes da identidade étnica, a saber, a certificação da comunidade como remanescente de quilombo (política de “reconhecimento”) e a titulação do território em nome do grupo (política de “redistribuição”)⁶.

Neste sentido, se Riacho das Pedras goza do reconhecimento de sua remanesca quilombola com as duas outras comunidades em um único documento, o mesmo não pode ser dito com relação ao território, uma vez que, de fato, a comunidade já não o ocupa, e sequer tem o seu nome citado no título da terra. Isto é, Riacho das Pedras não participou da política redistributiva central, a saber, a regularização fundiária do território.

Quanto à estrutura desta dissertação, ela é composta pela presente introdução, por quatro capítulos e as pelas considerações finais, além de referências, anexos e apêndices. O primeiro capítulo - **Os Quilombos Remanescentes na Bahia: Barra e Bananal** - trata de uma breve exposição acerca dos quilombos remanescentes na Bahia, seguida da descrição do campo - “O campo da pesquisa: os quilombos remanescentes de Barra e Bananal”- e dos aspectos metodológicos da investigação - “O estar em campo: informantes, estratégias e instrumentos”.

No segundo capítulo - **O Quilombo Remanescente**: uma discussão teórico-metodológica – é definido o marco teórico da pesquisa, que tem por conceitos centrais a identidade social e sua variante étnica. Além disto, são problematizadas a atuação e a produção do antropólogo como acadêmico e como técnico na questão quilombola, que são dois campos de trabalho com interlocução, mas com exigências distintas.

No terceiro - **O Quilombo Contemporâneo**: de uma identidade política a uma política de reconhecimento e de redistribuição – são expostos os aspectos históricos e simbólicos que consubstanciaram a remanescência do quilombo enquanto figura jurídica de definição de comunidades negras, ao passo que são apresentados dados quantitativos acerca da política de reconhecimento e de titulação dos territórios das comunidades em âmbito

⁶ Os conceitos de reconhecimento e de redistribuição são empregados no sentido cunhado pela Sociologia do Reconhecimento, que será sucintamente apresentada no segundo capítulo.

nacional. Além disto, são cotejados os marcos legais centrais que regem a questão quilombola. Ainda neste capítulo, é descrito o processo de mobilização das comunidades de Barra e Bananal na conquista dos direitos garantidos pelo Art. 68 da Constituição Federal (CF/88).

No quarto e último capítulo - **“Quilombo... Quilombo tem muito no mundo!”**: o processo identitário dos quilombos remanescentes de Barra e Bananal – é descrito e analisado o processo identitário destas comunidades, focalizando os aspectos relacionados à identidade étnica. Busca-se, ainda, situar a história do grupo na própria história do Alto Sertão da Bahia e, sobretudo, na história da escravidão em Rio de Contas.

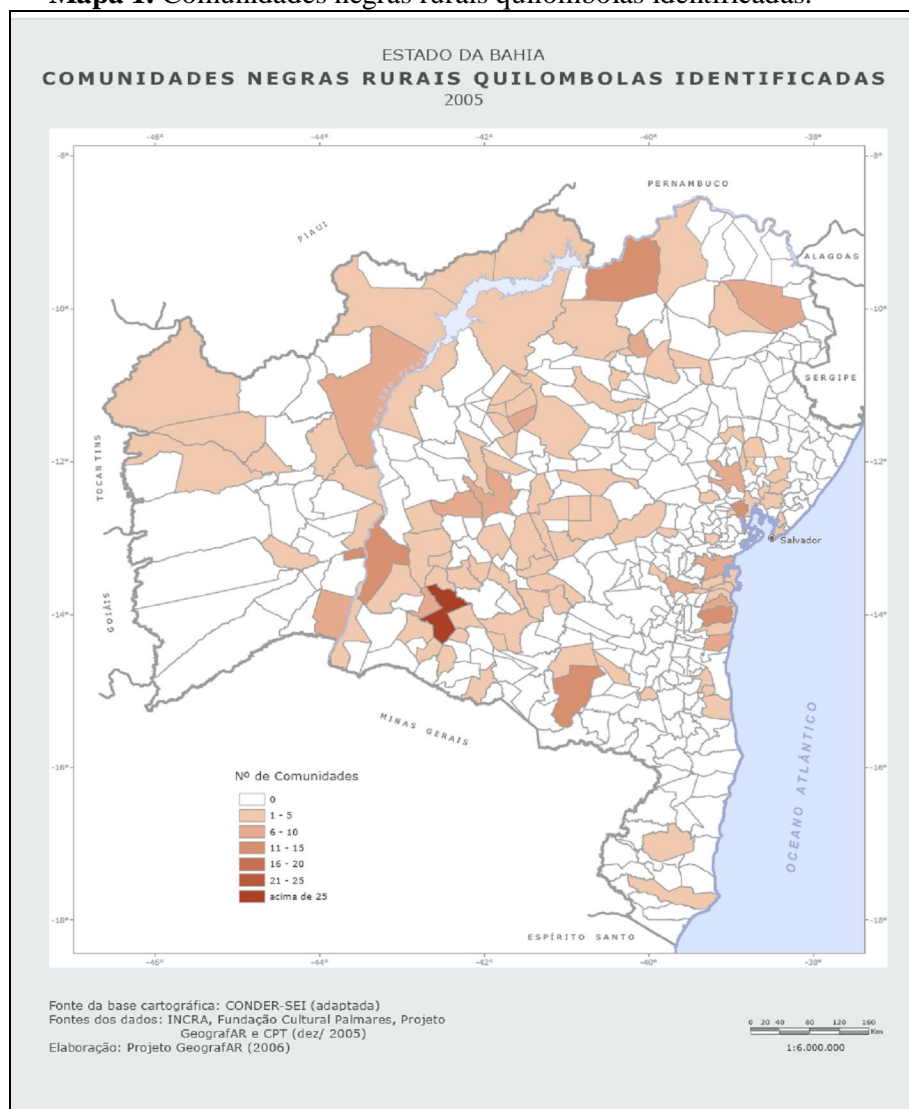
Nas considerações finais, são retomados os objetivos da investigação, os principais resultados, as possíveis contribuições e limites desta pesquisa. Assim, por um lado, a questão de investigação é discutida tendo por base o marco teórico e os dados empíricos, por outro, são identificadas trincheiras, no campo, a serem exploradas pelas Ciências Sociais.

OS QUILOMBOS REMANESCENTES NA BAHIA:

Barra e Bananal, Rio de Contas - Ba

Entre 2004 e 2008⁷, a Bahia foi o estado com maior concentração numérica de comunidades reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Esta fundação reconheceu 245 comunidades negras baianas como remanescentes de quilombos. Tal número equivale a quase um quarto das comunidades reconhecidas nacionalmente, ou seja, é igual a 22,8% dos quilombos remanescentes certificados no Brasil. Na Bahia, tal grupo social abrange 75 dos 417 municípios e todas as regiões do estado.

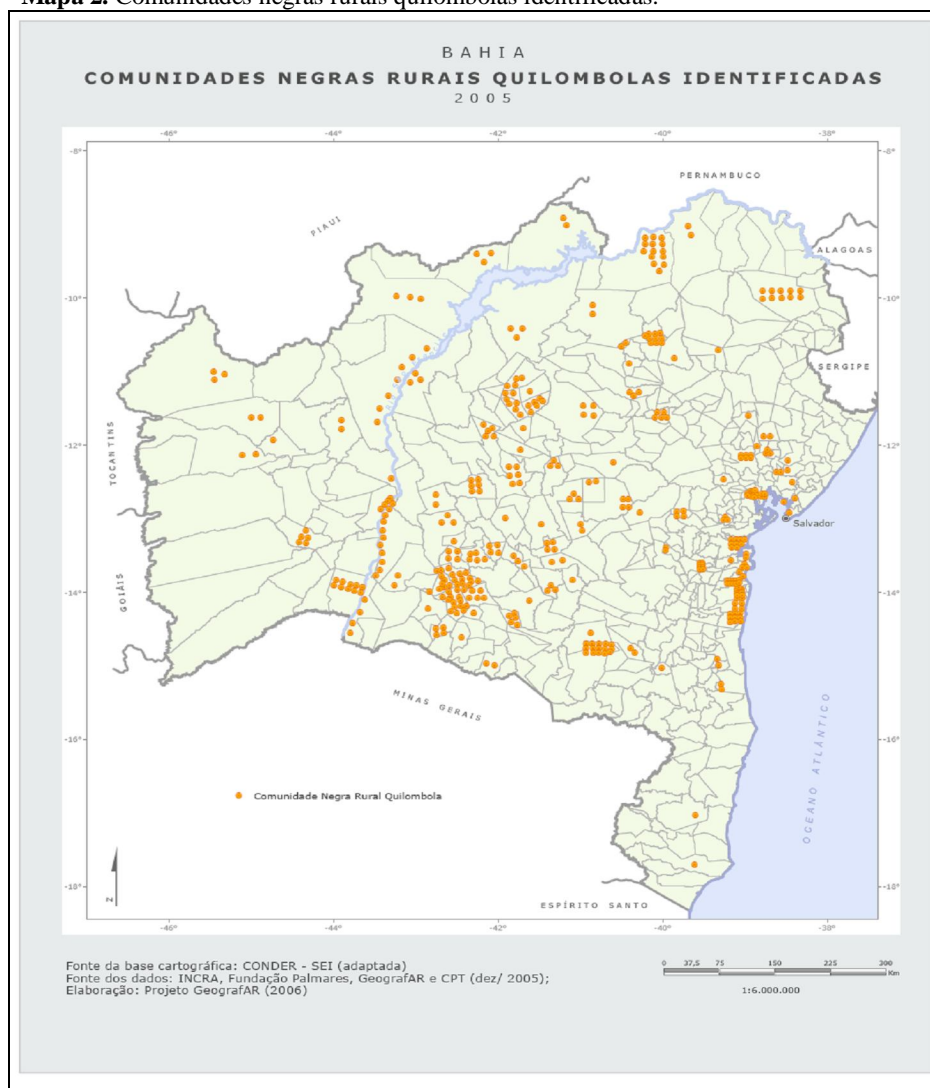
Mapa 1. Comunidades negras rurais quilombolas identificadas.



Fonte: Projeto GeografAR.

⁷ Foi realizado o levantamento das comunidades certificadas no site da FCP entre 2004 e 2008. O mesmo pode ser consultado na íntegra no Apêndice A.

Mapa 2. Comunidades negras rurais quilombolas identificadas.



Fonte: Projeto GeografAR.

Em 2006, o GeografAR⁸ tornou público o levantamento cartográfico dos municípios baianos com comunidades quilombolas (Mapa 1) e a concentração destas comunidades nos respectivos municípios (Mapa 2). Embora este levantamento não seja baseado exclusivamente nos dados da FCP, o mapa permite a visualização da ocupação espacial dos quilombos remanescentes na Bahia e revela uma considerável demanda por reconhecimento e por

⁸ O Projeto Integrado de Pesquisa “A Geografia dos Assentamentos na Área Rural” (GeografAR) vem atuando de variadas formas na questão quilombola. Este projeto por meio de convênio entre a Universidade Federal da Bahia (UFBA), a Universidade Estadual da Bahia (UNEB) e o INCRA, produziu Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) dos territórios das comunidades negras rurais remanescentes de quilombolas de: Jatobá (Muquém do São Francisco), Lagoa do Peixe e Batalhinha (Bom Jesus da Lapa), Parateca e Pau D’arco (Malhada) e Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba (Wanderley).

titulação. Como pode ser observado nos mapas, há uma maior concentração de comunidades negras rurais em três mesorregiões baianas, que são as do:

- I. Vale do São Francisco - ao longo de todo o rio e, sobretudo, na microrregião de Bom Jesus da Lapa;
- II. Centro Sul Baiano - especialmente nas microrregiões de Boquira, Seabra (na qual se localiza Rio de Contas), Livramento do Brumado e Vitória da Conquista;
- III. Sul Baiano - com alta concentração na microrregião de Valença;

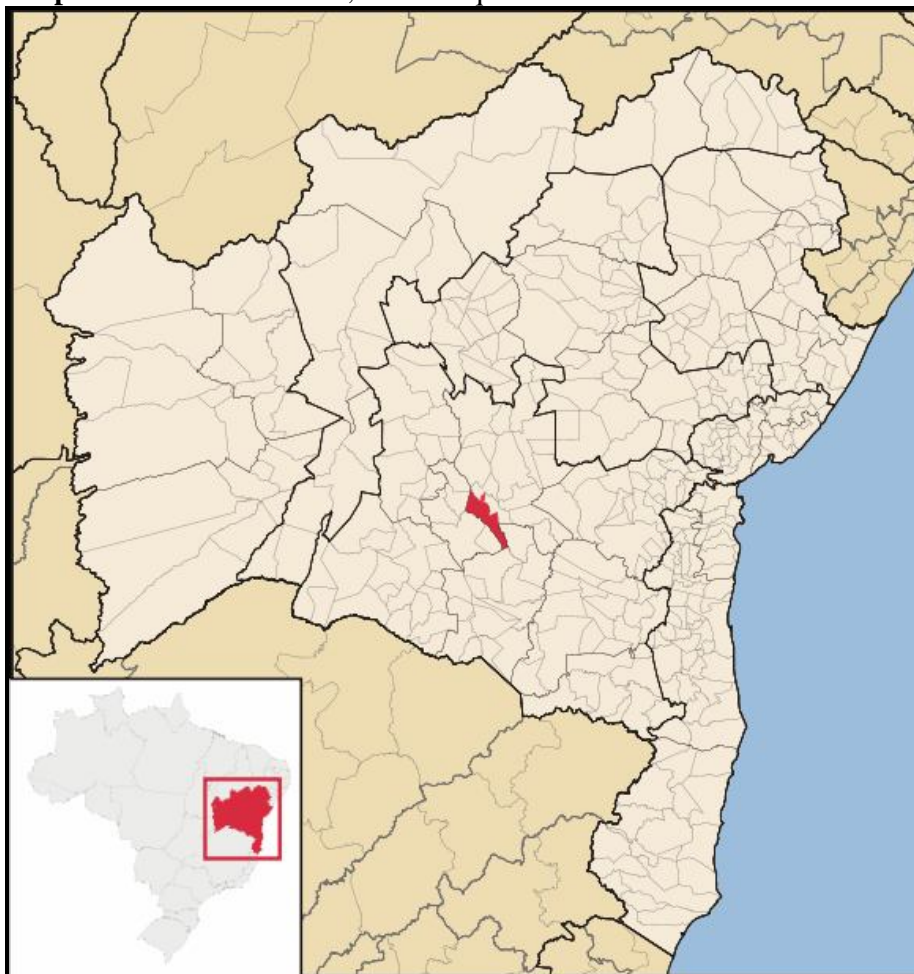
Entretanto, embora o elevado número de comunidades certificadas pela FCP como remanescente de quilombo, além de tantas outras identificadas por diversas organizações e instituições (Universidade Federal da Bahia - UFBA, Universidade Estadual da Bahia - UNEB, Movimento Negro - MN, Comissão Pastoral da Terra - CPT, etc.), a Superintendência Regional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária⁹ (INCRA) ainda não titulou nenhum território quilombola na Bahia. Conforme mencionado alhures, apenas as comunidades negras rurais deste estudo de caso têm concomitantemente a **certidão de quilombola** e o **título definitivo** de todo o seu território, porém o título foi expedido pelo extinto Instituto de Terras da Bahia (INTERBA) em convênio com a FCP.

Assim, foram tomadas como campo de investigação as comunidades rurais negras remanescentes de quilombo de Rio de Contas/Ba (Mapa 3). Este município se situa na região da Chapada Diamantina, na mesorregião do Centro Sul, na microrregião de Seabra, com 1.052 Km², a 1.200 de altitude e 742 km de distância de Salvador (via Vitória da Conquista).

O município faz limite ao norte com o município de Abaíra; ao sul com Brumado; ao leste Jussiape e Ituaçu; ao oeste com Érico Cardoso, Livramento de Nossa Senhora e Dom Basílio (PEDREIRA, 1981). Ele tem um clima seco subúmido, com temperatura média anual de 18,9°. O mesmo está inserido no bioma caatinga e a vegetação é variada (oferece de caatinga a cerrado). O solo é arenoso-argiloso e de baixa fertilidade, além de seu território estar localizado no “polígono das secas” (AGUIAR, 1979; PEDREIRA, 1981).

⁹ A partir de 20 de novembro de 2003, com o Decreto 4887/03, o INCRA passou a ser a instituição responsável pela regularização fundiária dos territórios das comunidades remanescentes de quilombo. No terceiro capítulo serão detalhadas as instituições que trabalham com a questão quilombola.

Mapa 3. O Estado da Bahia, em destaque Rio de Contas.



Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Rio_de_Contas

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2007, a população de Rio Contas era de 13.447 habitantes, concentrados, em sua maioria, na zona rural. Em 2006, o município computou R\$ 41.051,00 (quarenta e um mil e cinquenta e um reais) de Produto Interno Bruto (PIB), sendo a economia baseada na agropecuária e em serviços, em destaque os voltados para o turismo¹⁰. No mesmo ano, o PIB *per capita* foi equivalente a R\$ 3,13 (três reais e treze centavos).

Em 2007, dados relacionados à educação registram que 69% das matrículas foram realizadas no ensino fundamental, que conta com 51 estabelecimentos públicos de ensino tanto na sede quanto na zona rural. Para este mesmo ano, o ensino médio, disponível em três

¹⁰ Rio de Contas é conhecida pela sua beleza natural e por abrigar um dos picos mais altos do Estado (Pico Itobira), pelo seu antigo patrimônio arquitetônico, que em 1980 foi tombado como Patrimônio Nacional, e pela sua saborosa culinária.

colégios estaduais¹¹, registrou 17,6% das matrículas, ao passo que a pré-escola, apenas 13,4%. Em 2001, o censo computou 2.423 analfabetos. Ou seja, o ingresso na escola nos primeiros anos e a conclusão das últimas séries do ensino básico não são possibilitados e/ou garantidos à maioria da população.

No que se refere à saúde, a população dispõe de um hospital público na sede, para atendimento básico, e de 14 postos de saúde, além do Programa de Saúde da Família (PSF), que atende distritos e povoados. Em Rio de Contas não é oferecido serviços de exames médicos, sequer de laboratório de análise clínica.

Segundo o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNDU), em 1991 o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do município era de 0,551, tendo sofrido um aumento em 2000 para 0,653, mas que ainda o mantém na faixa de médio desenvolvimento. Entretanto, ao comparar este com outros índices, verifiquei que a pobreza e a desigualdade de renda são significativas, em vista do diminuto tamanho da população.

Segundo dados do IBGE (2003), a incidência da pobreza absoluta atinge 35,02% das famílias (limites: inferior 27,59% e superior 42,44%), ao passo que ela ainda é maior quando ponderada pelo entrevistado – pobreza subjetiva – incidindo em quase a metade das mesmas – 45,40% (limites: inferior 40,61% e superior 50,19%). Naquele mesmo ano, a desigualdade de renda, medida pelo Índice de Gini, atingiu 0,39 (limites: inferior 0,36 e superior 0,43), o que indica uma expressiva concentração de renda no município.

No que se refere à política local, nos dois últimos anos (2007-2008), Rio de Contas ganhou projeção na imprensa baiana devido à suspeita de corrupção na gestão do ex-prefeito Evilácio Miranda Silva¹², que ocupou a prefeitura por dois mandatos consecutivos (2000-2008). Denúncias também recaíram sobre o coordenador da ONG Instituto Preservar – Roberto Fernandes Veigas¹³, porque ele foi acusado de superfaturamento de orçamento para obras públicas e de beneficiar-se com licitações fraudulentas.

Um dos projetos administrados pela ONG Instituto Preservar era destinado às comunidades quilombolas. Tratava-se de verba federal na ordem R\$ 819.370,40 (oitocentos e

¹¹ O ensino médio é oferecido na sede municipal e nos distritos de Marcolino Moura e Arapiranga.

¹² O mesmo faz parte de um grupo político que há muito está à frente da administração pública local (PSDB e DEM). Outras pessoas deste grupo também foram acusadas de participarem do esquema de corrupção, como o ex-prefeito Pedro da Rocha Reis Filho e ex-secretários e tesoureiros. Todos os acusados estão sob investigação do Ministério Público Federal e da Polícia Federal. No último pleito eleitoral (2008), esse grupo político perdeu as eleições para Marcio Farias (PMDB), que foi eleito prefeito (2009-2012) com 51,91% dos votos válidos, com a coligação – O futuro é agora (PMDB, PC do B, PSB).

¹³ Em 23 de outubro de 2006, em sessão na Câmara de Vereadores, o coordenador do Instituto Preservar assumiu publicamente sua participação em ações corruptas com verbas públicas. Além disto, denunciou como mentores do esquema os ex-prefeitos Evilácio Miranda Silva e Pedro Rocha Reis Filho. Após sete meses (maio de 2007), Roberto Fernandes Veigas foi assassinado. Até o início de 2009, ninguém foi indiciado pelo crime.

dezenove mil, trezentos e setenta reais e quarenta centavos), destinada prioritariamente à segurança alimentar dos quilombos. Porém, como pude constatar em campo e como foi relatado pelos moradores de Barra e Bananal, muito pouco do projeto original foi executado. A falta de confiança e a sensação de terem sido lesados pelo poder público municipal é constante nos relatos dos entrevistados.

1.1 A urdidura sócio-demográfica dos Quilombos de Barra e Bananal

As comunidades remanescentes de quilombos Barra e Bananal¹⁴ estão localizadas nos vales entre a Serra das Almas e a Serra do Malhado, a cerca de 15 km a oeste da sede de Rio de Contas (MESSEDER; MARTINS, 1991). Elas podem ser acessadas por uma estrada vicinal, aberta como reparação à construção da Barragem Luiz Vieira, uma vez que esta inundou a estrada via Riacho das Pedras, utilizada pelo grupo para ir à sede municipal. Ao longo da estrada passa-se pela Fazenda Vacário, pela Comunidade de Giló e por umas poucas casas e sítios. Próxima à Rua Cachoeira, na comunidade de Barra, nas imediações da Ponte do Coronel, uma placa indica o início da área do território ocupado pelas residências dos moradores do quilombo. Depois da referida ponte, e em sentido único, chega-se à Comunidade de Mato Grosso¹⁵, formada por uma população socialmente branca.

Ilustração 04. Placa de identificação das comunidades.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

¹⁴ A distância entre as duas comunidades é de cerca de 2,5 Km de estrada vicinal que é percorrida, comumente, a pé pelas pessoas.

¹⁵ A comunidade de Mato Grosso teria sido fundada pelos bandeirantes e é composta em sua maioria por brancos com presunção de ancestralidade portuguesa. O mito de origem desta comunidade, bem como as relações étnicas são imbricados com a história das comunidades remanescentes de quilombos.

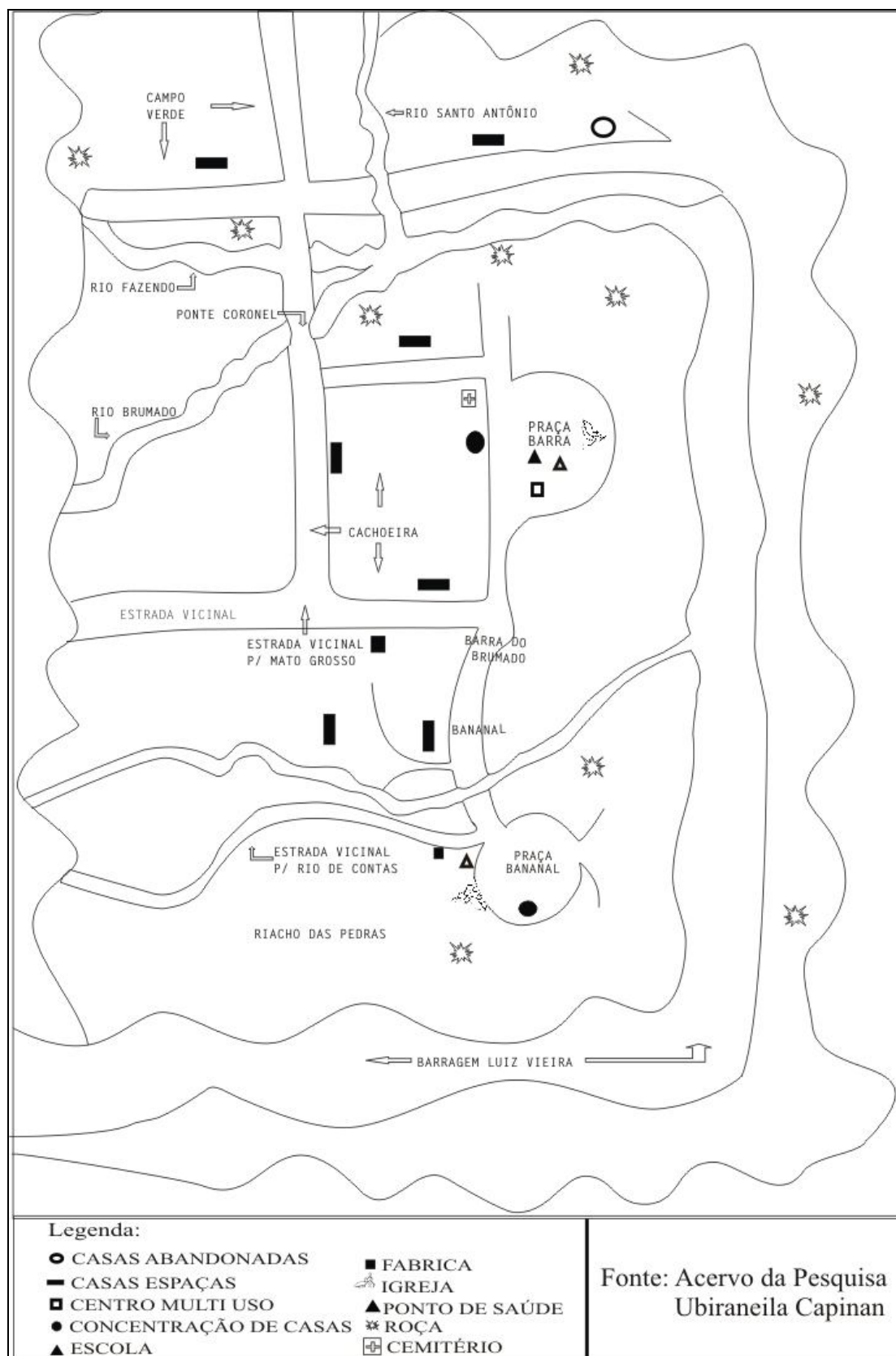
Como pode ser observado no croqui¹⁶, o território é rodeado por morros e perpassado por rios. Em Barra há os rios Brumado, Fazendola e Santo Antônio, além de um riacho (sem nome) em Bananal. A área do território com maior concentração de casas é toda circulada pela Barragem Luiz Vieira. Ainda que o croqui esteja configurado de forma plana, ao percorrer a área das casas e roças próximas a estas, a percepção que se tem é a de uma ocupação circular do terreno.

Segundo relatos de diversos informantes, o território era ocupado pelas comunidades de Barra, Barra do Brumado, Bananal e Riacho das Pedras. Esta última e a primeira tinham etnônimos internos para definir partes de suas áreas. A última era composta por Lagoa, Cercadinho e Barro, enquanto a primeira tinha Capela do Alto e ainda tem Campo Verde, Cachoeira, Praça, incorporando posteriormente Barra do Brumadinho. Vale ressaltar que não existe correlação direta entre a inundação das terras da comunidade de Riacho das Pedras e a perda total da percepção de destas terras como espaço do grupo. A referência a esta comunidade, como aos parentes e a localidade, é uma constância na memória social dos informantes.

A maior parte do território ocupado por casas e com concentração de bens de utilidade pública e/ou uso coletivo estão em Barra. Entretanto, ambas as comunidades dispõem de escola para os primeiros anos do ensino fundamental, de Igreja e de fábricas inacabadas.

¹⁶ O croqui foi revisado pelo morador de Barra, Sr. Valdemar Joaquim da Silva, a quem agradeço a colaboração.

Ilustração 05. Croqui das áreas povoadas do território de Barra e Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Na Praça de Barra, está localizado o maior adensamento de casas¹⁷ (19 das 47). As demais se encontram espalhadas na Cachoeira, no Campo Verde e no Brumadinho. Como pode ser conferido no croqui, é nesta Praça que se encontram o Cemitério, o Posto de Saúde¹⁸, o Prédio Escolar Isidro Joaquim da Silva (que tem até a quarta série do ensino fundamental), o Centro de Múltiplo Uso, construído com verba Federal pela ONG Instituto Preservar, uma lojinha – “Artesanato do Quilombo” –, a Igreja consagrada a São Sebastião, a Casa de Farinha Comunitária,¹⁹ um telefone via rádio mantido pela Associação de Moradores e um telefone público, instalado em dezembro de 2008. Além destes estabelecimentos, existe na Praça uma vendinha na qual, à noite, os homens costumam se reunir para beber, conversar e jogar sinuca.

Nessa comunidade está em andamento a obra de uma fábrica de polpa de frutas. Ela conta também com dois campos de futebol de chão batido (um em Campo Verde e o outro em Barra do Brumado).

Ilustração 06. O cemitério, Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

¹⁷ Tanto em Barra quanto em Bananal, as casas de taipa são apenas ruínas. Este tipo de construção foi substituído progressivamente por casas de adobe (tijolo de fabricação artesanal) e casas de tijolo. Todas as casas que foram visitadas tinham duas salas (a mais próxima da porta principal é chamada de varanda), cozinha (com fogão a lenha e a gás), banheiro e a maioria tinha de três a quatro quartos. Os móveis são comprados na sede municipal ou em Livramento. A mobília é composta por estante e cadeiras na sala da varanda, mesa de jantar na segunda sala, camas e guarda-roupas nos quartos. Televisão e antena parabólica são bens comuns nas casas, com exceção para as de alguns idosos. Outros bens como geladeira, ferro de passar roupa e liquidificador não são encontrados em todas as casas (Conferir ilustrações das casas no Apêndice B).

¹⁸ O Posto de Saúde encontra-se em péssimas condições. Falta equipamento, mobília, material para curativo e medicamentos básicos. As cadeiras utilizadas durante o atendimento, tanto pelo médico quanto pelos pacientes, são carteiras escolares velhas.

¹⁹ Além desta casa de farinha comunitária, existe uma em Campo Verde e outra em Bananal. As duas últimas pertencem a grupos domésticos.

Ilustração 07. Posto de Saúde, Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 08. Escola Isidro Joaquim da Silva, Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 09. Centro de Múltiplo Uso do Quilombo, Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 10. Lojinha de Artesanato do Quilombo, Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 11. Igreja de Nossa Senhora de Aparecida, Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 12. Detalhe da frente da Igreja: ano de fundação e homenagem aos quilombos.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 13, 14 e 15. Área interna e equipamentos da Casa de Farinha, Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 16. Construção destinada à fábrica de polpa de frutas, Cachoeira – Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 17. Campo de futebol, Brumadinho – Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Na Praça de Bananal está concentrado o maior número de casas desta comunidade (7 das 23), uma escola (que também tem só a até a quarta série do ensino fundamental), a Igreja consagrada a Nossa Senhora da Conceição, as ruínas da antiga Igreja, uma “cabana” para as festas da comunidade, um bar e uma fábrica em construção (o Instituto Preservar era responsável por esta obra). Segundo moradores, apesar da fábrica por fora parecer estar pronta, internamente a mesma não foi terminada, nem tem qualquer tipo de equipamento. Ao lado direito de quem chega à Praça de Bananal está situada uma estrada vicinal, que é íngreme e possui muitas pedras, porém, é o menor trajeto (9 km a menos) até a sede do município.

É esta comunidade que aloja o ônibus disponibilizado pela prefeitura para levar os estudantes que cursam do quinto ano do ensino fundamental ao terceiro ano do ensino médio (Atualmente o motorista do transporte escolar é da comunidade de Bananal).

Em um terreno antes da Praça de Bananal, localiza-se o projeto “Sá Ana: criação de avestruz”, financiado pelo “Programa de Produção para o Etnodesenvolvimento Solidário e Sustentável das Comunidades Remanescentes de Quilombo”, gerido pela Associação de Moradores e pela ONG Niger Okan, instituição coordenada pelo mediador do grupo.

Ilustração 18. Praça de Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 19. Prédio escolar, Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 20. Igreja de Nossa Senhora da Conceição, Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 21. Detalhe da frente da Igreja: homenagem à resistência negra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 22. Igreja velha, Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 23. “Cabana”, Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 24. Fábrica, Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 25. Estrada vicinal em direção a Rio de Contas, Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 26. Ônibus do transporte escolar, Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 27. Placa de identificação do Projeto Sá Ana, Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 28. Criatório de avestruz, Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

A história de Rio de Contas, como toda história oficial de cunho positivista, privilegia a elite, os heróis e as datas de grandes feitos destes, que são exaltadas como a verdadeira história²⁰. Grupos como os índios e os negros das comunidades remanescentes de quilombo não fazem parte da história escrita ou oral riocontense (ao menos este último grupo, não antes de 1999)²¹. Os primeiros foram completamente esquecidos e não tomei conhecimento de qualquer estudo específico sobre eles, embora haja indícios de que os Tapuias existiam ao longo do rio das Contas (TAVARES, 2001). Já os negros ocuparam o cenário histórico, como preexistentes à chegada dos bandeirantes ou foram colocados na vala comum, como quaisquer outros descendentes de negros escravizados. Assim sendo, não gozam, na história oficial do município, de uma historicidade própria acerca da formação do grupo.

Todavia, embora incorporando a discussão oficial sobre a sua existência, o grupo a interpreta segundo sua própria ótica, ao passo que elabora representações sociais, às vezes discordantes entre si, acerca da sua fundação. Neste âmbito, tomei conhecimento, por meio do relato de quatro informantes, de dois mitos fundadores diferentes.

Em consonância com a preexistência do grupo, tomando como referência a chegada dos bandeirantes no início do século XIX e respaldando com fatos históricos do período da escravidão a identidade étnica quilombola, o Presidente da Associação, C. J. S. (53 anos) relata que:

Pesquisadora: - E sobre a história da comunidade, o que você tem a dizer? Como foi que começaram Barra, Bananal...?

C.J.S.: - Tudo começou com um naufrágio de um navio, né? Durado alguns anos depois desse naufrágio do navio lá em Itacaré, que essa história é contada, e escrita ela não tá escrita; mas tudo indica que a história é verdadeira. Porque a gente já também [encontrou] pessoas que garantem também esse naufrágio do navio e na região de Itacaré tem pessoas assim, que as sobras desse navio também... já contactamos ano passado uma senhora lá da comunidade quilombola também; ela garantiu. Quer até conhecer a gente também pra tá se encontrando. Porque a gente tinha medo; porque se não encontra vestígios do navio... não pode garantir que o navio naufragou. Mas tá se encontrando peças do navio. [...] Então a gente já garante essa história [...] Então e o povo chegaram aqui; seguiram o rio, esse trajeto de Rio das Contas e se instalaram aqui. Seguiram de viagem a pé, se instalaram aqui na Chapada Diamantina, né? Nem todos vieram pra cá, mas se instalaram todos na região da Chapada. [...] E aí, o pessoal subiu por esse rio e com certeza se instalaram aqui e quando os bandeirantes vieram, no início do século XVIII, encontraram esse povo; um grupo de pessoas aqui escondido aí²². Esse povo foram escravizados no povoado de Mato Grosso em troca de roupa e comida. Mas também tinha um detalhe, uma lei severa, muito forte, que

²⁰ No quarto capítulo retomarei mais detidamente a história de Rio de Contas.

²¹ Após 1999, com a conquista do reconhecimento como quilombo remanescente, as comunidades negras rurais passaram a existir no discurso oficial do município como sobrevivência dos tempos áureos de outrora de Rio de Contas. Neste sentido, sua existência e identidade étnica quilombola passou ao rol de atração turística.

²² Pedro Tomás Pedreira, no livro “Os quilombos brasileiros” (1973), transcreveu uma correspondência do início do século XVIII, do então Vice-Rei D. Vasco Fernandes César de Menezes, Conde de Sabugosa, que ordena ao Sr. Pascoal Ferreira Pinto o extermínio dos mocambos existentes nos sertões pertencentes às vilas de Nossa Senhora do Livramento do Rio de Contas e Jacobina. (Tal documento foi localizado pelo autor na Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro).

obrigava, que proibia a permanência lá. Só podia trabalhar durante o dia, mas não podia dormir. Então o horário que dava para os escravos, para os escravizados dormir, ele tinha que dormir aqui. [...] e quando o dia amanhecia ele tinha que tá lá porque a lei escravista é assim. Porque o negro era impuro; o negro só servia para instrumento de trabalho.

Em janeiro de 2008, fui procurada por um informante, que se disponibilizou a contar a “verdadeira história” da fundação do grupo. Ele acredita que sua versão é a mais acertada, uma vez que lhe foi relatada por sua mãe, que falecera com 104 anos, e ainda por ser idoso, ele conhece mais a memória social do grupo do que, por exemplo, o informante anterior. Obviamente, seu relato se opunha diametralmente ao do Presidente da Associação, sobretudo no que se refere a uma ligação direta entre o grupo e os negros escravizados de outrora. Sem que eu fizesse quaisquer perguntas, J. J. S. (68 anos) iniciou a narrativa.

- Porque esse **Isidro Joaquim Silva**, ele é Mamonas, ele era de Mamonas²³. Então ele veio. Aqui não teve, aqui não teve abatimento comum sobre escravo. Escravo teve em Rio de Conta e Matro Grosso [Mato Grosso] e tem as casa lá que ele fez, a Igreja do Santíssimo, o Fora [fórum] e Matro Grosso a Igreja de Santo Antônio.

Então ele veio de Mamonas. Ele soube a notícia que tinha esse rio dentro desses mato, lá por meio desses matos. Então ele veio, pegou as tralhas dele. Naquele tempo usava a fiar saco nas costas, botou as coisas e viajou quando estava noite. Ele cozinhava as coisas dele em baixo, à noite ele levava um pano (Naquele tempo nem tinha rede) uma cuberta amarrava, fazia uma rede e dromia. Noutro dia ele fazia o cafezinho dele e tornava a viajar, viajano. Aí... vez em quando ele subia no pau pra saber onde tava a direção. Até que ele ouviu a zoadá desse rio e encontrou o rio. Foi caçano, sutano e achô. **O primeiro serviço foi tirar este rego. Este reguinho que passa pela Ponte do Coronel e cavar até o Bananal.** Ele tirou/ele achô, subiu no pau e butou uma divisa lá bem em ribão lá no alto e fez/abriu uma picada e deixou aquela divisa ali e: - “Eu vou voltar para **Santa Maria** pra buscar o persoa”, que ele tinha encontrado o rio e esse rio chama lá **rio de Contas** [grifo indica enfoque e aumento no tom de voz].

Aí trouxe lá umas três famias, veio as três famia assim os homem. E veio e foi abrino e roçano, fez rancho e dispois foi lá e pegou as famia deles. E as famia dele e trouxe. [...] E dispois ele foi e aí foi abrino, foi abrino e trabaiano e cada qual cada vez mais tusciano. Vigia que nosso extremo aqui não tem extrema certa, aqui é um dono, ali é outro, ali é outro é tudo assim [movimento com as mãos para indicar mistura entre as pessoas]. E aí foi trabaiano, trabaiano, até que formou esse povo, esse grupo nosso. Por causa que ele é Isidro Joaquim da Silva, todo mundo aqui é Silva, porque foi junto lá de Mamonas. Minha mãe morreu com 104 ano e 5 dia agora em 97 [nasceu em 1893]. [...] Ela me contou este caso, do Isidro e eu gravei.

- E agora [pequena pausa] eu fui ouvi contano que teve escondimento de escravo aqui. Esse povinho aqui tudo é novo. Ele não sabe contar não.

- Agora aqui Colodina, Dudu, Silvano (Silvano não, já está com a idéia fraca). Mas eu gravo tudo na idéia, pra isso eu sou bom. E eu gravo e eu conto. [...] Escravo não tinha tempo de fugir não. Escravo era... escravo quando sai do serviço era pé marrado e braço. Aí, ó, tá amarrado. Quando fugia um, era disnortiado. Não ia fugir de Rio de Contas mais Livramento pra ficar aqui não. Ele ia pra outro lugar mais distante.

²³ No site do IBGE não consta a existência do município de nome Santa Maria, nem foram encontradas na internet informações sobre Mamonas de Santa Maria. Entretanto, os lugares mudam de nome ao longo do tempo. Assim, foram encontradas referências a esses lugares na tese de história social de Maria de Fátima Novaes Pires “No final do século XIX, a mineração aurífera da Serra da Tromba estava quase completamente desativada. O ‘único termo’ de Rio de Contas onde minerava-se, sistematicamente, era Santa Maria do Ouro (AGUIAR, 1979), ex-Mamonas, atual Ibiajara, município de Rio do Pires.” (2005, p. 116). Posteriormente, não só constatei a informação em Durval Vieira de Aguiar (1979), como também em Teodoro Sampaio (2002).

Esta versão relacionada ao garimpo explica a fundação da comunidade de Barra, pois Isidro Joaquim da Silva é tido como fundador desta. Porém, ela não faz referência direta à fundação das comunidades de Bananal e Riacho das Pedras. Nesse sentido, após longas conversas com a informante C. L. J. (71 anos), ela relatou a segunda versão, ao passo que destacou a importância da terra conquistada, como uma herança para os descendentes, e que o mesmo teria ocorrido a Bananal.

Pesquisadora: - A Sr^a. me conta como começaram aqui Barra e Bananal?

C. L. J.: - Quem é que sabe!?

Pesquisadora: - A Sr^a sabe? [provavelmente respondeu negativamente com a cabeça]. Sabe não? Sua mãe e seu pai nunca contaram?

C. L. J.: - Nunca contou pra nois. Aqui foi assim. Foi os garimpeiros não sabe andava pelo mundo garimpano, acho que foi ino, foi ino e **herdou**. Esse pedaço de terra aqui e **ficou**. Mãe, minha mãe contava assim; já por onde andava, eu não sei. [grifo indica enfoque e aumento no tom de voz].

Pesquisadora: - Sua mãe contava do garimpeiro D. C. e seu pai, contava alguma coisa?

C. L. J.: - Contava não. Era do mesmo jeito também. Minha avó, minha mãe mais meu pai, mãe e meu pai coisa assim também os garimpeiros que arrumou mor de deixar este pedaço de terra pra **trabaiar** de garimpo. Então **herdou** este pedaço de terra. De certo o povo do Bananal foi do mesmo jeito. [grifo indica enfoque e aumento no tom de voz]

Concatenando elementos centrais de ambas as versões (o garimpo e a preexistência da comunidade negra em referência aos bandeirantes), de forma natural e sem preocupação com possíveis incoerências entre as mesmas, o informante V. J. S. (65 anos) relatou, em momentos distintos da entrevista, ambos os mitos de fundação.

Pesquisadora: - O que o Sr. lembra, Sr. V., que contaram do Isidro?

V. J. S.: - Eu lembro que disse que ele veio de fora e chegou aqui trabaiano e depois que foi, voltou, buscou a família. Aí ficou morando aqui e ficou dono de tudo aqui. Aí ele era assim; o maior da região sobre os negro era ele.

Pesquisadora: - Dessas coisas que os mais velhos contava pro Sr., lembra de algum momento ter vindo à tona alguma coisa relacionada ao período da escravidão?

[pequena pausa]

V. J. S.: - Não. Eu não tenho muita lembrança, não. Eu só lembro de ouvir contar do povo aqui, que quando que os bandeirante descobriu eres, eres iam ter que trabaia no Mato Grosso, voltar e dormi aqui. Disso aí eu vi falar.

Não tenho o objetivo de confrontar ou questionar nenhum dos mitos de fundação. As diferentes versões míticas da origem do grupo estão em consonância com o processo identitário do grupo que tem base sociocultural e política na história social do Brasil.

Neste sentido, pode-se observar em ambas as versões um esforço dos informantes para esquecer ou diminuir a ligação com o passado escravista brasileiro, sobretudo, para no presente terem maior poder de negociação com o racismo à brasileira, marcado por certo tom de cordialidade que encobre uma clivagem racial na estrutura social, na qual o negro, comumente, é tratado como cidadão de segunda classe.

Neste esforço, até mesmo o mito do naufrágio, que estabelece uma ligação direta com a África e posteriormente com a escravidão, funda-se no fato de os negros africanos chegarem ao Brasil como homens livres, com a aura de heróis, pois não só sobreviveram ao naufrágio, como igualmente desbravaram as matas e os sertões baianos. Assim, mesmo quando descobertos pelos bandeirantes e, ainda que por ordem destes, os primeiros membros do grupo tinham suas próprias casas e uma comunidade (no sentido de localidade e grupo de parentesco). Logo, de acordo com a memória social do grupo, os seus antepassados não teriam sido subjugados à vala comum e impessoal de uma senzala.

Concomitante aos mitos de fundação, o grupo identifica consensualmente dois fundadores, um para cada comunidade, a saber: Isidro Joaquim da Silva para Barra e Beba Maria de Aguiar para Bananal. A representação de distintos fundadores para as comunidades implica na constituição de duas famílias troncos: os Aguiar e os Silva. Estas, no entanto, são interligadas por intensas relações de parentesco biológico e espiritual, o que permite que as duas comunidades sejam tratadas como apenas um grupo social.

Existe apenas uma moradora que é considerada como *de fora* – M. F. S.²⁴ (59 anos), uma vez que ela nasceu em Maceió, chegou à comunidade casada com um homem igualmente *de fora* e, após enviuvar, não contraiu casamento com um *de dentro*. Entretanto, além desta senhora, existem mais três mulheres *de fora* (uma é filha de M. F. S. – que chegou adolescente à comunidade –, uma nasceu em São Paulo e a outra nasceu em Fazendola – Rio de Contas), mas que passaram à categoria êmica *de dentro* ao casarem com homens do grupo.

No final de 2005, acompanhei a chegada em Barra duma senhora, aparentando problemas mentais, acompanhada de sua filha adolescente. À época, não compreendi os motivos que as levaram até a comunidade nem os que fizeram esta acolhê-las. Que tipo de vínculo existia que deixava todos à vontade e receptivos na presença delas?

Só no final de 2008, descobri que tal senhora, quando jovem, migrou com o seu pai de São Paulo para Barra, uma vez que ele casara com uma mulher da comunidade. Este

²⁴ Não foi possível investigar como e quais as estratégias M. F. S. utilizou para conquistar terras para o plantio de roças. A casa em que ela mora com dois filhos rapazes foi doada por um membro da família Aguiar, a contragosto de parte da parentela.

casamento não gerou filhos, e os dois faleceram. Por sua vez, a enteada foi incorporada ao grupo familiar da madrasta como uma pessoa *de dentro*. Hoje, após um período em Livramento (município próximo a Rio de Contas), a enteada, agora adulta e mãe, voltou a morar em Barra, na casa duma nora de sua madrasta. Ela colabora com as tarefas da casa e trabalha na roça do grupo doméstico, enquanto sua filha estuda na Escola Municipal Isidro Joaquim da Silva, localizada em Barra.

Nesse sentido, a organização social do grupo é engendrada e pautada por dois pares de fatores: I) parentesco e herança e II) terra e territorialidade. Esta separação, no entanto, tem mais um caráter analítico do que empírico, pois o parentesco/herança é a referência da terra /território e o inverso é igualmente verdadeiro. É a terra que permite a existência física da comunidade, como sinônimo de localidade, ao passo que a comunidade, como sinônimo de parentesco e comunhão, que engendra as territorialidades (atribuição de sentidos a terra) por meio da cosmologia própria, da qual destaco a transmissão da terra como herança.

A herança da terra independe do local de nascimento do membro do grupo. Ela ocorre tendo como base a família extensa: herda-se bilateralmente, não costuma haver apropriação por parte de apenas um herdeiro. Isto é, os filhos recebem dos pais, avós ou tios (sem descendentes diretos) a posse sobre parte da terra da família extensa. Embora a herança não seja exclusiva, o sistema do grupo privilegia os descendentes masculinos, notadamente aqueles que têm menos escolaridade e/ou constituem família, ao passo que as mulheres casadas acabam por compartilharem a terra herdada pelo marido, sem perderem direito à herança do grupo doméstico de nascimento.

Este sistema de herança e a genealogia do grupo é complexificada pela expressiva tendência à endogamia intergrupar, que ocorre entre Barra, Bananal e Riacho das Pedras²⁵. O casamento entre membros destas comunidades é a estratégia mais comum, ao passo que a única regra identificada foi a proibição do casamento entre “primos carnis” (primos em

²⁵ A partir da década de 1990, a endogamia das comunidades de Barra e Bananal passou a ser alvo de pesquisas no campo da genética. Tais investigações geraram diversos artigos, publicados em revista nacionais e estrangeiras, e uma tese de doutoramento da Prof^a. Ana Angélica Leal Barbosa (2003) – “Análise de microssatélites do isolado Bananal (BA): parâmetros populacionais”. Em linhas gerais, a autora concluiu que a comunidade de Bananal é um isolado genético em função de seu isolamento social. Obviamente, ainda que pese as bases científicas das conclusões acerca da composição e do isolamento genético da comunidade, Barbosa se equivoca ao corroborar o achado genético com dados não verossímeis da realidade sócio-cultural do grupo. Nesse sentido, não foi levado em consideração que Bananal pratica a endogamia intergrupar com Barra e Riacho das Pedras, que não foram sequer investigadas. (Fato que já questiona o suposto “isolamento” de Bananal). Além disto, o grupo (incluindo todas as três comunidades nesta categoria) mantém há muito relações com a própria sede municipal e com outros estados, devido a processos migratórios cíclicos, registrados desde a metade do século passado. Assim, é presumível que a endogamia intragrupal, acionada como estratégia de casamento, mesmo por migrantes, seja uma característica sócio-cultural que impacte a composição genética do grupo, mas o mesmo não pode ser dito acerca de um isolamento social, pois este inexistente.

primeiro grau). Entretanto, este é um tipo de união comum e muito recorrente nas mais variadas gerações do grupo. Existem alianças matrimoniais com membros negros de Giló, comunidade vizinha, composta por estes e por indivíduos socialmente brancos.

No grupo é comum, em variadas gerações, a existência de mães solteiras. Segundo o relato de M. C. S. (89 anos)²⁶, outrora, a mãe solteira e sua família não podiam sequer falar que a criança tinha um pai, pois os homens não assumiam a paternidade em quaisquer sentidos. Cabiam à família da mãe da criança todas as responsabilidades da criação da mesma. Entretanto, atualmente, os homens assumem social e economicamente a paternidade. Esta mudança de comportamento pode ser atribuída ao fato das mães solteiras passarem a acionar a justiça para que os pais contribuam e participem da criação dos filhos.

Assim, as intrincadas relações de parentes são elementos constituintes da organização social do grupo. Por um levantamento genealógico exploratório realizado, bem como pelos relatos dos informantes, todos são parentes. No entanto, como em todo grupo social, as relações entre as comunidades, entre alguns grupos familiares (família extensa), e por sua vez também entre grupos domésticos são coalhadas por conflitos. Estes são marcados por situações de tensão diária ou por momentos mais pontuais de disputa pelo poder interno, apesar deste último aspecto não significar a competição pela presidência ou quaisquer outros cargos da Associação de moradores. Ainda assim, o atual presidente da Associação, que ocupa o cargo quase ininterruptamente desde a fundação da mesma, é alvo frequente de críticas e elogios.

Um exemplo da tensão existente entre Barra e Bananal é a utilização pelos membros desta da categoria *de fraco* em referência à primeira comunidade. Neste sentido, M. F. S. (*de fora*)²⁷ se considera *fraca* em relação aos *de dentro*, que, por sua vez, pensam o grupo como *fraco* em relação a Mato Grosso, comunidade com que o grupo tem mais intensa *fricção interétnica*.

No entanto, as tensões internas são resolvidas por eles mesmos, como disse J. M. A. (56 anos) em referência a discordâncias entre as comunidades de Barra e Bananal acerca do projeto executado pelo Instituto Preservar: **“O pessoal da Barra é nosso povo. Nois é da Barra, e como a gente pode ficar brigando? Foi isso de novo, que nois botamo na cabeça de**

²⁶ No grupo familiar desta informante existem duas mães solteiras: uma é sua irmã, A. M. S., e a outra é sua sobrinha (filha desta última). Nas famílias que têm mães solteiras, é comum existirem concomitantemente solteirões/celibatários. Segundo os relatos e as observações, essas tias e tios contribuíram decisivamente na criação e sustento dos sobrinhos.

²⁷ Lídia Cardel (1992) pesquisou detidamente como as categorias êmicas - *de dentro* e *de fora*, *forte* e *fraco* - organizam as mais diversas relações no *modus vivendi* camponês.

novo, mas deu rechã. Deu confusão feia! Era um virano a cara pro outro. Pergunta a Carmo pra você ver.” (sem destaque na narrativa).

As festividades são momentos de intensificação da sociabilidade intra e inter grupal, sejam pelo acirramento dos conflitos ou pela confraternização entre os parentes e a vizinhança. O grupo é adepto exclusivamente do catolicismo e as festas realizadas são em comemoração a santos católicos. Recentemente também passaram a festejar o 20 de novembro, o Dia da Consciência Negra. No período de dezembro a início de janeiro, o grupo costuma receber muitos familiares migrantes para as festas de natal e passagem de ano, de São Sebastião e para a de Santos Reis (Reisado).

Quadro 1. Calendário festivo do grupo.

Festa	Data	Comunidade Responsável
Folia de Santos Reis	Dezembro e janeiro	Barra e Bananal
São Sebastião	Janeiro	Barra
São José	Março	Bananal
São João	Junho	Barra
Nossa Senhora de Aparecida	Outubro	Barra
Dia da Consciência Negra	Novembro	Barra, Bananal e Riacho das Pedras
Nossa Senhora da Conceição	Dezembro	Bananal

Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Participei das festas de São José (em 2005)²⁸ e de São Sebastião (em 2008)²⁹, que têm ritos idênticos, com a exceção de que em Barra, não tem festeiro³⁰, cabendo à comunidade os preparativos e custo da festa. Em Bananal tem festeiro, que pode ser da comunidade ou não. Ambas se assemelham de forma significativa à descrição de Antônio Cândido (2001) acerca da festa de Botefe – SP, nos anos 40 do século passado.

As comemorações se iniciam com uma semana de novena. No dia da festa (um sábado), a novena é finalizada; ocorre um leilão que, comumente, tem por prendas comidas (como, por exemplo, quartos de leitoa) e bebidas que são consumidas no local. Ocorrem também quermesse e baile dançante, que seguem madrugada adentro. No outro dia (domingo) são celebrados a missa e os batizados³¹, almoço coletivo e procissão com a imagem do santo na Praça e mais um baile. Além destas festas, acompanhei o reisado (em 2008), que tem rito

²⁸ Conferir Capinan (2007) para uma descrição detalhada da festa de São José de 2005.

²⁹ Conferir no Apêndice C o registro fotográfico da festa de São Sebastião de 2008.

³⁰ O festeiro é a pessoa responsável pela organização e pelos custos da festa. Barra não tem festeiro, pois segue a orientação do ex-pároco, Pe. Claimino Carlos Freitas (conhecido como Pe. Carlos), que pretendia com esta postura diminuir relações clientelistas e patrimonialistas dos cidadãos com a comunidade.

³¹ Pessoas das comunidades vizinhas valem-se da oportunidade para batizar os filhos.

comum desta comemoração (Ilustrações no apêndice D) e a celebração do Dia da Consciência Negra de 20 de novembro de 2008³².

No que se refere ao par de fatores - terra e territorialidade -, o grupo apresenta uma organização social típica do *modus vivendi* camponês, que também foi identificada em outras comunidades negras rurais (BAIOCHI, 1983; MONTEIRO, 1985; QUEIROZ, 2006).

De acordo com Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973), sejam quais forem os aspectos que diferenciem os camponeses, certos traços os definem: o camponês é um trabalhador rural; pratica a policultura; utiliza mão-de-obra familiar; a produção é destinada ao sustento da própria família; pode vender o excedente da colheita; deduz dela a parte do aluguel da terra, quando não é proprietário. Entretanto, a pujança analítica deste tipo ideal funda-se apenas nos aspectos socioeconômicos do *modus vivendi* camponês. Ao mesmo tempo, não contempla uma abordagem simbólica estabelecida pela família camponesa com a terra nem as relações de parentesco nas quais ela está inserida.

Nesse sentido, Klass Woortmann (1990), em afinação teórica com Bourdieu (WOORTMANN, 2004), assevera que, para a família camponesa, a terra não é vista como objeto de trabalho, mas sim como a expressão da moralidade e como patrimônio da família. Assim, é sobre a terra que se faz o trabalho que a constrói enquanto valor incomensurável para o grupo doméstico e para o grupo social.

Para Bourdieu “[...] o verdadeiro sujeito das alianças matrimônias é a terra. Seria melhor dizer que o sujeito é a *maison*, a qual por certo inclui terra, mas também nome [honra] e tradição” (apud, WOORTMANN, 2004, p. 130). Assim, a terra como espaço da família deve permanecer, ao passo que, idiossincriticamente, deve, igualmente, ser transmitida como herança. Esse par de fatores do *modus vivendi* camponês engendra uma tensão constante para as famílias, de progressivo agravamento com o crescimento dos filhos e o casamento eminente (ou não) dos mesmos frente ao limite de terras a serem herdadas.

Logo, mais do que se relacionar com a terra como objeto de trabalho, a família camponesa a tem como o espaço do grupo familiar. Portanto, a ética camponesa é constituída pela família, pelo trabalho e pela terra, elementos que a compõem nesta ordem hierárquica e social (WOORTMANN, 2001). Tal ética, fundada na terra como patrimônio e expressão da moralidade da camponesa, é norteadora das estratégias, representações e ações sociais do grupo, das famílias e de seus membros.

³² Devido ao conteúdo político da comemoração do Dia da Consciência Negra, a mesma será descrita e analisada no quarto capítulo.

Woortmann, Moura e Queiroz (1997; 1986; 1973) registram como fatores importantes da organização camponesa as hierarquias das relações de gênero e de geração. No mundo camponês, o trabalho no plano simbólico contribui, significativamente, para determinar as atribuições e o *status* relativos ao gênero e à idade.

De acordo com Woortman (1997), a categoria trabalho só é aplicada ao homem, especificamente ao pai de família. Ele é quem direciona o trabalho familiar e, comumente, é quem se relaciona com o espaço público. No cultivo da terra, a mulher, os velhos e os não-adultos em geral “não trabalham”. Neste espaço, as atividades desenvolvidas por esses são definidas simbolicamente como “ajuda”. Para a mulher cabe ainda a lida com as crianças, com a horta e todas as atividades da casa, isto é, cabe-lhe o mundo privado da família. É apenas neste âmbito que a atividade feminina é considerada trabalho, ainda que menos valorizado socialmente.

Nas comunidades de Barra e Bananal, homens e mulheres inserem na categoria trabalho apenas as atividades desempenhadas pelos primeiros. As que são realizadas pelas mulheres, pelos idosos, pelos jovens e pelas crianças são classificadas como ajuda – apesar de a atuação feminina abranger mais frentes e maior carga horária de trabalho do que a masculina.

Assim, nas comunidades, as mulheres e os homens dividem não igualmente as tarefas domésticas, as que envolvem a terra e as criações. A plantação de horta é trabalho feminino, como também as atividades que proporcionem autonomia ao grupo doméstico ou gerem renda não agrícola, como, por exemplo: fazer óleo de pequi, moer café, fazer corante de urucum e confeccionar artesanato de crivo rústico³³ (Ilustração no apêndice E). Enquanto a lida com os animais de maior porte é atividade exclusiva dos homens, ambos (homens e mulheres) trabalham na roça da família. Todavia, mesmo neste espaço comum de trabalho, as contribuições têm escalas valorativas diferenciadas pelo gênero.

Pesquisadora: - E essas outras verduras, Sr. F. É... repolho, cenoura, batatinha... Vocês costumam plantar aqui?

F. J. S.: - Não. Eu não planto essas coisa, não.

Pesquisadora: - O Sr. não planta?

F. J. S.: - Não. Outras pessoas planta.

Pesquisadora: - E tem algum tipo de plantação, Sr. F., que é plantação que homem faz e plantação que mulher faz? Ou todo mundo pode plantar tudo?

³³ Tipo de artesanato comum em todo o município.

F. J. S.: - **A plantação que mulher faz, que o homem não faz aqui, é a horta.** Eu não mexo com horta [riu]. **Aí é coisa pra mulher mesmo. Eu já me envolvo com as roças mais pesadas, mais elevada.** (sem destaque na narrativa)

V. J. S.: - Aqui só tem Zé Roberto.

F. J. S.: - É, Zé Roberto.

Pesquisadora: - Seu Zé Roberto mexe em horta?

V. J. S.: - Ele e a muier. Eles dois mexe junto³⁴.

Como característica de socialização do *modus vivendi* camponês, a criança, desde a mais tenra idade, é iniciada no trabalho com a terra e com as criações. As meninas começam cedo também a aprendizagem dos afazeres domésticos. As atribuições e as responsabilidades vão aumentando concomitantemente ao crescimento da criança. Entretanto, alguns informantes relataram que os jovens agora preferem estudar a trabalharem na roça.

A velhice não chega, necessariamente, associada à idade avançada, pois é o nível de vitalidade para o trabalho na roça que determina a idade social do sujeito. Com escassas exceções, os idosos moram sozinhos – homens e mulheres, solteirões ou viúvos – mas são amparados e respeitados pelos filhos e outros parentes.

As relações territoriais do grupo e a prática de extrativismo sofreram significativas mudanças nos últimos trinta anos, e não se restringiram à construção da Barragem Luiz Vieira. Os informantes mais idosos relatam que os pais e os avós tinham roças no Morro das Almas.

O extrativismo era uma estratégia do grupo, embora fosse praticado só pelas mulheres. Elas coletavam paina do mato, candobar, gravatá, macela e casca dos morros. Nas palavras de M. D. S. (70 anos), elas faziam isto “[...] Pois o povo ia pro mato pra tirar pra ricursar.” Conquanto, hoje elas continuam, apenas, a “rapar” casca dos morros para os presépios de suas casas e por encomenda dos cidadãos.

Todos os informantes relataram que outrora homens, mulheres e crianças trabalhavam *de alugado* em Livramento, na colheita de arroz, como uma forma das famílias proverem os seus membros com vestimentas e alimentos que não produziam (gordura, rapadura e osso de

³⁴ Este grupo doméstico é composto por um casal jovem e duas filhas pré-adolescentes. Os pais priorizam o estudo destas em detrimento do trabalho das mesmas na roça. Trata-se também do grupo doméstico da Praça de Barra que mais produz. Parte do cultivo auferido na roça é vendido semanalmente a um comerciante da sede municipal. Em 2005, visitando a comunidade de Barra, o agrônomo da Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola S.A. (EBDA), Sr. Antônio Brasil Trindade, avaliou que o quintal, local da principal roça desse grupo doméstico, é uma das poucas áreas do território com terra de boa fertilidade.

boi). O período do trabalho *de alugado* é lembrado como de sofrimento, humilhação e de cansaço físico³⁵.

Hoje, a prática de trabalho alugado é mais intensa internamente. Os jovens, as mães solteiras e os pais de família costumam vender dias de trabalho para membros do grupo (principalmente idosos ou pessoas que têm emprego, a exemplo das professoras). Mesmo neste âmbito, a diferença de gênero é mantida, pois as mulheres recebem 50% a menos (dez reais) do que os homens (vinte reais) por um dia de trabalho. Elas e os jovens costumam trabalhar como alugados na safra de café de Mato Grosso (também há uma distinção 33,3% a menos no pagamento das mulheres, que recebem dez reais, enquanto os rapazes, quinze reais).

O grupo doméstico é a unidade de produção e de consumo. A colheita destina-se, em primeiro lugar, à subsistência deste núcleo. Apenas o excedente e alguns cultivos (a exemplo da manga e do abacaxi) são vendidos aos sábados nas feiras livres de Rio de Contas, em Livramento ou ainda para a comunidade vizinha – Mato Grosso. O transporte das pessoas e da produção até as feiras é feito por dois moradores desta última comunidade³⁶.

O cultivo não é mecanizado e envolve todos os membros da família no trabalho. Eles utilizam poucos insumos agrícolas, tais como: enxada, machado, foice, facão, enxadão, plantadeira e arado de boi. Destes, F. J. S. destaca a enxada como o mais importante, pois “A enxada é o primeiro instrumento da roça. Serve pra tudo. No caso, se não tiver o arado, a gente faz de enxada mesmo.” O grupo utiliza um insumo químico – uréia – no plantio do feijão, ao passo que acha que esta substância afeta apenas este cultivo e que os demais são orgânicos. Entretanto, a uréia contamina o solo com amônia e nitrogênio e, portanto, toda a colheita. Os relatos indicam que a introdução deste insumo químico ocorreu no período da ditadura militar, no Governo de Emílio Garrastazu Médici, que, devido ao modelo desenvolvimentista “agrícola-exportador”, propagou o uso de agrotóxicos.

³⁵ Na comemoração do Dia da Consciência Negra de 2008, moradores encenaram como era o trabalho de alugado em Livramento (Cf. na capa a terceira fotografia de cima para baixo).

³⁶ A comunidade conta com esse serviço de transporte particular de segunda-feira a sexta-feira, tendo por ponto de saída Barra e como destino Rio de Contas e Livramento. O deslocamento custa R\$ 5,00 (cinco reais) parar ir e voltar à sede municipal (Ilustrações no Apêndice F). Aos domingos e feriados, o serviço não é disponibilizado. Nestes dias ou em casos de emergência, é possível fretar carro ou moto de membros do grupo, ao custo que varia de R\$ 10,00 (dez reais) a R\$ 60,00 (sessenta reais).

Quadro 2. Calendário agrícola do grupo.

Plantação	Quando é plantado	O que é plantado	Quando é colhido
Das Águas	Outubro ou Novembro até Janeiro	-Feijão; -Milho; -Abacaxi; -Mandioca;	-Janeiro o primeiro item; -Maio o segundo item; -O terceiro e o quarto itens levam de um a dois meses para serem colhidos;
De Quaresma ou de Neblina	Fevereiro a Março	-Feijão; -Mandioca; -Horta;	-Junho o primeiro item;
Da Seca	Julho a Setembro	-Feijão; -Milho;	-Setembro o primeiro item; -Janeiro o segundo item;

Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Como pode ser observado no quadro acima, o calendário agrícola está atrelado aos ciclos da natureza. Isto é, ao período em que se pode ou não contar com a chuva, que é comum nas plantações das Águas e de Quaresma (Ilustrações no apêndice G). Secundariamente, a comunidade também orienta a plantação pelas “quadras da lua”.

Pesquisadora: - Sr. F., voltando um pouco pra agricultura, quais são as áreas aqui que vocês plantam? Assim... todos os quintais são plantados. Fora dos quintais, onde é mais que vocês fazem roça?

F. J. S.: - Em tudo, depende do tempo. Vamos supor agora que a gente espera o tempo chuvoso [de novembro a janeiro], a gente faz roça por lá de cima do rego, no terreno não irrigadiu, que nem, por exemplo, aqui onde tamo plantano, né? Tamos plantano aí porque tamos confiamo na chuva, confiamo na chuva, que o tempo seja bom de chuva pra colher. Aí quando, por exemplo, a seca já planta pro lado de baixo do rego, porque pode irrigar com a água do rego. E de quaresma vareia: planta tanto no terreno seco, como pro lado de lá do rego, e onde não depende de água, a gente planta pelo campo, lá, abacaxi, que guenta o sol, né? A mandioca, por exemplo, que guenta o tempo seco. Aí tanto faz chover ou não chover, eles guenta o tempo sempre que precisar.

Pesquisadora: - E no morro, vocês plantam alguma coisa?

F. J. S.: - Planta abacaxi.

Pesquisadora: - O abacaxi, por que não precisa de água?

F. J. S.: - Não precisa, não. O abacaxi, andu, você também pode plantar no morro.

Na Plantação de Seca, os cultivos se concentram nas áreas baixas próximas aos rios e beneficiadas por sistema de irrigação dum rego centenário, existente apenas em Barra. A comunidade de Bananal enfrenta mais dificuldades para a Plantação de Seca, pois suas terras

baixas e seu rego foram inundados pela Barragem Luís Vieira e as áreas próximas a esta sofrem progressiva erosão. Pode-se observar no croqui (pág. 30) que Bananal conta apenas com um pequeno riacho, ao passo que Barra é irrigada por três rios (Fazendola, Santo Antônio e Brumado).

Pesquisadora: - D. Birinha [mãe da informante] perdeu esse terreno lá [terreno na comunidade de Riacho das Pedras, beneficiado pelo rego que tinha como fonte d'água um riacho das Pedras]?

M.D.: - Perdeu. Perdeu esse terreno lá onde a gente trabiava. Era as terra boa que a gente tinha, que era de água de rega. Nois perdeu dois terreno. [...] Lá no Barro [denominação de parte de Riacho das Pedras] a gente plantava cana, mandioca. Na Lagoa [denominação de parte de Riacho das Pedras] plantava mandioca, feijão, milho, tinha água de rega. Terra boa, a gente não perdia roça.

Pesquisadora: - É a terra [de água de rega] melhor pra plantar?

M.D.: - É a terra melhor pra plantar. Eu digo assim, onde você planta sabeno que tem água pra regar, você planta sabeno que vai colher, porque já tem água, né? E hoje em dia não tem. É uma promessa de água aqui, e essa água não vem. Vem não!

Encontra-se semelhança entre o calendário agrícola de Barra e o de Bananal com o da comunidade de Olhos D'Água, no município de Barra³⁷, descrito na etnografia de Lídia Cardel (1992). Para as primeiras comunidades, o calendário é definido pelo que será plantando, enquanto que, em Olhos D'Água, o calendário é definido por onde será feita a plantação. Entretanto, o critério central de ambos os grupos é na verdade a possibilidade de chuva para regar as plantações. Assim, pode-se inferir que as definições êmicas de “Plantação de Chuva” e “Plantação de Seca” são equivalentes, respectivamente, às de “Terreno de Chuva ou de Caatinga” e o “Terreno de Brejo ou Úmido” utilizadas em Olhos D'Água.

Todavia, mais do que categorias similares, os dados etnográficos desses distintos campos revelam a importância da “terra de água de rega” ou dos “terrenos de brejo” para a sobrevivência do campesinato do sertão baiano. Em tais áreas, o acesso garantido à água e aos sistemas de irrigação por regos garantem que as famílias colherão o fruto de seu trabalho. Além do que, a própria oposição entre os tipos de terreno (de chuva e de brejo), como definidores de onde será feita a roça, possibilita um descanso mínimo a terra entre uma etapa e outra do calendário agrícola.

Além da policultura de subsistência, um membro do grupo, que foi criado em Salvador por família tradicional de Rio de Contas, voltou plantando e incentivando os demais a plantarem manga, pois se trata de um produto de fácil comercialização no município vizinho de Livramento. Algumas pessoas de ambas as comunidades estão plantando o fruto. Entretanto, o mesmo não é pensado como pertencente ao calendário agrícola, seja porque sua

³⁷ O município de Barra (noroeste baiano), igualmente ao de Rio de Contas, localiza-se no polígono da seca.

produção é destinada à venda ou, ainda, por não depender dos ciclos da natureza (Plantação das Águas e Plantação de Seca), uma vez que uma mangueira demora em média três anos para dar frutos e precisa ser constantemente regada. Por fatores climáticos de Rio de Contas, a safra do grupo é colhida em janeiro e fevereiro, época em que a de Livramento (município que se destaca na região como produtor de manga) já acabou, o que garante aos produtores de Barra e de Bananal um bom valor na venda.

Entretanto, o aparente ostracismo familiar do empreendimento “econômico” da família camponesa dessas comunidades deve ser questionado. O campesinato negro de Rio de Contas, como tantas outras comunidades camponesas, faz parte de intrincadas redes de parentesco e de relações de vizinhança. Assim, tais fatores afetam a composição e o ciclo de desenvolvimento das famílias.

Pelo que foi dito, o campesinato negro de Rio de Contas tem em comum com os campesinatos europeu e africano estudados por Bourdieu (1963; apud WOORTMANN, 2004), o fato do primado do trabalho ser, em verdade, a primazia da família. Assim, é assegurando a existência da propriedade que o pai de família cumpre o dever de garantir aos seus filhos, através da herança, terra suficiente para que estes possam, por sua vez, constituir família. Logo, o empreendimento camponês não resulta, primordialmente, de uma lógica econômica; ele é produzido pelo “familismo”, que utiliza a pluriatividade para a sobrevivência do grupo doméstico e do grupo social.

Neste sentido, a migração é uma estratégia pluriativa, tanto para capitalizar os grupos domésticos, quanto para desafogar o patrimônio na partilha da terra como herança. Segundo relatos dos informantes, desde a década de 40 do século passado, membros do grupo migram para São Paulo e, em menor intensidade para o Paraná e para Brasília, além de escassas migrações para Salvador.

Assim, a migração é uma certeza para a maioria esmagadora dos homens e uma constante na vida das mulheres que ficam em casa cuidando dos filhos e, junto com eles, da roça. Embora, quando solteiras, elas também migrem a trabalho ou para conciliar a conclusão dos estudos com a atuação como empregada doméstica. As mulheres costumam migrar, ainda, para visitar os filhos migrantes, cuidar da saúde e por motivos religiosos³⁸.

No entanto, o objetivo da migração vem mudando. Devido às políticas afirmativas de reconhecimento da identidade étnica quilombola e de cotas nas universidades públicas, os

³⁸ Todo ano, no mês de julho, o Presidente da Associação organiza uma excursão para o Santuário de Nossa Senhora Aparecida em São Paulo. O grupo também costuma participar da romaria ao Santuário do Bom Jesus, no município de Bom Jesus da Lapa, oeste baiano.

jovens têm migrado para cursar o terceiro grau. O grupo tem seis jovens cursando medicina em Cuba, dois jovens na Universidade Federal da Bahia (UFBA), em Salvador, cursando Medicina e Administração, e treze em Vitória da Conquista, sendo que três já ingressaram na UFBA e dez estão se preparando para o vestibular.

Este cenário é muito recente na história do grupo. A regra é a baixa escolaridade dos adultos e o analfabetismo dos idosos. Pessoas de ambas as faixas etárias têm ressentimento de não terem estudado, como pode ser percebido no relato de V. J. S.: “Naqueres tempo, eles [os pais] tiravam a gente da escola pra ir pra roça. Eu mesmo não aprendi por causa disso, fui bem na escola quando eu entrei. [...]. Eles [os pais] falou: - ‘Os zoutro apredero, quem aprender ensina os outro.’ E no fim, eu fiquei pra trás.”

Atualmente, as famílias e o grupo como um todo se empenham para que as crianças e os jovens tenham acesso à educação formal e que cheguem ao ensino superior. Assim, todas as crianças e os jovens do grupo estão matriculados nas escolas de Barra e de Bananal (até a 4ª série do ensino fundamental) ou na sede do município (a partir do 5ª série e até o 3º ano do ensino médio). Duas lideranças têm o terceiro grau completo: um em Administração e outro em Teologia. Além destes, as duas professoras das comunidades – ambas são membros do grupo – estão cursando o terceiro grau do curso normal superior, num sistema de educação a distância da Faculdade de Tecnologia e Ciências (FTC).

Segundo Marcos Messeder e Marcos Martins (1988), no final de 1988 a comunidade era composta por 66 grupos domésticos, sendo 45 localizados em Barra, e os 21 restantes em Bananal. Em 2005 (ROCHA), residiam em Barra cerca de 60 grupos domésticos, com um total de 260 pessoas aproximadamente e, em Bananal, residiam 26 grupos domésticos, com um contingente aproximado de 70 pessoas, totalizando 330 moradores.

Em 2008, realizei um levantamento³⁹ e foi encontrado um número total de grupo doméstico muito próximo ao de 1988. Isto revela certa estabilidade populacional do grupo, diferente da avaliação de Rosário Carvalho e Julinha Miranda (1988), de que o parco crescimento demográfico poderia levar ao desaparecimento do grupo. Entretanto, verificou-se uma significativa diferença em relação aos dados demográficos de 2005, pois o total dos grupos doméstico assume uma proporção de 18,6% a mais do que foi encontrado no intervalo de apenas três anos entre os levantamentos⁴⁰.

³⁹ Neste levantamento adotei a seguinte metodologia: I) desenhei no croqui todas as casas do grupo e anotei o nome do casal ou do chefe da família, II) listei o nome dos moradores de cada casa. Em ambas as etapas contei com o auxílio e a revisão das informações de informantes-chaves.

⁴⁰ Tal diferença pode ser atribuída ao possível fato da equipe da pesquisa contabilizar os grupos domésticos apenas através do croqui. Uma vez que as comunidades têm muitas casas vazias, as mesmas podem ter sido

Em Barra, foram contabilizados 47 grupos domésticos, equivalendo a 165 moradores. Em Bananal, foram registrados 23 grupos domésticos, equivalendo a 67 residentes. Barra é a comunidade que abriga 67,1% dos grupos domésticos e igualmente a maior concentração de moradores. O somatório dos membros das duas comunidades perfaz um total de 232 pessoas⁴¹. Destas, a maioria é mulher, 56,9%. Os homens representam 43,1%, porém, como não apliquei *survey*, pois não era o meu objetivo, não é possível estratificar a faixa etária (que apresenta uma variação entre 0 e 90 anos) dos moradores nem a escolaridade dos mesmos (há uma variação entre o analfabetismo e o terceiro grau completo). Os 70 grupos domésticos apresentam uma composição em escala de 1 a 15 membros.

Tabela 1. Levantamento demográfico, 2008.

Comunidade	Homem	%	Mulher	%	Casa	%
Barra	69	69,0	96	72,7	47	67,1
Bananal	31	31,0	36	27,3	23	32,9
Total	100	100,0	132	100,0	70	100,0

Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Por meio de um convênio firmado entre a FCP e o INTERBA, em 22 de dezembro de 1999, o grupo conquistou a certificação como remanescente de quilombo e a titulação das terras com área de 1.3339,2768 hectares e 35,745,225 metros de perímetro, em nome da “Associação de Desenvolvimento Comunitário Rural de Barra do Brumado - BA (Rio de Contas)”. Em 12 de setembro de 2005, adequando a situação do grupo às exigências do Decreto Presidencial 4.887/2003, a FCP expediu a certidão de auto-reconhecimento que, em síntese, corrobora o reconhecimento anterior.

consideradas como ocupadas o que pode ter e enviesado ascendentemente os dados demográficos. Ou ainda pode ter sido levada em considerações os grupos domésticos que são originados de Riacho das Pedras e que moram no bairro de Pirulito, Rio de Contas – Ba.

⁴¹ Além destes, existem pessoas do grupo que circulam entre a comunidade e o sudeste e sul do país em busca de trabalho, maiormente para São Paulo. Algumas pessoas alternam períodos de migração e de estadia na comunidade, outras retornam apenas para visitar familiares e ainda existem casos em que o migrante não dar nenhuma notícia (CAPINAN, 2007).

1.2 O estar em campo: estratégias, informantes e instrumentos

O requisito primeiro da pesquisa empírica em ciências sociais é o desafio da associação ao grupo, como condição *sine qua non* para o trabalho de campo. Esta, quando bem sucedida, é selada por um pacto, um rito de passagem, com performance muito específica a cada pesquisa, que insere o pesquisador no “jogo”. Embora o pacto não se finde no primeiro rito, como toda aliança, ele precisa ser renovado durante o jogo, e quase sempre com anuência pública. Nesses momentos ritualísticos, o pesquisador passa, gradualmente, de *estranho* a *estrangeiro*⁴², quiçá um amigo *de fora*, mas sempre será um liminar.⁴³

Na associação às comunidades, busquei desvincular-me do meu papel ulterior como bolsista de um projeto de extensão e de pesquisa quantitativa. Precisei investir em uma (re)associação, agora como pesquisadora autônoma (sozinha), executando um projeto acadêmico de pesquisa, e não mais um projeto extensionista⁴⁴. Portanto, dada esta natureza, em certa medida individualista e beirando o egoísmo, só teria a mim mesma a oferecer, ou seja, a minha amizade.

Cultivar uma postura amigável com todos e de amizade mais direta com alguns é um desafio para uma pesquisadora investigando um grupo social, em sua maioria composto por parentes e, como tantos outros, coalhado por conflitos internos. Ao transitar entre as comunidades de Barra e Bananal, ao conversar e/ou entrevistar as pessoas, ao entrar e sair das casas, às vezes de grupos familiares antagônicos, busquei manter uma neutralidade cordial em relação aos desafetos entres estes. Tal postura foi um exercício constante, que me possibilitou investigar o processo identitário das comunidades em diferentes prismas, matizes, consensos e dissensos.

Além destes cuidados, eu, como qualquer pesquisador contemporâneo em ciências sociais, enfrentei dilemas éticos na condução da pesquisa. Furtar-me-ei de mencionar os mais

⁴² O conceito de estrangeiro é utilizado no sentido cunhado por Georg de Simmel (1983) para definir a posição de uma pessoa “de fora” que chega e fica, mas sua posição no grupo é determinada “[...] pelo fato de não ter pertencido a ele desde o começo, pelo fato de ter introduzido qualidades que não se originam nem poderiam se originar no próprio grupo” (Idem, p. 182).

⁴³ Nesta minha (re)associação ao grupo, especificamente na segunda estadia (janeiro/2008), passei por ritos, em dois níveis diferentes, que selaram o pacto de permissão da pesquisa (agosto/2007). O primeiro ocorreu no penúltimo dia da Novena de São Sebastião, uma sexta-feira, quando, ao adentrar a Igreja, fui chamada pelo presidente da Associação de Moradores e líder religioso para ser informada de que leria parte da liturgia da celebração. Vale destacar que neste culto estavam presentes apenas pessoas da comunidade. O segundo aconteceu na missa do domingo, último dia da festa do Santo. A Igreja estava lotada com pessoas de toda a região, e o convite anterior transformou-se em uma ordem. Esta foi sentenciada pela mesma pessoa, apenas com o olhar e a indicação do púlpito de leitura. Tais momentos representavam o reconhecimento público de que a estranha transformara-se, segundo as palavras da liderança, em “uma amiga da comunidade”.

⁴⁴ Pude perceber que a palavra “projeto” é comumente entendida como extensão, seja universitária, de movimentos sociais ou de Organizações Não Governamentais (ONG).

diretamente ligados ao convívio interno no campo. Porém é na posição de pesquisadora que visibiliza para fora do grupo a intimidade das pessoas que foram meus informantes que seguirei a discussão.

Roque de Barros Laraia (1994), analisando as mudanças que ocorreram na relação entre o campo de outrora, das sociedades ágrafas que tinham pouca relação com a sociedade envolvente, e o atual, concluiu que o distanciamento já não mais existe. O autor, dentre outros exemplos, cita que antes se identificava o informante, sem preocupação alguma com sua intimidade. Nem era uma inquietação o “impacto de nossa presença junto àquelas pequenas comunidades” (Idem, p. 3). No presente, o simples ato de nomear ou não o informante ganha proporções éticas.

Segundo o autor, atualmente, também às vezes é antiético não nomeá-los, pois o mesmo pode contribuir na preservação da memória social⁴⁵. Vivendo este dilema ético, por um lado, visando contribuir com a perenidade da história do grupo estudado, optei por identificar com as iniciais do nome e sobrenome os informantes que concederam entrevistas. Entretanto, por outro lado, escolhi não fazê-la em duas situações: quando, mesmo que consentida, a entrevista comprometesse o informante, com seus pares e/ou outras pessoas, ou quando as informações fossem coletadas informalmente.

Cabe registrar que utilizei os registros audiovisuais (de gravação e de fotografia) com parcimônia, sobretudo, para preservar a intimidade das pessoas e para não assumir uma postura de turista que quer cristalizar todos os momentos (às vezes independente da autorização e sequer do conhecimento das pessoas). Quando os utilizei, solicitei consentimento prévio aos informantes. Neste sentido, embora o acervo fotográfico do trabalho de campo seja amplo, restrinjo à publicação de fotos que não identifiquem uma pessoa isoladamente ou que exponha momentos íntimos, mesmo que vividos no âmbito coletivo. Avalio que tais momentos, quando necessário, podem ser adequadamente expostos por meio dos dados etnográficos trazidos a baila no texto.

Dilemas éticos como esses ganham outras esferas quando se faz parte de um grupo que, com objetivos diferentes, vem estimulando as lembranças do passado. Estas são constituídas de bons tempos (de fartura), mas também de más ocasiões (de sofrimento)⁴⁶. Tal

⁴⁵ A categoria analítica de memória social é discutida no segundo capítulo.

⁴⁶ Quando em campo, em abril/2008, um momento marcou-me. Um informante disse-me ter algumas fotos que queria mostrar-me. Destas, uma seria de 1950 (Cf. na capa, a primeira fotografia de cima para baixo) e tirada por Marvin Harris (em 1992, em visita ao grupo, o antropólogo deu-lhe a fotografia). Na casa dele, à noite, ele saiu de seu quarto, com óculos no rosto e álbuns e fotos soltas nas mãos e disse-me - “*Biraneila, achei a foto que lhe prometi [meio tímido, continuou]. Enquanto procurava, eu ia olhando as fotos*

aspecto é constituído por perdas que a vida reserva a toda pessoa e grupo. Porém, para este grupo social, quanto mais distante é a memória, mais ela é renunciada, pois se aproxima do estigma do trabalho escravo, presumidamente vivenciado pelos seus antepassados (para os adultos, apenas duas gerações ascendentes). Tal fato é potencializado pela nomeação com que o Estado hoje os define – quilombo – uma vez que os liga a uma parte marginal da herança escrava. Então, lembrar do passado distante é quase sempre doloroso, cabendo ao pesquisador perceber e respeitar os limites dos informantes.

Planejei e conduzi esta investigação baseada numa abordagem de pesquisa qualitativa de estudo de caso sobre as duas comunidades negras rurais remanescentes de quilombo de Rio de Contas. Empreguei estratégias metodológicas variadas⁴⁷, mas utilizei como principal a observação participante e concomitante registro dos dados etnográficos no diário de campo. Embora valendo-me desta estratégia metodológica, a presente pesquisa não é uma etnografia (muito menos no seu sentido clássico!).

De acordo com Ruth Cardoso (1980), várias correntes teóricas (não positivistas) formularam espaço para a subjetividade do pesquisador, sobretudo em pesquisas baseadas na observação participante – embora a autora destaque que não se trata de um subjetivismo descontrolado que penetre invasivamente na reflexão racional, mas sim de uma intersubjetividade estabelecida na relação entre pesquisador e informante.

A prática de pesquisa que procura este tipo de contato [relação intersubjetiva] precisa valorizar a observação tanto quanto a participação. Se a última é condição necessária para um contato onde afeto e razão se completam, a primeira fornece a medida das coisas. Observar é contar, descrever e situar os fatos únicos e os cotidianos, construindo cadeias de significação. Este modo de observar supõe [...] um investimento do observador na análise de seu próprio modo de olhar. (Idem, p. 103).

Assim, apesar dos limites, procurei tanto estar em *locus*, quanto assumir uma postura dialógica com o informante, estando aberta à revisão do projeto frente aos dados e às novas reflexões. Neste sentido, durante o trabalho de campo na zona rural, fiquei hospedada na comunidade de Barra e na casa de uma Senhora de Riacho das Pedras, nos poucos momentos que fiquei na sede do município. Entretanto, a perspectiva inicial de dividir igualmente o tempo de estadia entre as comunidades de Barra e Bananal mostrou-se inviável, devido ao

eu sorria e chorava ao mesmo tempo.” As fotografias lhes trouxeram lembranças de momentos felizes (como o casamento da sua irmã caçula) e uma saudade nostálgica de momentos e pessoas que já tinham morrido.

⁴⁷ Apesar de no projeto inicial estar prevista uma pesquisa documental, após incursões ao Arquivo Público do Estado da Bahia e ao Arquivo Público Municipal de Rio de Contas, avaliei que tal fonte era inviável, devido à exigüidade do tempo de um mestrado.

fato de a família - principalmente as crianças⁴⁸ - que me acolheu desde a primeira viagem não se mostrar receptiva a esta proposta e solicitar que ficasse apenas com ela.

Realizei quatro viagens de campo. A primeira aconteceu em agosto de 2007, entre o final do primeiro semestre e o início do segundo. Fui a campo com dois objetivos principais: solicitar autorização para realizar a pesquisa e restabelecer contato com as pessoas. Expus a proposta do projeto de investigação ao presidente da Associação, que reside em Barra (liderança que tem maior destaque no grupo), e para outras pessoas, que em certa medida também exercem um papel de líderes em Barra, Bananal e Riacho das Pedras. Destaquei que se tratava de uma pesquisa e não de um projeto de extensão, ao passo que deixei com cada um deles uma síntese do projeto.

Desde o primeiro contato, as pessoas mostraram-se receptivas à proposta, e inclinadas a permitir a execução da pesquisa. Mas antes da resposta final, foi indicado que elas consultariam o mediador que assessora o grupo e que eu deveria procurá-lo para expor as minhas intenções⁴⁹. Durante o período de sete dias desta primeira viagem, optei por não realizar registro fotográfico nem entrevista; procedi apenas à observação participante⁵⁰. No período de (re)associação, comprometi-me a oferecer uma contrapartida ao grupo (aspecto que tratarei ao final desta subseção).

Após a anuência de todos, escolhi janeiro de 2008 para a segunda visita ao campo, uma vez que se tratava do período marcado pela Festa de Reis e pela Festa de São Sebastião em Barra. Em 2005, acompanhei em Bananal a Festa de São José e percebi a importância destas festividades para a sociabilidade intragrupal e para a relação do *nós* com o *outro*.

Nesta viagem, fiquei em campo durante 10 dias. Período no qual iniciei as entrevistas com os idosos de Barra, com o presidente da Associação e busquei informações sobre a comunidade no Arquivo Municipal de Rio de Contas.

O período da terceira viagem ocorreu em abril de 2008, com duração de oito dias. Em tal ocasião, retomei as entrevistas com os idosos e com o presidente da Associação, com pessoas que se destacaram ao longo da observação e busquei conhecer mais o território ocupado pelas casas e pelas roças.

⁴⁸ Trata-se de uma família nuclear, com seis filhos: uma adolescente e cinco crianças (dois meninos e três meninas). **Os membros desta foram informantes chaves sobre assuntos mais variados.**

⁴⁹ O mediador reside em Salvador, e só após retornar da primeira viagem o procurei. Tivemos uma conversa franca acerca do papel de bolsista que desempenhei em 2005 e os objetivos da pesquisa ora proposta, e não houve quaisquer objeções à realização da mesma, a não ser a exigência de que eu assumisse o compromisso de devolver à comunidade o texto final da pesquisa.

⁵⁰ Devido ao fato da observação participante ter sido a estratégia central da pesquisa, não a mencionarei nas outras três viagens.

Tomei como elemento definidor da quarta e última viagem a realização do exame de qualificação, pois após a avaliação e os comentários da banca, poderia reavaliar o projeto, sanar lacunas teórico-metodológicas e dar os encaminhamentos finais ao trabalho de campo.

A qualificação aconteceu em setembro de 2008. Em novembro do mesmo ano, viajei para campo. Foram 12 dias de intenso trabalho. Neste período, finalizei as entrevistas com os idosos, entrevistei as professoras e outras pessoas que se destacaram no conhecimento do território ou foram indicadas pelos seus pares como informantes importantes, além de ter conduzido um grupo focal com os jovens e realizado atividades correlacionadas à contrapartida.

No que se refere aos instrumentos, como exposto acima, vali-me de entrevistas com a maioria dos informantes (com 24 do total de 31), que resultaram em 42 horas e 30 minutos de gravação. Apesar do uso indiscriminado e da fetichização da mesma como um recurso que possibilita auferir a “verdade” do informante, pressuposto frustrado quando informantes dão relatos diferentes sobre um mesmo acontecimento, ela se constitui em uma importante estratégia, desde que se escolha o enfoque (livre, semi-estruturada, etc.) adequado aos objetivos da pesquisa e, sobretudo, ao informante. Isto é, a mesma deve ser orientada pela relação intersubjetiva do entrevistador e do entrevistado, devido ao fato de que: “Uma entrevista, enquanto está sendo realizada, é uma forma de comunicação **entre duas pessoas** que estão procurando entendimento. Ambos aprendem, se aborrecem, se divertem e o discurso é modulado por tudo isso.” (Idem, p. 102, grifo no original), ao mesmo tempo que é influenciada pela conjuntura em que acontece.

Assim, busquei adequar as estratégias e os instrumentos à faixa etária do informante, à sua inserção no grupo e ao contexto do contato da entrevista, bem como à disponibilidade em falar de fatos da memória social que são possíveis no horizonte histórico. Procurei, ainda, combinar com o informante o horário mais adequado para os encontros.

Com os mais velhos, fiz entrevistas não estruturadas (livres), buscando acessar a memória social das pessoas que já viveram o suficiente para acompanhar o passar do tempo elíptico (linear e cíclico) de suas vidas e da história do lugar. Tive pelo menos duas conversas⁵¹ com os idosos e os visitei, independente de entrevistá-los ou não, em todas as viagens. Realizei entrevistas semi-estruturadas com as lideranças, as professoras⁵², com uma pessoa *de fora* (que mora há 20 anos em Bananal) e com as que se destacaram pelo conhecimento sobre o grupo ao longo da observação participante.

⁵¹ É assim com essa silueta de parca formalidade que eles e eu nos referimos às entrevistas.

⁵² As duas professoras, uma da escola de Barra e outra da de Bananal, são membros da comunidade.

Para tanto, utilizei um roteiro de entrevista temático sobre o que demonstraram conhecer, além de tópicos padronizados, tais quais: relações de parentesco (grupo doméstico e grupo familiar); a origem da comunidade; a história do lugar; as lembranças sobre o período da certificação e da titulação como remanescente de quilombo; o entendimento sobre “quilombo” e “ser quilombola”; a relação do *nós* com o *outro* ao longo da história do grupo; percepções acerca da identidade étnica (individual e coletiva). Porém, como adverte Ruth Cardoso

[...] A coleta de material não é apenas um momento de acumulação de informações, mas se combina com a reformulação de hipóteses, com a descoberta de pistas novas que são elaboradas em novas entrevistas. Nestas investigações, o pesquisador é o mediador entre a análise e a produção da informação, não apenas como transmissor, porque não são fases sucessivas, mas como elo necessário. (Idem, p. 101).

Neste sentido, três situações distintas legaram à pesquisa uma espécie de *chave* para adentrar a memória social das pessoas e fazê-las relatar as suas lembranças. As chaves foram incorporadas ao roteiro temático das entrevistas e lhes proporcionaram “carne e sangue” (sentido empregado por Malinowski, 1984).

A primeira delas foi apresentada no filme-documentário – Quilombos da Bahia - por Antônio Olavo, que insistia em perguntar “– A Sr^a... conheceu avô/avó Dona...?” A simples pergunta pelos antepassados próximos possibilita que o sujeito acesse lembranças de acontecimentos e de pessoas que ele só conheceu por meio do relato de outrem, ou seja, que ele não precisou nem viveu, mas que fazem parte da memória social do grupo.

A segunda revelou-se através duma intuição de perguntar aos entrevistados mais idosos se conheceram o Sr. Heitor⁵³, uma vez que percebi que tal senhor, por motivos variados, era uma referência importante para a história do grupo. A simples pergunta “– O Sr. conheceu Sr. Heitor?” projetava os idosos para as lembranças de sua infância e juventude, às histórias relativas ao final do século XIX, portanto, algumas ligadas à escravidão (contadas por Sr. Heitor), mas ao mesmo tempo direcionadas para o presente, uma vez que este senhor fazia premonições acerca do futuro do grupo e da humanidade.

A terceira chave mostrou-se na entrevista com a professora de Bananal, que relatou o preconceito racial outrora sofrido pelas mulheres quando coletavam macela em Mato Grosso. Passei a perguntar sobre como era a coleta de macela. As respostas voltavam-se para o

⁵³ Sr. Heitor foi um dos filhos de Sr. Isidro Joaquim da Silva, fundador de Barra. Ele é especialmente lembrado pelos idosos por ser a primeira pessoa da comunidade a ler, por sua eloquência e pelas premonições acerca do futuro. Sr. Heitor foi casado duas vezes e em Barra moram três filhas de seu segundo casamento. Sendo uma destas senhoras, a pessoa mais idosa das comunidades, pois em 2008 ela tinha 90 anos. De acordo com informações fornecidas pelas suas filhas, Sr. Heitor nasceu em 1863.

passado, mas também para o presente, uma vez que em muitas das vezes elas perpassavam por outros momentos da relação interétnica com a comunidade de Mato Grosso.

No que tange aos jovens, na monografia do bacharelado⁵⁴, pude inferir que se a identidade quilombola faz pouco ou nenhum sentido para as pessoas mais velhas, o mesmo não é válido para os primeiros. Porém, dada à característica da principal fonte de dados⁵⁵, não pude proceder ao aprofundamento do achado. Posteriormente, lendo “Caminhos da identidade”, de Roberto Cardoso de Oliveira (2006), encontrei a mesma conclusão para os jovens índios, que faziam parte do grupo que ele pesquisara.

Portanto, conduzi um grupo focal com jovens, objetivando investigar as representações deste seguimento etário acerca da identidade étnica quilombola e as percepções das relações com o *outro*. Os jovens das duas comunidades foram convidados, mas apenas sete residentes de Barra compareceram à discussão. Os participantes (com idades entre 11 e 22 anos) não autorizaram a gravação do debate e, portanto, registrei à mão o conteúdo das falas.

Em Salvador, entrevistei o Sr. G. L.⁵⁶, um dos mediadores que assessorou o grupo no processo de reconhecimento oficial e da titulação do território, e que, desde então, atua como tal (nos últimos anos, ele é quem desempenha centralmente este papel). A entrevista foi semiestruturada por um roteiro temático com os seguintes tópicos: trajetória política de militante do movimento negro; criação e atuação da Niger Okan; participação do informante no contexto político de criação do Art. 68 da CF/88; o encontro com as comunidades negras de Rio de Contas; interpretação do processo identitário destas nos primeiros contatos; lembranças sobre o processo de reconhecimento e titulação das mesmas; informações sobre os projetos desenvolvidos e quais os processos movidos judicialmente pelo grupo.

No que se refere à sistematização dos dados, cabe registrar que transcrevi pessoalmente 40 horas do total de 42 horas e 30 minutos das gravações das entrevistas e acontecimentos coletivos (a exemplo da comemoração do Dia da Consciência Negra)⁵⁷. Este outro nível de exposição aos dados me possibilitou maior familiaridade com os mesmos, além de gratas surpresas com o conteúdo e com detalhes de algumas entrevistas.

⁵⁴ Identidade ou identidades? A relação identitária das comunidades rurais negras, na Bahia, após a aplicação do Artigo 68 da Constituição Brasileira (CAPINAN, 2007).

⁵⁵ O documentário “Quilombos da Bahia” (2005).

⁵⁶ A entrevista foi realizada no escritório da Niger Okan, Salvador – Ba.

⁵⁷ Para as outras 2 horas e 30 minutos, contratei os serviços de um historiador que atua na transcrição de fitas. Infelizmente, cerca de 2 horas foram perdidas pela interferência na gravação de equipamento eletrônico no contexto da entrevista. Tratava-se de uma entrevista importante com a pessoa mais idosa da comunidade (90 anos) na presença de sua irmã, igualmente idosa, que juntas acessaram fragmentos de histórias ligadas ao período da escravidão, contadas pelo seu pai - Sr. Heitor (nascido em 1863) -, ocasião na qual um outro membro da família fez questão de enfatizar que seu avô, apesar de ser contemporâneo à escravidão, não foi cativo.

Finda esta etapa, procedi a uma leitura sistemática e exaustiva das narrativas dos entrevistados e do diário de campo. Busquei exploratoriamente consonância entre as primeiras e destas com o segundo. Porém, ao mesmo tempo, procurei as dissonâncias entre as entrevistas. De forma mais detalhada, realizei uma análise comparativa em duas perspectivas:

- I. Interna, entre os diferentes informantes: a) entre as gerações; b) entre um grupo mais letrado (lideranças e professores) e pessoas com baixa escolaridade; c) ainda entre os *de dentro* e os *de fora*. (Obviamente, houve porosidade analítica entre essas três categorias).
- II. Teórica: a) baseada no marco teórico, b) acerca da identidade étnica que foi descrita nas etnografias anteriores à conquista da certidão como quilombo remanescente e o título do território.

Por fim, cabe detalhar a contrapartida que ofereci ao grupo, embora esta não tenha sido solicitada pelo mesmo para consentir a investigação. Tal aspecto nem seria possível, porque desde a primeira viagem me dispus a: I) disponibilizar cópia de toda a bibliografia escrita por mim e encontrada sobre ele II) lecionar noções básicas de espanhol aos jovens, III) realizar na escola um bate-papo com as crianças sobre higiene bucal e distribuir escova dentes para as mesmas⁵⁸ (Ilustrações no apêndice H). Tal prática educativa também foi realizada com os jovens no último dia da aula de espanhol.

⁵⁸ Em 2005, quando bolsista do projeto de extensão mencionado alhures, auxiliiei o odontólogo Carlos Alberto Lima da Silva na realização de uma atividade educativa como essa. Tal fato permitiu um nível de informação mínima para realizá-la sozinha, seguramente sem a mesma competência técnica de um profissional da área.

O QUILOMBO REMANESCENTE:

Uma discussão teórico-metodológica

O objetivo deste capítulo é problematizar a atuação e a produção (técnica institucional e acadêmica) do profissional da antropologia na questão quilombola e, sobretudo, delimitar o posicionamento teórico-metodológico acerca da identidade étnica, a sua relação com o rótulo jurídico de quilombo remanescente. Além de definir categorias analíticas que foram utilizadas na pesquisa, tais quais: tempo, espaço, memória e evento, busquei também expor as atualizações realizadas ao longo do mestrado no objetivo principal, que conduziram ao presente posicionamento teórico.

2.1 A antropologia no intra e no extra muro

Os antropólogos brasileiros sempre se posicionaram como pesquisadores e interlocutores entre os distintos grupos culturais. A prática antropológica mais centrada na interlocução, melhor dizendo, na mediação cultural, passou a ser incorporada ao serviço público recentemente, seja com o *status* de servidor ou de consultor, em outros órgãos do Estado, que não as Instituições Federais de Ensino Superior (IFES), campo de trabalho por excelência. Esta demanda estatal ocorreu pelo reconhecimento da especialidade do saber local antropológico, além de visar um maior nível de entendimento e eficácia das políticas públicas voltadas, sobretudo, para os grupos indígenas.

Nesta aproximação técnica entre a antropologia e o Estado Brasileiro, antropólogos renomados tiveram o início de suas carreiras ou períodos delas vinculados a atuação na Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Como exemplos elucidativos, cito o do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira e do Prof. Roque de Barros Laraia.

A partir de 1988, a Constituição Federal reconhece a diversidade cultural e étnica da população brasileira. Além disto, sob pressão dos movimentos sociais e convenções internacionais, o Estado passou a planejar políticas públicas direcionadas a garantir a sobrevivência sócio-cultural de grupos minoritários, no que se refere ao poder instituído, e destituídos de plena cidadania. Assim, cresceu a demanda pelo conhecimento científico da antropologia.

O papel técnico-científico do antropólogo como mediador cultural vem se constituindo como importante auxiliar no cumprimento da missão de órgãos destinados à defesa da sociedade civil, como o Ministério Público, Federal e Estadual. A atuação destes profissionais vem crescendo em instituições públicas que trabalham pela garantia dos direitos civis de minorias, a exemplo da FUNAI, e mais recentemente da FCP e do INCRA. É nesta última, no que se refere à produção de laudos antropológicos de identificação e delimitação do território das comunidades remanescentes de quilombo que se focalizará esta discussão, contextualizada em um debate mais amplo acerca das especificidades, tanto da pesquisa quanto do material produzido na atuação do antropólogo como técnico (perito).

A discussão entre os limites e as particularidades de um laudo é uma preocupação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), pelo menos desde que esta firmou um convênio com a Procuradoria Geral da República (PGR). Com este acordo, o Ministério Público Federal visava contar com laudos antropológicos como subsídios técnicos para as questões que envolvessem populações indígenas, remanescentes de quilombos, outros grupos étnicos e minorias.

Desde então, a ABA tem constituído constantes fóruns de discussão sobre esse campo de atuação do antropólogo. A associação realizou encontros, oficinas e grupos de trabalho, além da organização de livros sobre essa temática. Os dois mais recentes são o “Laudos Periciais Antropológicos em Debate” (LEITE, Ilka, 2005) e o “Antropologia extramuros: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos⁵⁹” (SILVA, Gláucia, 2008). Outro resultado deste convênio com a PGR foi a solicitação por parte do Ministério Público Federal à ABA duma definição científica sobre o que e quem são as comunidades negras remanescentes de quilombo.

Em 1994, a ABA tornou público o “Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais”⁶⁰, que foi definido pelo então presidente da Associação, o Prof. João Pacheco de Oliveira, como um “documento político”. Ou seja, mais que realizar uma

59 Atualmente a ABA conta com uma “Comissão de Ensino e Ofício do Antropólogo”, que tem como coordenadora a Profª. Simoni Lahud Guedes (UFF) e vice-coordenação a Profª. Léa Freitas Perez (UFMG). Mais informações sobre esta temática podem ser obtidas no blog “GT ofício d@ antropolog@ na ABA” http://www.grupos.com.br/blog/gt_oficio_aba/permalink/16710.html.

⁶⁰ O encontro do Grupo de Trabalho (GT) foi realizado entre 17 e 18 de outubro de 1994 - ABA/Rio de Janeiro e contou com a participaram: Ilka Boaventura Leite (UFSC), Neusa Gusmão (UNESP), Lúcia Andrade (CPI-SP), Dimas Salustiano da Silva (Advogado SMDDH-MA e Professor da UFMA), João Batista Borges Pereira (USP). Além destes, também eram membros do GT, mas não estiveram presentes: Eliane Cantarino O'Dwyer (tesoureira da ABA), João Pacheco de Oliveira (Presidente ABA).

definição conceitual, a ABA assumiu um posicionamento político frente à questão quilombola, que se agravava enquanto problema social, principalmente pelo crescimento e acirramento de conflitos fundiários entre essas comunidades e empreendimentos do agronegócio ou projetos desenvolvimentistas do próprio Estado Brasileiro.

Esta Associação empreendeu um esforço de definição que não esvaziasse de história esse grupo social, mas que igualmente não estivesse embasada na categorização de quilombo no sentido empregado pela ciência histórica nem em provas materiais de cunho arqueológico. A ABA, na definição dos quilombos remanescentes, afastou-se de critérios do senso comum, pautados em provas biológicas e fenotípicas.

Logo, a Associação potencializou o aspecto da remanescência, denominação utilizada na própria CF/88 para definir os quilombos contemporâneos. Esta é entendida como um vínculo genérico com o passado, mas que tem o seu caráter, sobretudo, marcado pelo presente etnográfico dos grupos sociais negros e pela capacidade deles reformularem a identidade étnica estigmatizada em pleito por cidadania plena.

Nesse sentido, a ABA definiu os quilombos remanescentes como grupo étnico e destacou apenas duas características: as relações de parentesco e de territorialidade. Assim, o Grupo de Trabalho (GT) sobre Comunidades Negras Rurais⁶¹ definiu os quilombos remanescentes como:

[...] grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um **tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão** (BARTH, Frederik - 1969: (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries*. Universitets Forlaget, Oslo). (ABA, 1994, sem grifo no original).

Logo, o termo quilombo

[...] não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram

⁶¹ Depois de transcorridos seis meses da gestão da ABA (2008-2010), período em que o GT de Quilombos ficou desarticulado, foi nomeado como coordenador o Prof. Ricardo Cid Teixeira e como vice-coordenadora a Prof^a. Cíntia Beatriz Muller.

constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. (Idem).

Trata-se de um posicionamento teórico e político centrado no que é contextual. Além do que, a ABA buscou garantir pleno e exclusivo direito ao grupo social de se autodefinir e identificar os seus membros com critérios emicamente estabelecidos. Essa definição, entre outras coisas, possibilita aos quilombos remanescentes uma mobilização por reparação de direitos negados, mas enquanto cidadãos do presente, e não como fósseis humanos do período da escravidão brasileira.

A postura teórica e, sobretudo, política assumida pela ABA também dialoga e se resguarda nos marcos jurídicos que regem a questão quilombola⁶². Entretanto, apesar da necessidade, dado o caráter técnico-estatal dos laudos periciais, do diálogo da antropologia com o marco legal regulador da questão das comunidades negras rurais, questiona-se em que medida isto não acaba por interferir no fazer antropológico, enquanto ciência, uma vez que o Estado reconhece e valoriza o saber local da antropologia, mas em contrapartida impõe o seu pragmatismo calcado em critérios jurídicos e administrativos positivistas.

Um exemplo elucidativo desta postura estatal para com a própria antropologia é o receituário prescrito e exigido pela Instrução Normativa 49 de 2008 do INCRA (IN 49/08/INCRA) ao trabalho do antropólogo na pesquisa pericial e na elaboração do laudo. Alguns dos seus critérios vão contra ao cerne teórico-metodológico da antropologia, como a exigência ao pesquisador de uma neutralidade objetiva e axiológica para com o objeto de estudo. Neste sentido, Alfredo Wagner Berno de Almeida (2008) adverte que

[...] a questão central, para nós, é evitar os riscos desta normatização, reportando ao aspecto relacional dos procedimentos metodológicos. Caso insistamos numa “manualização”, derramando regras, positivando, poderemos, sendo pragmáticos demais, “provando tudo”, chegar a uma transformação da antropologia em mero conhecimento útil. Levado ao limite, este pragmatismo é uma forma de positivismo, pois acaba sendo atestatório do que tem sido criticado por todos nós. Afinal, não se pode converter os procedimentos de observações etnográficas em normas do “catecismo positivista” implícito no ideário dos legisladores. (Idem, p. 46-47).

⁶² É importante registrar que os Artigos 215 e 216 da CF/88 também subsidiam legalmente a questão quilombola, além da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), à época ainda não incorporada à Constituição Brasileira, mas tinha força de lei internacional.

Esta preocupação de Almeida materializou-se na referida IN 49/08/INCRA, que tem uma lista meticulosa dos dados a serem analisados pelo antropólogo. Tal fato diminuiu a autonomia do antropólogo na execução da perícia e tornou as peças técnicas mais vulneráveis, pois elas podem ser mais facilmente contestadas pelos proprietários não quilombolas que incidam no território periciado. Entre outros aspectos, as exigências da referida instrução normativa ao trabalho do antropólogo demonstram uma perda de força política da ABA na relação com o Estado Brasileiro, pois fugiu do controle da Associação a definição do que compete ao perito da antropologia e os resultados que se esperam da atuação deste profissional.

Ainda que seja necessário o diálogo – na medida do possível – entre a Antropologia e o Direito, ao que pese os laudos servirem de substrato nas tomadas de decisões judiciais e administrativas sobre o grupo alvo da perícia, cabe ao antropólogo assumir uma postura crítica aos pressupostos metodológicos que o Direito impõe ao seu fazer.

No caso das comunidades negras que remanescem como quilombos, a própria lente teórica analítica é focada apenas no que o Estado reconhece como específico a esse grupo social - a etnicidade. Todavia, esta variante da identidade social, se interpretada pelo pesquisador como imperativa, o fará negligenciar outros aspectos da organização social das comunidades negras rurais que remanescem como quilombo. Assim, perícias e até mesmo pesquisas acadêmicas realizadas em comunidades negras rurais têm centrado, quase exclusivamente, a análise apenas na etnicidade. Isto, em detrimento de outras formas de organização desse grupo social, a exemplo do *modus vivendi* camponês⁶³.

Tanto a atividade antropológica no extramuro quanto no intramuro guardam princípios norteadores da antropologia, tais quais: o trabalho de campo - como o elemento definidor da pesquisa antropológica -, o rigor na utilização do método científico e a relevância da conduta ética na prática profissional. Além destas características semelhantes, o antropólogo, em ambas as áreas de atuação, deverá explicitar o seu referencial teórico com clareza e coerência com o objeto da pesquisa, mas de forma e conteúdo diferenciado, segundo as distintas

⁶³ As comunidades negras rurais vêm se configurando como maioria numérica de quilombos remanescentes, se comparadas com as comunidades negras do perímetro urbano que reivindicam o reconhecimento identitário e a regularização fundiária. Cabe registrar que, tanto no perímetro urbano quanto no rural, as comunidades remanescentes de quilombos podem solicitar o reconhecimento de sua autodefinição como quilombolas junto à FCP, sem necessariamente requererem a regularização fundiária ao INCRA. Cyro H. de Almeida Lins discute um caso de autodefinição como quilombola e de negação da demarcação territorial em seu artigo “ ‘Sou quilombola, mas não quero a demarcação’: aspectos políticos da construção da identidade étnica na comunidade quilombola de Sibaúma – RN” (s/d).

expectativas (para não dizer critérios) do intra e do extramuro. Segundo Elaine Carreira (2008), o antropólogo deve estar atento às distinções entre essas duas áreas de exercício do saber antropológico.

O papel do antropólogo na investigação pericial é pragmático, para que direitos específicos sejam aplicados a grupos específicos, em situações específicas. Não é preciso falar tudo sobre o grupo, mas apenas o essencial para responder os pontos fundamentais da perícia. De nada adianta veicular uma riqueza de detalhes, com grande floreio, e dedicar poucas palavras ao fato em questão. É bom lembrar que peças longas, volumosas, incomodam, dificultam o entendimento e nem sempre são necessárias. (Idem, p. 58).

Conquanto, apesar de tais especificidades num diálogo com o Direito na execução de perícias, não se deve incidir, necessariamente, em menor vigilância conceitual. Porém, esta postura vem sendo frequentemente adotada, na melhor das hipóteses, pelo fato do antropólogo “[...] inibir sua pesquisa e conter seus dados com medo do juiz ou ministro não aceitar o modo de ser de seus informantes no que se refere a construção da base espacial.” (Idem, p. 56). Na pior delas, os laudos têm sua qualidade técnica comprometida pela falta de exposição clara dos princípios teórico-metodológicos que embasaram a pesquisa e o parecer final, como também por uma demasiada carga ideológica perpassando toda peça técnica.

Ainda nesta perspectiva teórica, é notável, na maioria das pesquisas, tanto periciais quanto acadêmicas, a adoção de uma perspectiva analítica focada na etnicidade e embasada, na maioria das vezes, apenas nos pressupostos teóricos de Barth (1998). Se o trabalho pericial deve ser pragmático e responder ao que o Estado quer saber, no caso a etnicidade e o território do grupo, nos trabalhos acadêmicos espera-se que, ainda com o objeto focado, a pesquisa tenha sua natureza etnográfica ampliada. Entretanto, percebe-se que as pesquisas acadêmicas estão replicando os objetos da investigação pericial e, também, restringindo a análise dos dados ao embasamento teórico da etnicidade.

Existem importantes contribuições de outros autores, que, inclusive, compartilham com Barth uma perspectiva analítica construtiva e situacional da identidade étnica, que vêm sendo pouco utilizadas. Destes, é inegável que Max Weber (1999) realizou uma das primeiras proposições teóricas sobre este grupo social, com contribuições que ultrapassam a barreira do tempo em potencial para compreensão de grupos étnicos. Cabe também destacar a produção

teórica, inclusive contemporânea a Barth, de Roberto Cardoso de Oliveira, ainda no início de sua carreira, com a obra “A identidade, etnia e estrutura social” (1976), como, também, num dos seus últimos trabalhos - “Caminhos da identidade” (2006). Este expressa uma coerência teórica do autor, ao passo que revela um amadurecimento analítico após quarenta anos de trabalhos dedicados a antropologia.

Deslocando o referencial teórico da etnicidade e voltando o olhar a um pouco antes do reconhecimento estatal da identidade étnica das comunidades negras rurais como remanescentes de quilombo, encontra-se, nos anos de 1980, um conjunto de pesquisas antropológicas e sociológicas sobre o negro brasileiro, que foram realizadas pela Universidade de São Paulo (USP). Destas, destaca-se, para os fins deste texto, a temática “negro em condições de vida rural”, que resultou em três etnografias publicadas em forma de livro. Elas foram realizadas nas comunidades negras rurais de Castanhio – Pernambuco (MONTEIRO, 1985), Cedro – Goiás (BAIOCCHI, 1983) e Ivaporunduva – São Paulo (QUEIROZ, 2006)⁶⁴.

Estas etnografias se constituem em uma fonte bibliográfica importante para as pesquisas acerca de comunidades negras rurais remanescentes de quilombo. No plano teórico, elas contribuem pela utilização da teoria sobre o campesinato na compreensão da organização social e da identidade de mesmo teor e, também, pela convergência de suas interpretações sobre a identidade étnica das comunidades investigadas. Os pesquisadores constataram que a identidade étnica era solapada e estigmatizada pelo preconceito racial da sociedade envolvente, constituindo-se em uma “identidade negativa e renunciada” (OLIVEIRA, 1976).

Nesse sentido, o zigzaguar de antropólogos entre os lados do muro também vem interferindo na vigilância teórico-metodológica⁶⁵, ao passo que praticamente todas as pesquisas

⁶⁴ Atualmente, essas três comunidades são reconhecidas oficialmente como quilombos remanescentes e estão em processo de regularização fundiária de seus territórios.

⁶⁵ Nesse sentido, a produção de pesquisas científicas com fins de obtenção de graus acadêmicos (de mestre e de doutor) por profissionais que estejam atuando simultaneamente como peritos e mais especificamente que tenham como campo o mesmo da produção do laudo pericial, exige do profissional uma qualificada capacidade de objetivação. Um pesquisador com esta dupla inserção no campo precisa assumir uma postura de objetivação atenta às diversas fases da pesquisa, ou seja, desde a escolha da questão de investigação a circunstâncias do campo no momento da pesquisa, que são minimamente coalhadas pela intervenção estatal, da qual o pesquisador faz parte; as pessoas ou grupos contrários ao trabalho pericial de demarcação do território, fato muito comum neste tipo de atividade; a interpretação propriamente dita e sua inserção em *campos*, no sentido empregado por Bourdieu (2004), com distintos comprometimentos políticos. Enfim, o pesquisador em tal posição deve lembrar-se da máxima “tudo que você disser poderá ser utilizado contra você no tribunal”, uma vez que tanto é comum a judicialização dos processos administrativos de regularização do território e contestação do laudo antropológico, quanto a dissertação ou tese passará pelo crivo de uma banca.

sobre as comunidades negras remanescentes de quilombo têm se concentrado no contexto de seu reconhecimento oficial e de afirmação de seus direitos territoriais. Tal fato tem limitado, sobretudo, a percepção e a atuação em outras temáticas de investigação acerca da questão quilombola. Podem-se citar, como possíveis fontes de pesquisa, os posicionamentos divergentes de órgão estatais, os impactos das políticas públicas sobre o processo identitário do grupo, seja numa perspectiva focalizada no entendimento dessas ou ainda nos desdobramentos na relação do *nós* com os *outros*.

2.2.O processo identitário dos quilombos remanescentes: alguns construtos analíticos para seu entendimento

Pensar não é uma atividade subjetiva, é um relacionamento entre sujeito e objeto. É só essa relação com o objeto que nos faz passar da opinião para o conhecimento. Mas a não reciprocidade das relações entre sujeito e objeto é uma característica da nossa sociedade. O pensamento não é uma característica da nossa sociedade. **O pensamento não é uma potência formal que se alimente de si mesmo. Deve voltar-se para o mundo e, se for um pensamento prudente, deve prover com objetos os seus conceitos.** Ecléa Bosi (2003, p. 121, sem grifo no original).

O percurso até chegar à questão de investigação desta pesquisa iniciou-se na academia, por interesse em conhecer e pesquisar o mundo rural. Para tanto, busquei disciplinar o olhar teórica-metodologicamente para o fazer científico e mais detidamente na sub-área do conhecimento da sociologia rural.

No contato com o mundo rural, na própria comunidade, que é o campo deste estudo de caso, o meu olhar estava minimamente disciplinado para compreender que se tratava de um grupo com organização social definida pela sociologia e pela antropologia como um campesinato.

Porém, como citado pela epígrafe, a potência desse *pensamento* inicial seria apenas mais uma reflexão sobre aquela realidade, uma vez que assumi uma postura prudente, que mantém a potência inicial, mas que se voltava para o mundo e buscava prover os conceitos de um objeto, de objetivos, isto é, dos sujeitos sociais que, com fins científicos, tomei como objeto de pesquisa.

Assim, o fato do meu primeiro contato com o grupo ser via um projeto extensionista de plantas medicinais levou-me a outras reflexões que estavam conectadas com a organização

social, mas se deslocavam, por acréscimo, para a organização política do grupo. Esta criara as condições tais que permitiam à comunidade ser alvo daquele projeto que tinha dois pressupostos: I) a comunidade tinha e utilizava de um saber tradicional sobre plantas medicinais, II) a mesma tinha como base econômica de sobrevivência a agricultura, quiçá agricultura orgânica. Logo, embasado nestas expectativas, confirmadas *a posteriori* em *locus*, o projeto tinha por objetivos: fazer um levantamento das plantas utilizadas com fins medicinais, avaliar o potencial terapêutico das espécies encontradas e, com as viáveis, implantar o *cultivo coletivo*, voltado para a venda comercial.

Tal projeto, como planejado, poderia ser executado em qualquer comunidade que tivesse como base econômica a agricultura familiar e utilizasse plantas medicinais. Entretanto, o Estado, enquanto financiador⁶⁶ da ação, tinha como pré-requisito, afixado no edital, que a mesma fosse executada em uma comunidade negra rural reconhecida como remanescente de quilombo.

O contexto histórico mundial de intensificação da relação entre o local e o global legava ao pensamento inicial, pelo menos mais dois elementos: a visibilidade que as comunidades negras rurais conquistaram do Estado Brasileiro e a mobilização étnica e política atual desse grupo social. Se a primeira em potencialidade é uma novidade, a segunda, restritamente em seu aspecto étnico, enquanto componente da identidade social de comunidades negras rurais, já havia sido descrita em estudos anteriores⁶⁷, porém, enquanto elemento de mobilização política, também se constituía em algo novo.

Assim, concatenando o potencial do pensamento inicial e as contingências da realidade do campo, formulei como questão investigativa descrever e analisar como e em que medida a certificação como remanescente de quilombo e a titulação do território vêm promovendo impacto na estrutura social e na identidade do campesinato negro de Barra, Bananal e Riacho das Pedras, no município de Rio Contas/Ba.

Conquanto, após o exame de qualificação e sessões de orientação, avaliamos (eu e a Prof^a. Lídia Cardel) que, apesar da forte correlação entre a estrutura social e a identidade social, o vetor que poderia ser analisado neste momento, nos limites de uma pesquisa de mestrado, seria a identidade social, em sua variante étnica. Ou seja, optei por não avaliar os

⁶⁶ Esta linha de financiamento está inserida no programa federal “Brasil Quilombola”, que tem, dentre outras, as diretrizes de: “racionalização” e “incorporação”. A primeira propõe ampliar a produtividade e a competitividade. A segunda visa incorporar a dimensão de gênero em todas as ações das políticas públicas. Tais diretrizes objetivam redefinir duas características centrais da estrutura social do campesinato: a produção de subsistência e a hierarquia das relações de gênero, alicerçada no homem.

⁶⁷ Realizados na década de 1980 por: Anita Monteiro (1985), Maria de Nasaré Baiocchi (1983) e Renato Queiroz (2006).

possíveis impactos das supramencionadas políticas públicas na estrutura social, para que pudesse concentrar o esforço teórico-metodológico e o trabalho de campo em identificar os possíveis impactos na **identidade étnica, uma vez que é sobre esta, mais diretamente, que a atuação estatal vem buscando incidir.**

Assim sendo, após tais reformulações, a questão de investigação e os objetivos da pesquisa foram direcionados para descrever e analisar os impactos da política pública de certificação e de titulação do território sobre a identidade étnica dos quilombos remanescentes Barra e Bananal em Rio de Contas, Bahia.

Enquanto uma questão de investigação pautada em avaliar se um determinado acontecimento promoveu impacto, a mesma implica a si um eixo metodológico simultaneamente diacrônico e sincrônico como perspectivas analíticas de comparação entre o antes e o depois da política pública de certificação do auto-reconhecimento como quilombo remanescente e da titulação do território da comunidade.

Além disto, a própria projeção política conquistada pelas comunidades negras rurais como quilombos remanescentes está pautada na temporalidade do presente com o passado de tais comunidades, enquanto grupos remanescentes de um segmento social ligado à história da escravidão brasileira. É como sujeito do presente, mas com relação ao passado, que esse grupo social busca a positivação de sua identidade étnica e a garantia do direito consuetudinário as suas terras.

Assim, na vertente sincrônica do eixo metodológico, concentrei-me no estudo do presente etnográfico do sujeito social e, sobretudo, nas suas vivências e representações acerca da identidade étnica. Na diacrônica⁶⁸, procedi à coleta de dados nas seguintes perspectivas:

- I. da história do grupo em relação ao próprio contexto histórico e geográfico em que está inserido. Utilizei a literatura histórica do século XIX (memorialistas) e outras pesquisas contemporâneas sobre passado do alto sertão baiano⁶⁹;
- II. da produção científica sobre o campo, anteriores ao processo de conquista do reconhecimento e do título do território. Utilizei as etnografias dos

⁶⁸ Nos limites desta pesquisa, optei por não trabalhar com documentos históricos, porém devo registrar que existe farta documentação sobre Rio de Contas, no arquivo deste município e do Estado da Bahia. Encontrei referências documentais em fontes bibliográficas que indicam o acervo da Biblioteca Nacional no Rio de Janeiro (PEDEREIRA, 1950) e o Arquivo Municipal de Caetitê (PIRES, 2003). Pode-se, ainda especular que existam documentos relacionados a esse município nos arquivos de: Jacobina/BA, Goiás e Minas Gerais.

⁶⁹ Entre memorialistas e viajantes cronistas do século XIX, cito as obras de Durval Vieira Aguiar (1979); Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva (1940); Francisco Vicente Vianna (1893); Spix Von e Martius Von (1928). No âmbito da história social e regional, cito Erivaldo Fagundes Neves (1997, 2005, 2007), Pedro Tomás Pedreira (1973), Maria de Fátima Novaes Pires (2003, 2005, 2006 a, 2006 b) e Kátia Lorena Novais Almeida (2006).

antropólogos Marvin Harris (1950), Rosário Carvalho e Julinha Coelho Miranda (1988) e Marcos Messeder, Marcos Martins (1988, 1991), além do laudo antropológico pericial de Marcos Messeder (1998) para o processo de reconhecimento e titulação junto a FCP;

- III. da memória oral de horizonte social, por meio de entrevistas que, em sua maioria, foram realizadas com os idosos de Barra e Bananal.

Nesta última perspectiva, o imperativo de trabalhar com relatos da memória levou à tese de livre docência de Ecleá Bosi, que versa sobre a memória social por meio das “lembranças de velhos”. Como ponto de partida teórico, a autora tece uma discussão entre Bérghson e Halbwachs, mas com patente afinção teórica ao último autor. Ao que tudo indica, devido ao fato de que para o primeiro “[...] o espírito conserva em si o passado na sua inteireza e autonomia [...]” (BOSI, 1979, p. 17), enquanto que, para o segundo, ocorre o contrário: “[...] se lembramos, é porque outros, a situação presente, nos fazem lembrar [...] [ou seja] é a iniciativa que a vida atual do sujeito toma ao desencadear o curso da memória [...]” (Idem, p. 17).

Assim, o passado é um horizonte de possibilidade ao sujeito social, que ao ser lembrado não é revivido, uma vez que, ao acioná-lo no presente, estabelece-se um ato que encerra em si o repensar segundo a carga de experiência que se tem hoje. Portanto, implica em uma ressignificação à luz do presente. Não obstante, tanto o horizonte de possibilidades das lembranças, quanto o seu recordador constituem-se no social. Nesse sentido, a memória que se estudou foram “[...] os quadros sociais da memória [...] a realidade interpessoal das instituições sociais” (HALBWACHS apud BOSI, 1979).

Peter Burke (2006) e Bosi (1979) observam que a lembrança conserva o passado mais apropriado aos sujeitos e ao grupo, de modo que o pesquisador, que tem por fonte a memória, pode se deparar com um esquecimento estrutural, uma vez que a memória oral tem os seus desvios e preconceitos. Burke (2006) define esta postura do sujeito como uma “amnésia estrutural”, que é o oposto complementar da memória social. A amnésia estrutural se constitui em si mesma um objeto de investigação, porque desperta o interesse em descobrir os motivos pelos quais se engendrou um esquecimento social organizado.

Se voltarmos aos mitos de fundação das comunidades descritos no capítulo anterior, perceberemos que, tanto em relação ao mito de que os negros viviam na região como homens livres antes da chegada dos bandeirantes, quanto ao que toma o Sr. Isidro Joaquim da Silva

como fundador do grupo, os informantes⁷⁰ esforçam-se por distanciar e/ou negar que antepassados tenham sido escravizados. No documentário “Quilombos da Bahia”, podemos averiguar que essa amnésia estrutural não se restringe aos quilombos remanescentes de Rio de Contas⁷¹.

Neste sentido, é presumível que existam narrativas coletivas privilegiadas no interior do grupo, que se constituem pela legitimidade e pela repetição, mas que são acessadas de formas diferentes pelos seus membros. Isto pode ser inferido pelos desníveis dos depoimentos, por exemplo, das lideranças e das pessoas comuns, ou, ainda, por depoimentos contraditórios entre a memória oral de pessoas de um mesmo grupo, uma vez que se toma por fonte o micro social, isto é, a história das sensibilidades e subjetividades do sujeito.

Segundo Bosi, “[...] a experiência da releitura é apenas um exemplo, [...] da dificuldade, senão da impossibilidade, de reviver o passado tal e qual; impossibilidade que todo sujeito que lembra tem em comum com o historiador” (Idem, p.21). Condição também compartilhada pelo antropólogo, que no exercício de compreender e traduzir eticamente o *outro*, acaba por produzir uma interpretação da cultura pesquisada. No entanto, tem-se por certeza que a apreensão plena do passado, assim como quaisquer temporalidades, são, a rigor, impossíveis. Porém, existe a possibilidade de uma descrição adensada, por meio de uma sensibilidade de interpretativa criativa e crítica, por embasa-se em fontes variadas para as ilações.

Assim, não me ocupei com a veracidade do recordador. Dediquei a minha atenção ao que foi lembrado, ao que foi escolhido para se perpetuar e ao que se configurou na amnésia estrutural, mesmo estando no horizonte do passado da comunidade. Interessaram-me, ainda, os silêncios, as pausas das narrativas, as palavras cortadas e as passagens rápidas, às vezes abruptas, na narração de um fato para outro. Ou seja, detive-me no que os sujeitos sociais, situados no tempo e no espaço próprios de sua comunidade, trouxeram por meio de seus relatos para compartilhar e (re)fazer a memória social do grupo.

Todavia, a modernidade tem arrebatado crescentemente o *espaço* do *tempo*, aumentando as relações entre os ausentes e intensificando as ligações entre o local e o global. Segundo Anthony Giddens (1991), a modernidade impõe o “esvaziamento do tempo” como pré-condição de “esvaziamento do espaço”, ao passo que ela inverte a prioridade causal que

⁷⁰ A maioria dos informantes categorizava suas lembranças como: oriundas de fatos vividos ou relatos de outrem. Eles se dedicaram mais a relatar o que viveram, que eram lembranças comumente relacionadas ao trabalho (a identidade de trabalhador).

⁷¹ Cf. Ubiraneila Capinan (2007) para mais informações e análise das relações identitárias acerca do documentário “Quilombos da Bahia” (2005).

passa a ser do tempo sobre o espaço. Entretanto, para o autor, tal inversão não ocorre nas sociedades “pré-modernas”, uma vez que o espaço e o tempo são conotados, em grande medida, pela espacialização da vida social, isto é, as atividades são localizadas no espaço – tempo.

Embora haja um contraste entre a idéia de modernidade e de tradição, também é observado que o sujeito social, na realidade concreta, realiza muitas combinações entre o moderno e o tradicional, sobretudo, voltadas para integrar eventos ao tempo e espaço da comunidade. Nas palavras de Giddens

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo por estes por sua vez estruturados por práticas sociais recorrentes. (Idem, p. 44)

Giddens assevera que a cultura tradicional não implica em uma organização estática, pois o legado cultural das gerações precedentes será reinventado pelas novas gerações. Embora, para o autor, apesar da dinamicidade, a tradição resiste às mudanças, ainda mais as que tenham implicação significativa nos marcadores temporais e espaciais de sua organização social.

Nos quilombos remanescentes, a memória oral se distancia da história oficial e se constitui no cotidiano vivido pelo sujeito em conotação a sua cultura, inserido no tempo e no espaço da comunidade. É através destas relações que se institui o vínculo com o passado, o qual é um horizonte de possibilidades que se pode acionar do presente e se extrai força para a identidade pessoal e social.

Assim, nos quilombos remanescentes, como em outras comunidades de “cultura tradicional”, o tempo é significado em relação ao espaço, sendo ambos qualificados pela memória social e igualmente qualificadores desta no exercício de rememorar, pela dimensão temporal e espacial das experiências vividas.

Neste sentido, o espaço não é apenas um lugar físico, porque ele é construído socialmente e coalhado de significados para os grupos e seus membros. Pode-se dizer que a relação do espaço com o lugar é a mesma do território com a terra, sendo o território, por sua vez, o espaço em sua dimensão política. Assim, o espaço em sua temporalidade abriga elementos que subsidiam as territorialidades, as memórias e as identidades.

Para Milton Santos (2002), o espaço se constitui a *priori* como um objeto da geografia, tanto em suas características físicas quanto em seus aspectos sociais. Em relação às suas

características físicas, o espaço é fadado a constantes mudanças em função de *eventos*. Estes seriam um instante do tempo em um ponto do espaço, que podem ser classificados como: eventos naturais, advindos do próprio movimento da natureza, e eventos sociais ou históricos, resultantes de ação humana. (Diria ainda que existem eventos que são resultados da imbricação destes dois fatores: homem e natureza). Para a abordagem geográfica dos eventos, os mesmos são atuais, absolutos, individualizados, finitos e sucessivos. Logo, eles podem dissolver as coisas e as identidades, propondo outras aos sujeitos e aos grupos.

Visando entender os *eventos sociais*, Marshall Sahlins (2003) estabeleceu as implicações epistemológicas existentes entre história e cultura. Para este autor, a história é ordenada culturalmente por cada grupo, de acordo com seus esquemas de significações dos acontecimentos, embora os esquemas culturais também sejam ordenados historicamente. Tal correlação ocorre porque a cultura é historicamente reproduzida na ação. Os sujeitos, em seus empreendimentos práticos, colocam as categorias de cultura em prova e as repensam.

Logo, a cultura funciona como “[...] uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (Idem, p. 180), ao passo que o princípio da mudança é a continuação da cultura em seu aspecto estrutural. Porém, com fim analítico, a antropologia isola algumas alterações históricas e as chama de *eventos* em oposição epistemológica à estrutura.

A definição como *evento* não é uma característica intrínseca aos acontecimentos. O *evento* se constitui como tal na relação entre o acontecimento e a estrutura e, sobretudo, por adquirir significância ao ser interpretado por um determinado grupo e segundo os horizontes de compreensão de sua cultura. É por meio dessa interpretação de um grupo que o *evento* adquire significância histórica, podendo promover mudanças na estrutura e, portanto, na própria cultura do mesmo.

Os grupos de “cultura tradicional”, por meio da memória social, situados no tempo e no espaço próprios, preservam a sua cultura ao atualizá-la frente a necessidades práticas. Logo, para grupos os *eventos*, quando interpretados, podem se configurar de uma significância histórica determinante para o seu processo identitário.

Assim, um dos principais desafios enfrentados no *locus* na pesquisa é entender como o sujeito social se relaciona com o *tempo*, o *espaço*, o que constitui a sua *memória social* e quais acontecimentos foram interpretados como *eventos* para a história do grupo.

Na apreensão êmica dessas categorias analíticas, o pesquisador, objetivando entender o *outro*, o mais próximo de sua inteireza, precisa exercitar a desnaturalização dos seus referenciais sociocêntricos acerca do *tempo* e do *espaço*. Logo, avalio que, mais do que um

referencial teórico-metodológico no trabalho de campo da antropologia, esse processo de objetivação torna-se um pressuposto imperativo em pesquisas acerca da identidade social e das relações intercambiáveis entre o local e o global dos processos identitários da mesma.

Os sujeitos sociais do quilombo remanescente de Rio de Contas estão inseridos no *tempo* e no *espaço* próprios da comunidade. Eles têm uma memória social engendrada na história do seu grupo, mas não estão isolados. Redes de relações sociais intergrupais e desdobramentos da globalização vêm se acentuando na história desse grupo social.

Neste sentido, visando compreender, numa perspectiva macro analítica, as demandas dos quilombos remanescentes, ao mesmo tempo as interfaces dessas com a conjuntura global de reivindicações identitárias, busquei fundamentação teórica na sociologia do reconhecimento e na antropologia política.

Nas Ciências Sociais, diversos autores registram⁷² que as solicitações por reconhecimento e redistribuição de grupos que as fazem, acionando sua(s) identidade(s) de gênero, étnica, sexual e religiosa, estão ligadas à globalização e aos seus desdobramentos, à cultura de massa, à falência do socialismo, ao liberalismo e notadamente à crescente perda da capacidade do Estado-nação de retroalimentar um sentido de unidade nacional.⁷³

Os autores avaliam que a partir dos anos de 1980, com a aceleração das transformações sociais, midiáticas e das redes de poder, a bandeira classista não mais oferecia guarida às difusas e discrepantes reivindicações dos múltiplos grupos sociais. Aconteceu, então uma dissolução dos descontentamentos em grupos que passaram a buscar, circunscritos em si mesmos, demandas autocentradas.

Nancy Frazer (2001) avalia que a luta pelo reconhecimento tornou-se o paradigma do conflito político no cenário pós-socialista, uma vez que os interesses de classe foram substituídos pelas reivindicações das identidades grupais. Apesar da crescente desigualdade material que caracteriza todo o mundo. A autora utiliza o método heurístico de tipos ideais de injustiças e de remédios para explicar a conjuntura global.

Num pólo estariam as situações de injustiças econômicas, solucionáveis com “remédios redistributivos”, isto é, por uma reestruturação político-econômica de algum tipo. No outro, estariam as injustiças culturais, passíveis de solução com “remédios de reconhecimento”, ou seja, ressignificações culturais e simbólicas de grupos estigmatizados. Por outro lado, Frazer (Idem) salienta que algumas demandas são ambivalentes, como as das coletividades de gênero

⁷² BAUMAN (1998, 2005); FRASER (2001); GILROY (2001); HALL (2005); JOAS (2001); TOURAINE (2006).

⁷³ Ver CAPINAN e CARDEL (2009) sobre os desdobramentos da globalização na mobilização identitária dos quilombos remanescentes baianos.

e raça, pois buscam reconhecimento e redistribuição. Todavia, nem sempre tais reivindicações são passíveis de solução conjunta⁷⁴.

Roberto Cardoso de Oliveira (1996), analisando os impactos da relação da etnicidade e da globalização sobre os grupos étnicos brasileiros, assevera que estes municiaram esse segmento social na luta pelo reconhecimento das suas particularidades e na conquista da cidadania plena.

Para tanto, o autor utiliza como figuras de linguagens a microsfera, a mesoesfera e a macrosfera. Na primeira esfera se situam as normas morais particulares ao grupo. A última é constituída pela atuação dos órgãos internacionais que defendem direitos humanos universais, e a mesoesfera é ocupada pelos Estados-nação que devem atuar de forma a garantir os direitos de todo o seu povo.

Enquanto na macrosfera as normas morais possuem caráter particularista e sempre podem ser observadas nas instâncias mais íntimas (como as que regulam a vida sexual, por exemplo), na macrosfera encontram-se os interesses vitais da humanidade – e as normas morais que incorporam esses interesses ganham uma dimensão universalista (como as que regulam os direitos humanos, por exemplo). Se na primeira esfera o ideário relativista da antropologia recobre facilmente de bons argumentos a intocabilidade dos valores morais contidos nessas normas, não sendo muito difícil ao antropólogo indigenista defender sua preservação, já na macrosfera esse mesmo indigenista irá encontrar uma maior complexidade na defesa de certas normas particularistas [...] Essas normas morais universalistas, quando inscritas em convenções promulgadas por órgãos internacionais, como a Organização das Nações Unidas [ONU], já não podem ser ignoradas, e por várias razões, inclusive porque essas mesmas normas universalistas acabam por trabalhar a favor do discurso indigenista quando se trata – e este é um caso cada vez mais comum – da defesa do direito à vida dos povos indígenas ou do meio ambiente em que eles e todos nós vivemos. (OLIVEIRA, 1996, p. 9-10).

De acordo com Oliveira, os Estados nacionais latino-americanos, de modo geral, não se mostram muito sensíveis ao multiculturalismo como política de governo. Ao contrário disto, eles buscam dissolver a diversidade étnica no espaço social e político da sociedade envolvente. Ou seja, o Estado mostra-se cioso de defender os interesses do grupo dominante que na América Latina é composto por uma elite socialmente branca, devido à colonização européia.

As minorias sociais em processo de luta por seus direitos, ao contarem com o apoio dos órgãos internacionais e de suas convenções, assumem o desafio de conciliar a idiosincrasia

⁷⁴ Segundo Nancy Frazer (2001), as identidades que almejam redistribuição salientam as desigualdades para se legitimarem, enquanto as que solicitam reconhecimento igualmente o fazem destacando as diferenças. Por sua vez, o Estado Liberal, quando tenta atender a essas solicitações, adota medidas reformadoras que acabam por reificar as desigualdades e as diferenças, fortalecendo ou gerando estigmas. A autora propõe que o reconhecimento e a redistribuição sejam aplicados com cunho de transformação *desconstrucionista*, que consiste em uma reestruturação profunda das relações de reconhecimento e desestabilização das diferenças entre os grupos, obviamente viáveis num Estado Socialista.

que existe no que lhes é particular e as exigências dos direitos humanos universais (que às vezes vão contra suas culturas). Porém, é na macroesfera das instituições internacionais, a exemplo da Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização Internacional do Trabalho (OIT), que as minorias encontram mediadores com poder suficiente para pressionar o Estado-nação a lhes garantir acesso à plena cidadania.

Pelo exposto, tanto com base em Frazer quanto em Oliveira, a questão quilombola está situada nas conseqüências da globalização, sobretudo, pelo tipo de mobilização identitária das comunidades remanescentes de quilombo.

De acordo com a autora (Ibidem), pode-se averiguar que a demanda desse grupo social é *ambivalente*, pois solicita o *reconhecimento* da sociedade brasileira, representado pelo Estado Federal, de sua autodefinição como quilombola, bem como reivindica a *redistribuição* por meio da positivação do direito consuetudinário ao território do grupo⁷⁵. Para tanto, segundo o autor (Ibidem) na esteira da globalização, além dos movimentos sociais e dos mediadores nacionais, as minorias passaram a dispor do apoio de órgãos internacionais, das convenções e da vigilância desta instância de poder, o que lhes proporciona potencializar o caráter político de suas identidades.

Em 1988, com a promulgação da Constituição Federal Brasileira (CF/88), o Estado passou a reconhecer, ao menos formalmente, a diversidade étnica e cultural do país. No que se refere aos quilombos remanescentes, a referida Constituição, no Artigo 68 dos Atos e Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)⁷⁶, afiança a esses o direito à propriedade territorial, e nos Artigos 215 e 216⁷⁷ lhes são garantidos os direitos culturais. Além dos artigos

⁷⁵ Cabe lembrar que este último pleito reverbera o quão a questão agrária brasileira é problemática, com vícios de diferentes governos e partidos que muito pouco ou nada fizeram por uma efetiva reforma agrária.

⁷⁶ **Artigo 68.** Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

⁷⁷ **Artigo 215.** O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes grupos étnicos nacionais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

da CF/88, a Convenção 169 da OIT tem sido acionada pelos quilombos remanescentes, sobretudo, no que se refere à luta por garantia legal dos seus territórios⁷⁸.

O ato de renomear comumente acionado pelo Estado quando implementa uma política para seguimentos pouco assistidos pelo poder público, encerra em si a gestação de um novo sujeito social acrescido do rótulo jurídico. Conquanto, segundo Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1998), as definições exógenas e endógenas dos grupos étnicos devem ser analisadas em sua relação dialética, dada a constratividade que caracteriza a identidade étnica, pois:

[...] a nomenclatura não somente é um aspecto particularmente revelador das relações interétnicas, ela é por si própria produtora de etnicidade. Nas situações de dominação, a imposição de um rótulo pelo grupo dominante possui um verdadeiro poder formativo: o fato de nomear tem o poder de fazer existir na realidade uma coletividade de indivíduos a despeito do que os indivíduos assim nomeados pensam de sua pertença a uma determinada coletividade. (Idem, p. 143-144, sem grifo no original).

Na luta pela aplicação dos referidos direitos constitucionais, as comunidades negras remanescentes de quilombos passam por uma maior complexificação das relações identitárias e políticas. Tal conjuntura torna o desafio de pesquisá-las mais árduo. Nesse sentido, na presente investigação algumas perguntas de caráter teórico e sobre o campo vêm à tona de forma imperativa: Como era a identidade étnica das comunidades rurais negras de Rio de Contas antes da aplicação do Art. 68 da CF/88? Como os autores a interpretavam e a descreviam? Qual tipo de relação existe entre a identidade social e a étnica? O que esta possui de específica em relação à primeira? E, sobretudo, que perspectiva teórica sobre este conceito deve ser assumida para entender o campo e elucidar a questão de investigação?

Respondendo de forma sintética à última questão, pode-se antecipar que, no esforço de entender um objeto tão complexo como é o processo identitário dos quilombos remanescentes, trabalhei com três autores que são referências centrais para a discussão acerca dos grupos étnicos, a saber: Max Weber, Fredrik Barth e Roberto Cardoso de Oliveira⁷⁹.

⁷⁸ No terceiro capítulo tratarei detidamente das políticas públicas voltadas para aos quilombos remanescentes.

⁷⁹ Max Weber é um clássico nas ciências sociais, com profícua importância para todas as ciências humanas. No panorama mundial, Fredrik Barth alterou a perspectiva teórico-metodológica acerca dos grupos étnicos, ao mudar o foco analítico da cultura para a organização social. Roberto Cardoso de Oliveira é um expoente da antropologia nacional, que, mesmo antes de Fredrik Barth, pesquisava e teorizava sobre os grupos étnicos indígenas brasileiros. Assim, a produção teórica de cada um deles teve uma importância singular, pois, trabalhando de forma articulada o arcabouço teórico dos autores, foi possível que cada um permitisse enxergar elementos que o outro não havia esclarecido.

Centrando no campo deste estudo de caso, as pesquisas anteriores às políticas públicas de reconhecimento e de titulação do território são o eixo analítico diacrônico que permitiu avaliar os impactos sobre a identidade étnica, portanto, concomitantemente são um importante referencial teórico-metodológico e analítico do presente etnográfico pesquisado.

No bojo das pesquisas realizadas sob a influência do Projeto UNESCO⁸⁰, o antropólogo Marvin Harris realizou uma investigação em Rio de Contas⁸¹. Harris (1956) concluiu que o município tinha uma estrutural social pautada na clivagem racial. Nesta estrutura, os brancos e os negros ocupavam pólos opostos. Os primeiros ocupavam posições de *status* elevados, enquanto que aos últimos competiam as inferiores e com precárias condições de vida.

Assim, a identidade do negro era construída pela desqualificação e interditos a determinados locais (a exemplo clube social do município) e pela endogamia, por parte dos brancos e dos negros. Por sua vez, estes utilizavam eufemismos para falarem dos sinais diacríticos de sua etnia (a exemplo roxinho), adotavam primordialmente a religião católica e se autovalidavam pelo trabalho, aspecto também validado por brancos e mestiços. Ou seja, a identidade étnica era negativa e renunciada nas relações sociais do *nós* com o *outro*.

No final da década de 1980, foram realizadas novas pesquisas antropológicas em Rio de Contas. As mesmas tinham como núcleo de estudo os *arraiais negros* (categoria usada pelos autores) de Barra, Bananal e Riacho das Pedras. Tanto Carvalho e Miranda (1988), quanto Messeder e Martins (1991)⁸² encontraram a mesma clivagem racial descrita por Harris como fator determinante da composição dos grupos sociais.

De acordo com Carvalho e Miranda, a endogamia intergrupar, praticada nos arraiais negros, seria fruto do racismo dos socialmente brancos. Messeder e Martins, por sua vez, avaliam que a unidade histórica dos três arraiais foi constituída “[...] não pelo auto-isolamento, mas pelo isolamento resultante de um tipo de racismo que se afasta da imagem tradicional, elaborado para dar conta do racismo ‘à brasileira’ ” (Idem, p. 47)

⁸⁰ Após a segunda guerra mundial, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) partindo do pressuposto de que o Brasil era uma democracia racial e que o país poderia fornecer um modelo de convivência harmônica entre distintas raças, financiou uma série de pesquisas no Brasil. O programa da UNESCO teve como responsáveis brasileiros o antropólogo Artur Ramos e, após sua morte, o sociólogo Luiz Aguiar Costa Pinto. Esse projeto gerou grande quantidade de estudos sobre as relações raciais, nas áreas rural e urbana, e tinham como parâmetro a comparação com os Estados Unidos. Entretanto, os resultados das pesquisas vêm se tornando subsídios para denunciar o racismo à brasileira, seja por parte dos movimentos negros ou cientistas sociais.

⁸¹ Cf. Rosário Carvalho (2007) para mais informações acerca do Programa de Pesquisas Estado da Bahia e a Columbia University.

⁸² Cf. Rosário Carvalho (2007) e o Anexo C para mais informações acerca do projeto “Quilombos” desenvolvido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) e o Instituto de Terras da Bahia (INTERBA).

A identidade étnica das comunidades negras rurais de Rio de Contas em muito se assemelhava ao *status* da mesma nos campesinatos negros de Castanhio (MONTEIRO, 1985), Cedro (BAIOCCHI, 1983) e Ivaporunduva (QUEIROZ, 2006). Em tais comunidades, a identidade étnica era preterida como definidora, sequer como constituinte da identidade social. Em situação de *fricção interétnica*, a *identidade negativa* era *renunciada* e redefinida dentro do horizonte de possibilidade de manipulá-la segundo critérios ideologicamente menos depreciativos perante o *outro*.

Todavia, nem sempre a investigação antropológica sobre grupos étnicos teve como pressuposto analítico a relação entre o *nós* e o *outro*. Tal foco analítico foi cunhado no final dos anos 60 do século XX, com a publicação de Fredrik Barth (1998, 2000)⁸³ do livro – Grupos étnicos e suas fronteiras. Trata-se duma coletânea de ensaios resultantes de pesquisas de campo realizadas em diferentes grupos étnicos. Dessa obra, o capítulo mais conhecido é a introdução escrita por Barth, que, com base nas etnografias, suas e dos demais autores, tornou pública uma abordagem crítica à postura primordialista e essencialista que até então imperava na antropologia social.

O autor critica a pesquisa pautada no que é regular entre os grupos e, sobretudo, os pressupostos de que os grupos étnicos a) não experienciam mobilidade fora do território, b) não mantêm contato com outros grupos e c) nem têm informação externas. Ou seja, rejeita a noção preconcebida de que grupos étnicos são isolados e homogêneos. Ao contrário disto, o autor defende que as relações sociais são estáveis, permanentes e mantidas através da fronteira étnica, e que são baseadas, justamente, nos *status* étnicos dicotomizados do *nós com o outro*. Tais relações não implicam, necessariamente, no desaparecimento dos grupos étnicos por mudança ou sequer por assimilação cultural.

Assim, as pesquisas sobre os grupos étnicos devem combinar reflexões com base na teoria e na empiria. Isto é, a partir do trabalho de campo, o pesquisador deve proceder aos devidos ajustes teóricos aos dados etnográficos. A pesquisa que parte de uma lista de características pré-estabelecidas, sem buscar uma interação dialógica com o campo, apreenderá o que é regular e o que já foi previamente estabelecido. Assim, Barth criticou os seguintes aspectos que eram utilizados pela antropologia para definir um grupo étnico:

I. Perpetua-se biologicamente de modo amplo;

⁸³ Existem duas publicações em português da introdução dos “Grupos étnicos e suas Fronteiras”, uma em “Teorias da etnicidade” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998) e a outra em “O guru, o iniciador e outras variações antropológicas” (BARTH, 2000). Apesar das diferenças entre ambas as traduções serem sutis, a segunda, em alguns trechos, é mais clara e de leitura mais agradável do que a primeira.

- II. Compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais fundamentais;
- III. Constitui um campo de comunicação e de interação;
- IV. Possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo; (BARTH, 1998, p. 198-199).

Enquanto uma definição típico-ideal, ela se aproximar da realidade empírica que era descrita nas etnografias da maioria dos antropólogos, porém ela é problemática ao não vigiar teórico-metodologicamente os conflitos internos do grupo nem dar espaço à diversidade existente entre os diferentes grupos étnicos.

Portanto, a tese de Barth (2000) concentra-se na organização social dos grupos étnicos, sendo o elemento central desta a autoatribuição e/ou atribuição por outro a uma categoria étnica – o que aproxima teoricamente o autor do quarto item da definição supracitada. A autoatribuição é um critério primordial, pois organiza as interações entre as pessoas e os grupos. É o grupo étnico que se autodefine como tal, ao passo que, por meio de sinais diacríticos, delimita quem são os seus membros. A ênfase na autoatribuição como o traço fundamental dos grupos visa resolver duas dificuldades conceituais que nas palavras de Barth são:

- I. Quando se define um grupo étnico como atributivo e exclusivo, a natureza da continuidade dos traços étnicos é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira. Os traços culturais que demarcam a fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se transformar - apesar de tudo, o fato da contínua dicotomização entre membros e não-membros permite-nos especificar a natureza dessa continuidade e investigar a forma e o conteúdo da transformação cultural.
- II. Apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças “objetivas” manifestas que são geradas por outros fatores. Pouco importa quão dessemelhantes possam ser os membros em seus comportamentos manifestos - se eles dizem que são A, em oposição a outra categoria B da mesma ordem, eles estão querendo ser tratados e querem ver seus próprios comportamentos serem interpretados e julgados como de As e não de Bs; melhor dizendo, eles declaram sua sujeição à cultura compartilhada pelos As. (1998, p. 195).

Nesse sentido, Barth escolheu as fronteiras como eixo da investigação acerca de grupos étnicos, pois é nela que ocorrem as relações do *nós* com o *outro* e os critérios de pertencimento dos grupos são firmados. Tal aspecto está diretamente ligado a sua enfática distinção entre o campo de estudo dos grupos étnicos e o da cultura.

A etnicidade não é vazia de conteúdo cultural, mas a cultura em si mesma não se constitui como variável pré-estabelecida que defina se um grupo é ou não é étnico. Se o

conteúdo cultural dos grupos étnicos for abordado assim, incorre-se no erro de identificar e distinguir os mesmos pelas características morfológicas das culturas, tornando-os apenas suportes culturais. Logo, o conteúdo cultural das dicotomias étnicas é analiticamente significativo em dois aspectos: I) sinais ou signos manifestos, os traços diacríticos que as pessoas e os grupos exibem; II) os padrões de moralidade pelo quais as ações são julgadas.

Como relatado alhures, a teoria barthiana sobre os grupos étnicos se constituiu como a teoria referencial nas pesquisas dos quilombos remanescentes. A sua contribuição é significativa, e, sobretudo pelo foco analítico, centra-se na organização social e na autoatribuição. O primeiro conduz a pesquisa sobre os quilombos remanescentes ao presente etnográfico, em detrimento de uma investigação de provas materiais (documentais e/ou de artefatos arqueológicos) de um passado atávico. A segunda torna o *nós* mais autônomo e fortalecido nas relações identitárias com o *outro*⁸⁴. Entretanto, Barth negligencia o caráter político da identidade étnica⁸⁵, ao limitá-la à política partidária, ao âmbito institucionalizado ocupado por apenas alguns membros dos grupos étnicos.

Diferente de Barth e próximo a Weber, Oliveira (2006) propõe como aspecto a ser investigado o fato de *movimentos políticos e sociais* buscarem na cultura consistência simbólica à ideologia étnica como elemento interno de mobilização dos grupos e como aspecto externo de confirmação da identidade étnica.

Para Oliveira (1976), a identidade étnica é um caso particular e variante da identidade social, pois, enquanto expressão desta, reflete a “identidade em processo”. Por sua vez, a identidade social surge como atualização do processo social de identificação que envolve o grupo, mas não se destaca da identidade pessoal, devido ao fato de que a “[...] identidade social e a identidade pessoal são partes, em primeiro lugar, dos interesses e definições de outras pessoas em relação ao indivíduo cuja identidade está em questão” (GOFFMAN, 1963 apud OLIVEIRA, 1976, p. 106). Isto é, estes dois conceitos têm um caráter reflexivo e comunicativo, pois supõem um código de categorias que orienta as relações sociais.

Conquanto, a noção de “identidade constrativa”, como referência de um tipo particular da identidade social e fundante da identidade étnica, revela a condição da relação entre o *nós* e o *outro* para a emergência dessa, surgindo assim na *fricção interétnica*:

⁸⁴ A Convenção 169 da OIT preconiza a autoatribuição como o critério que define o grupo étnico. Tal convergência de pressuposto entre a Antropologia e o Direito é o instrumento importante na produção dos laudos antropológicos de identificação e delimitação dos territórios das comunidades negras remanescentes de quilombo.

⁸⁵ Barth (1998, 2000) trata a política de modo *an passant*, e de forma restrita ao confronto político partidário entre algumas pessoas de grupos étnicos que utilizavam do *status* a eles conferido para legitimar a trajetória política partidária, sobretudo em situação de confrontação com adversários.

[...] como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do *nós* diante do *outros*, **jamais se afirmando isoladamente**. [...] **Em isolamento, o grupo tribal não tem necessidade de qualquer designação específica** [...] (Idem, p. 36, sem grifo no original).

Oliveira (1976), em diálogo com Erikson e frente à permanência contínua de discriminação a que os grupos étnicos são submetidos, assevera que tal preconceito desperta desde a mais tenra idade uma consciência negativa de si, que se prolonga até a fase madura do sujeito, consolidando-se como uma “identidade negativa” que

[...] é a soma de todas aquelas identificações e dos fragmentos de identidade que o indivíduo tem que reprimir em si mesmo por serem indesejáveis ou irreconciliáveis, ou pela qual indivíduos atípicos e minorias marcadas são forçadas a se sentir ‘diferentes’. No caso de crises agravadas, um indivíduo (ou mesmo um grupo) pode perder as esperanças de ter habilidade para conter esses elementos negativos numa identidade positiva. (Erikson, apud Oliveira, 1976, p. 29).

É a partir dessa “dolorosa consciência de identidade” (Idem, p. 13) de minoria social estigmatizada que os grupos étnicos e os seus membros, atentos ao caráter situacional da identidade, podem lidar com a identidade étnica de forma estratégica, no sentido cunhado por Bourdieu (2001), como uma “identidade renunciada” (OLIVIERA, 1976, p. 12-13).

Logo, a noção analítica de identidade renunciada é profícua, pois ela não presume ausência total da identidade étnica, uma vez que, enquanto variante da identidade social ela pode ser atualizada e invocada. Assim, neste estado latente, a identidade étnica pode ser recuperada de forma consistente no presente e torna-se um elo com o passado, quiçá com um futuro em que o grupo étnico não precise utilizar a estratégia de renunciá-la.

Pesquisas em comunidades negras rurais⁸⁶ anteriores à aplicação do Art. 68 da CF/88⁸⁷ concluíram que, devido às relações sociais assimétricas de poder, a identidade étnica era definida, sobretudo negativamente pelo *outro*, utilizando como sinal diacrítico a cor negra da pele do *nós*. Para o *outro*, essa característica fenotípica constitui-se na correlação direta entre as comunidades negras e os negros de outrora, submissos ao jugo da escravidão. Esta é a herança étnico/racial, por si só tomada como definidora de um conjunto de características depreciativas, que podem ser resumidas no (pré)conceito da inferioridade negra congênita.

⁸⁶ A legislação da questão quilombola não é restrita às comunidades negras rurais, podendo ser acionada por comunidades no perímetro urbano (a exemplo da Família Silva, em Porto Alegre – RS). Todavia, até dezembro de 2008, 97% dos quilombos remanescentes reconhecidos pela FCP são do interior dos Estados brasileiros (APÊNDICE A).

⁸⁷ BAIOSCHI (1983); CARVALHO, MIRANDA (1988), MONTEIRO (1985); MESSEDER, MARTINS (1988, 1991); QUEIROZ (2006).

Assim, a identidade social das comunidades negras rurais era marcada pelo estigma imputado à identidade étnica.

Por sua vez, Max Weber (1999) afirmou que a “comunidade étnica” é problemática, pois a fonte de sua ação comunitária se baseia na “[...] descendência comum de disposições iguais, herdadas e hereditariamente transmissíveis: a **‘pertinência à raça’**” (Idem, p. 267, grifo no original). Sobre este grupo, o autor insere na discussão a categoria consciência, cunhada subjetivamente como elemento de pertencimento ao grupo e, também, como dimensão política frente à necessidade de defesa.

Mantendo-se coerente na sua busca pelo sentido da ação comunitária étnica e seus desdobramentos nas relações sociais, utilizando como parâmetro o clã, Weber redefine a comunidade étnica como grupo étnico, que são:

[...] aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, **nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva.** (Idem, p. 270, sem grifo no original).

Segundo Weber, o fator decisivo da ação comunitária étnica é a sua constituição como “comunidade política”, que corresponde a uma forma construtora da crença no parentesco étnico. Além de ser aquela pela qual uma associação racional transforma-se em uma comunização étnica, atraindo um simbolismo da comunidade de sangue e favorecendo a emergência de uma consciência comunitária e/ou a eclosão de um sentimento de dever moral ligado à defesa da comunidade.

Dentre outras características, a atualidade da teoria Weber está na perspectiva teórica direcionada para dentro das unidades de análise, porém buscando compreender a ação comunitária étnica como uma ação social, que no arcabouço weberiano implica uma relação entre sujeitos sociais. Além disso, a ação comunitária étnica é comumente engendrada por uma comunidade política, o que possibilita apreender a identidade étnica igualmente como uma identidade política.

No processo de autoatribuição da identidade étnica quilombola, diversos autores⁸⁸ registram que as comunidades têm acionado como sinais diacríticos, as expressões culturais festivas da cultura popular (a exemplo do reisado, da marujada etc.), as relações de parentescos (sanguíneo e espiritual) e a cor negra da pele.

⁸⁸ OLIVEIRA, Osvaldo Martins (2002); O'DWYER, Eliane Cantarino (2002); LEITE, Ilka Boaventura (2000); BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José Augusto (2002).

Este aspecto racial⁸⁹ foi constituído ao longo das relações de *fricção interétnica*, como definidor da identidade étnica dessas comunidades. Logo, é presumível que o mesmo seja acionado também por elas na reformulação da identidade étnica racial em sua nova denominação de quilombola.

Por sua vez, a constituição do grupo étnico em uma comunidade política é o que possibilita a mobilização dos seus membros e, portanto, da mesma para a ação comunitária reivindicatória de direito à cidadania. É também nesta ação que ela identifica e define quem são os seus aliados e, em alguns casos, quem são os seus membros.

Nesta última definição, o critério racial divide espaço e perde em centralidade para a posição política assumida pelas pessoas envolvidas na ação comunitária étnica. Este aspecto permite que o grupo compartilhe a identidade étnica quilombola, enquanto identidade étnica-política, com pessoas não oriundas da comunidade, mas que foram incorporadas à mesma por relações de amizade, de parentesco por filiação (casamento com uma pessoa *de dentro*) e de parentesco espiritual (compadrio). Vale ressaltar que mais de um tipo de associação pode ser mantido por uma mesma pessoa.

Pelo exposto sobre o conceito de identidade, conclui-se que a identidade social é, em si, um processo identitário denso, composto por vários processos e suas respectivas denominações identitárias, constituído na relação do *nós* com o *outro*. A identidade étnica é, portanto, uma variante da identidade social que, na conjuntura histórica contemporânea, vem adquirindo uma função central na mobilização política das comunidades negras que remanescem como quilombos na luta pela cidadania.

Por fim, cabe ressaltar que a perspectiva de análise que proponho se desloca de um nível macro para o micro, de um projeto nacional para centrar-se no local. Foi a partir deste lugar que procurei compreender as ligações do *nós* com o *outro*, entendido no sentido habitual, porém acrescido de outros agentes e/ou agências mediadoras atuantes no *locus* da pesquisa. Logo, busquei, a partir das representações e práticas dos sujeitos sociais, descrever e analisar como e em que medida a certificação como remanescente quilombo e a titulação do território vêm promovendo impacto na identidade étnica dos quilombos remanescentes em Barra e Bananal.

⁸⁹ O conceito de raça é aqui utilizado no sentido cunhado por Poutignat e Streiff-Fenart: “A raça, enquanto determina uma ‘aparência exterior’ herdada e transmissível pela hereditariedade, não interessa por si mesma ao sociólogo [e ao antropólogo]. Ela só adquire uma importância sociológica quando entra na explicação do comportamento significativo dos homens uns em relação aos outros, ou seja, quando ela é sentida subjetivamente como uma característica comum e constitui por isso uma fonte da atividade comunitária.” (1998, p. 37).

O QUILOMBO CONTEMPORÂNEO:

De uma identidade política a uma política de *reconhecimento* e de *redistribuição*

Atualmente a principal luta dos quilombolas se volta para a implementação de leis dos direitos territoriais⁹⁰. CONAQ (2008, p. 3).

Sendo a terra um fator natural, sem valor porque não é resultado do trabalho humano, teoricamente, não deveria ter preço. Mas antes do advento do capitalismo, nos países europeus, o uso da terra estava sujeita a um tributo, ao pagamento da renda em trabalho, espécie ou dinheiro. [...] O advento do capitalismo não fez cessar essa irracionalidade. Ao contrário, a propriedade fundiária, ainda que sob diferentes códigos, foi incorporada pelo capitalismo, contradição essa que se expressa na renda capitalista da terra. [...] pagamento que toda a sociedade faz pelo fato de que uma classe preserva o monopólio da terra. José de Souza Martins (2004, p 20).

Sem pretender esvaziar de historicidade o conceito de quilombo nem as próprias comunidades remanescentes de quilombo, parto do pressuposto que não há relação direta entre os quilombos/mocambos e os quilombos contemporâneos, sobretudo a do tipo causa-efeito. Este tipo de relação é equivocada, ao pressupor que as comunidades remanescentes de quilombos foram originadas de fugas de negros escravizados e que as mesmas guardam provas materiais duma organização enquanto quilombo/mocambo. É inquestionável, todavia, que existem relações entre os quilombos contemporâneos e os negros que foram subjugados à escravidão brasileira, uma vez que os mais de trezentos anos de escravidão deixaram como herança comum aos socialmente negros uma identidade social estigmatizada pela identidade étnica negativamente cunhada pelo preconceito racial do *outro*.

Entretanto, além desta relação causal mais abrangente, existem outras que só podem ser compreendidas em cada caso concreto, por meio da história particular de cada grupo, de sua relação territorial e identitária. Ou seja, é cientificamente equivocado pressupor que as comunidades negras rurais se estabeleceram, de forma exclusiva, em seus territórios por meio da ocupação da terra por negros fugitivos da escravidão.

A diferença nevrálgica entre os quilombos/mocambos e os quilombos remanescentes pode ser averiguada na própria legislação pertinente. A utilização no Art. 68 ADCT da CF/88 da palavra *remanescente* demarca, justamente, o caráter diferencial com interação aos usos históricos do termo quilombo, citado em outros momentos na Constituição de 1988. Assim, na legislação acerca das comunidades negras remanescentes de quilombos, o que está em

⁹⁰ Esta citação é parte do documento “Manifesto pelos direitos quilombolas”, escrito pela CONAQ como a formalização de um posicionamento político frente à eminente votação da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239-9/600 impetrada pelo PFL contra o Decreto Presidencial 4.887/03. Disponível em: http://www.app.com.br/portalapp/uploads/publicacoes/manifesto_direito_quilombola.pdf.

pauta é a organização social “[...] das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras [...]” (Art. 68 ADCT da CF/88), a estes grupos será “[...] reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Idem).

Todavia, o quilombo enquanto prova material da categoria histórica referente à organização em agrupamento de negros fugitivos da escravidão é objeto do Artigo 216 da CF/88, no inciso II, quinto parágrafo, que assegura: “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.” Nesse sentido, os qualificadores utilizados no Art. 216 (reminiscências e antigo), em referência a quilombo, dão a dimensão do passado colonial e imperial da história social do Brasil. Conquanto, apesar da temporalidade da identidade de quilombo remanescente remeter a história social do Brasil, essa está calcada no presente.

Não obstante, ainda dentro dessa causalidade mais abrangente que existe entre os quilombos remanescentes e a escravidão, cabe ressaltar o caráter simbólico que une tal grupo social aos quilombos de outrora. Refiro-me ao fato do Movimento Negro (MN), em seu processo de organização e mobilização contemporâneo, ter escolhido como ícone da resistência negra os mocambos.

A existência de mocambos durante o período da escravidão brasileira é um fato histórico diametralmente oposto ao propalado argumento de que os negros eram submissos e coniventes com o sistema de exploração escravista. Desta forma, o quilombo brasileiro mais conhecido e estudado, o Quilombo de Palmares, e seu principal líder, Zumbi, são considerados a mais expressiva referência de resistência quilombola e, como tais, são ícones simbólicos do MN⁹¹.

Nesse sentido, interessa a esta discussão a apropriação daquele símbolo de resistência negra no período da Constituinte de 1988, como designação para as comunidades negras que teriam os seus direitos territoriais consuetudinários positivados com o Art. 68 ADCT da CF/88.

O próprio ano de elaboração da constituição tem em si uma carga simbólica muito forte, pois se completava o centenário da abolição oficial da escravidão no Brasil. Em tal período foram realizados diversos atos políticos pelo MN, dentre os quais a conquista do referido artigo.

Do grupo de mediadores que auxiliaram as comunidades remanescentes de quilombo de Rio de Contas, no processo de titulação do território, uma pessoa que atua como tal até os

⁹¹ Como referência elucidativa do vínculo simbólico entre o quilombo/mocambo e o MN, conferir Abdias Nascimento, principalmente no livro “O quilombismo” (1980).

dias de hoje participou das mobilizações para inclusão do Art. 68 na Constituição. Esta relatou que, à época da constituinte, participava da militância étnico-racial, tinha conhecimento sobre os mocambos, mas ela e tantos outros articuladores do Art. 68 não possuíam conhecimento, de fato, da realidade das comunidades negras rurais.

Pesquisadora: - Você fez parte dessa elaboração... de pensar o artigo?

G. L.: - Sim, sim, sim.

Pesquisadora: - Eu imagino que nesse momento, como movimento de certa forma mais situado no perímetro urbano, vocês não tinham consciência da amplitude da [pergunta interrompida pelo informante]

G. L.: - Sim, não. Acho que poucas pessoas no Brasil, mesmo aqueles mais envolvidos na questão racial, da própria Benedita, né. Até hoje, talvez ela não tenha crescido tanto no envolvimento com a comunidade negra rural, mas ela tinha informações dados dessa importância e tal, Palmares, alguns quilombos mais emblemáticos, Kalunga. Passa-se a perceber que pontualmente existem comunidades quilombolas no Brasil, mas jamais imaginar que a gente conseguiria chegar nesse número que hoje já caminha aí para 5.000 comunidades no Brasil todo.

As comunidades negras rurais eram desconhecidas para a militância, para os legisladores e, em grande medida, também para a academia. Avalio que muito de tal desconhecimento por parte dos grupos políticos envolvidos na constituinte propiciou que o Art. 68 fosse incorporado à CF/88 sem maiores dificuldades. Parte significativa do desconhecimento deve-se também ao fato de que tanto o MN quanto os legisladores tinham como referencial para pensar as comunidades negras os quilombos de outrora, sobretudo pautando-se na “concepção Palmarina” (REIS, 1996) de grupo homogêneos e isolados⁹².

Portanto, no período da constituinte, tanto a militância quanto os legisladores, tinham um olhar voltado para o passado, que requeria uma reparação às comunidades negras contemporâneas. Tal perspectiva temporal embasava-se na simbologia de resistência expressa na categoria histórica de quilombo. Aliada ao desconhecimento das comunidades negras rurais, levou os diferentes grupos envolvidos na feitura do Art. 68 ADCT da CF/88 a acreditarem que havia um número pequeno de casos concretos a serem contemplados com o referido artigo⁹³. Logo, o conhecimento das pessoas envolvidas não era cunhado no presente

⁹² Segundo João Reis, a formação de quilombos ainda é um aspecto da escravidão pouco pesquisado no Brasil. Menos ainda a relação entre os quilombos e a sociedade que os cercava. O que prevalece é uma visão equivocada, que coloca o quilombo isolado “[...] no alto da serra, formado por centenas de escravos fugidos que se uniam para reconstruir uma vida africana em liberdade, ou seja, prevalece uma concepção ‘palmarina’ [...]” (REIS, João, 1996, p. 332). De acordo com esse autor, um grande número de quilombos não foi assim. Os fugidos eram poucos, se estabeleciam próximos a povoações, fazendas, engenhos, lavras, às vezes nas imediações de importantes centros urbanos, e mantinham relações com diferentes membros da sociedade circunvizinha.

⁹³ Tal desconhecimento traz a baila uma discussão consagrada desde o século XIX por Euclides da Cunha, (2002): a existência de dois Brasis, um ao litoral e outro interiorano. O primeiro é conhecido, congrega em si a própria representação que se tem do Brasil (urbano, pós-moderno, etc.). O segundo é pouco conhecido, ainda

das comunidades nem sequer no futuro que se descortinaria com as controvérsias acerca da aplicação do Art. 68 da CF/88⁹⁴.

Todavia, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), pela própria característica de seu trabalho de assessoria aos camponeses e aos trabalhadores rurais, tinha um acesso mais direto às comunidades negras rurais. Não é objetivo desta dissertação responder se antes do Art. 68 a CPT trabalhava com a variável étnico-racial em suas ações, mas o fato é que tal comissão pastoral católica se constitui uma relevante mediadora ao acionar o referido artigo para sanar conflitos fundiários envolvendo comunidades negras rurais e empreendimentos (estatais e particulares).

Dessa forma, tendo apresentando posturas políticas distintas, o MN e a CPT tiveram momentos de discordância e de desentendimento na condução ideológica do pleito quilombola. O MN foi responsável direto pela formulação e pela aprovação do Art. 68, porém era, inicialmente, alheio às questões agrárias e fundiárias. As ações de tal movimento têm como pressuposto características primordialistas, com esforços voltados para a elaboração e fortalecimento de uma identidade étnica positivada racialmente.

O posicionamento da CPT é ressemantizador, pois busca estabelecer uma mobilização étnico-camponesa nas comunidades negras rurais. Para tal pastoral, a questão quilombola é um problema social de raízes históricas, engendrado pelo preconceito racial “à brasileira” e também fincado na estrutura agrária e fundiária do país. Esta, desde 1850, com as Leis das Terras, privilegiou os latifundiários em detrimento dos posseiros camponeses.

De tal embate, emergiram algumas questões, dentre as quais: Discordâncias entre os grupos de mediadores desviaram o foco da luta? Como as comunidades remanescentes de quilombo se posicionavam? Qual abordagem ideológica era assumida pelos mediadores internos das comunidades? Respostas para essas e outras perguntas podem ser encontradas no documento escrito pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ)⁹⁵, em oposição política à Ação Direta de Inconstitucionalidade

pressuposto pela sociedade brasileira como inabitado e arcaico. Apesar de transcorridos dois séculos, nós brasileiros continuamos pouco dispostos a conhecer o interior dos Estados da federação. Continuamos a dissimular que essa realidade não existe e que não estamos interligados a ela. É claro que se trata de uma postura política, sobretudo, da parte do Estado brasileiro, pois assim este pode continuar sendo omissivo no cumprimento de direitos básicos (como acesso a educação, saúde, água tratada, energia elétrica, etc.).

⁹⁴ Naquele sentido, um dado significativo é que o Artigo 68 foi alocado na Constituição nos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), pois se acreditava que a demanda por sua aplicação seria pequena e localizada num período histórico. Assim, após o cumprimento do artigo e cessadas as solicitações, o mesmo poderia ser retirado do corpo da Constituição.

⁹⁵ A CONAQ, enquanto movimento social, se autodefine partidário e autônomo. Trata-se da integração das organizações locais e estaduais de quilombos, composta por associações, federações, coordenações e comissões que têm como característica comum o pleito pela efetivação dos direitos referentes às comunidades remanescentes de quilombo.

(ADI) contra o Decreto Presidencial 4.887/03, que regulamenta os procedimentos administrativos no cumprimento dos direitos garantidos no Art. 68.

Enquanto documento político, a CONAQ explicita os diversos processos identitários que vivem as comunidades remanescentes de quilombo. A Coordenação não abriu mão da identidade étnica, mas, igualmente, destacou a importância da terra para esse grupo social, ou seja, demarcou a “identidade de lavrador, de beradeiro” e outras definições êmicas para o conceito de camponês⁹⁶. Tal postura demonstra, dentre outros fatores, que a própria CONAQ, enquanto coordenação representante dos movimentos quilombolas, vem constituindo uma identidade própria que dialoga e encontra suporte no MN, nas comissões pastorais católicas (tanto na CPT, quanto na Comissão Pastoral da Pesca - CPP), dentre outros mediadores, mas que tem seus próprios posicionamentos acerca de si, enquanto um grupo social provido de uma identidade étnica-política de quilombola.

[...] Nas várias regiões escravistas, os negros escravizados, a partir de suas roças e economias próprias, e os quilombolas, que estruturaram a partir da terra seus usos e costumes, **formaram um campesinato negro ainda durante a escravidão**. Essas organizações e comunidades negras foram diretamente atingidas pela Lei das Terras, especialmente porque o acesso à terra se deu por diversas vias, tais como a doação, ocupação e também a compra. (CONAQ, 2008, p. 5, sem grifo no original).

Esta citação do “Manifesto Pelos Direitos Quilombolas” articula a situação fundiária dos quilombos contemporâneos com a história social do país (escravista e agrária). A Lei das Terras (Lei Imperial nº. 611, de 18 de setembro de 1850) legitimou o domínio da terra ante as posses da mesma pelos camponeses. Trata-se, em verdade, da apropriação da terra sob a forma capitalista de mercadoria.

[...] a *Lei das Terras* põe fim ao regime das posses livres e estipula que as terras só seriam apropriadas por meio da compra. [...] pode-se afirmar que, a partir da Lei das Terras, o governo continua possuindo o direito público sobre as terras devolutas e, por conseguinte, cabe-lhe o monopólio sobre elas, alienando-as por meio da venda, como e quando lhe aprouver. Isto significa que a propriedade da terra, que antes atrelada às relações dos favorecidos com a coroa, agora vai depender do poder de *compra* dos futuros proprietários. (SILVA, Maria, 1999, p. 30, grifos no original).

Merecem destaque na conjuntura histórica do Brasil, em 1850, a proibição do tráfico de negros escravizados, possível abolição da escravidão⁹⁷ e a vinda de estrangeiros para

⁹⁶ O conceito ético de campesinato foi utilizado no corpo do documento redigido pela CONAQ.

⁹⁷ Antes da Lei Áurea, de 13 de maio de 1888, a legislação sobre a escravidão sofrera alterações, visando tanto inibir a utilização de negros como mão-de-obra escrava quanto a própria abolição. Em 1831, a lei de 30 de setembro declarou livres os escravos desembarcados no Brasil. Em 1850, ocorreu a proibição do tráfico no oceano Atlântico. Em 1871 – Lei do Ventre Livre –, libertou os filhos de escravos que até 28 de setembro deste

trabalho nas monoculturas de exportação. Frente a essas eminentes mudanças nas relações de trabalho, que passaria progressivamente a ser realizado por homens livres, eram necessárias medidas que controlassem o acesso a terra.

Segundo José de Souza Martins (2004), o negro escravo era a renda capitalizada do fazendeiro e seu principal capital, pois na aquisição dessa força de trabalho, imobilizava capital pago antecipado ao traficante de escravos, ao passo que o negro escravizado lhe geraria renda com seu trabalho, além de se constituir em penhor no pagamento de empréstimos. “Mais valiosos que a terra eram os escravos” (Idem, p. 25).

Nesse sentido, com o negro liberto da condição de escravo e a vinda dos imigrantes para trabalharem na terra, era vital para o controle desses trabalhadores livres que a terra se tornasse cativa. Assim, a terra tornou-se propriedade privada e se configurou em uma mercadoria valiosa e cobiçada. Como tal, nem sempre foi adquirida de forma lícita, quer fossem terras devolutas do Estado ou as que eram posse de camponeses.

Após a abolição, nada foi realizado para incorporar os negros ex-escravos e seus descendentes à sociedade brasileira. Manuel Andrade (1987) problematiza as tensões e intenções que giravam em torno da abolição e de uma reforma agrária que disponibilizasse terra aos negros libertos.

Alguns setores pensaram em medidas progressistas, para a época, como o desmembramento de grandes propriedades para a implantação de propriedades familiares; Joaquim Nabuco chegou até a falar em reforma agrária, em discurso na Câmara dos Deputados, em 1885, e André Rebouças defendeu o que chamava de “democracia rural”. Os fazendeiros que, em geral, não tinham facilidade de acesso ao capital de giro, devido a pequena importância da rede bancária, defendiam a instalação de trabalhadores em suas terras como parceiros ou moradores. Esses fazendeiros consagravam, assim, formas já existentes – em proporções pouco expressivas –, desde o período colonial, que criavam um verdadeiro campesinato. (Idem, p. 27, grifo no original).

Entretanto, só após a formulação da Constituição de 1988, as comunidades negras rurais emergiram como um grupo identitário e, sobretudo, como uma questão agrária pendente e de crescente agravo. Tal fato é revelador de quão se faz necessária a reestruturação da estrutura fundiária do Brasil, uma vez que as comunidades negras rurais, ao serem “descobertas” pelo Estado, revelaram processos centenários de sujeição econômica e simbólica aos latifundiários. Além disso, evidenciaram condições de vida e de trabalho precárias (em alguns casos, análogas ao do período da escravidão), assim como conflitos

ano se encontrassem no ventre materno. Em seguida veio uma nova lei, a dos Sexagenários (1886), que concedia a liberdade aos escravos que atingissem 65 anos de idade. Tais alterações tinham um caráter mais formal do que prático e efetivo, além de que em muito pouco alteraram a realidade das crianças, dos idosos nem a vinda da África de negros na condição de escravos.

fundiários que, às vezes, têm por protagonista o próprio Estado, com os seus projetos desenvolvimentistas⁹⁸.

Assim, de acordo com o manifesto da CONAQ, os quilombos contemporâneos entendem que o nó da questão quilombola está na titulação de seus territórios, ao passo que a positivação do direito consuetudinário a terra é o pleito central dos quilombos contemporâneos.

O elemento que causa maior impacto para as comunidades é a titulação dos seus territórios. É a principal reivindicação do movimento quilombola e é a partir do território que a comunidade constrói e concebe seus mais importantes aspectos educacionais, de saúde, de sustentabilidade, enfim, seus aspectos sociais, culturais, econômicos e históricos. (CONAQ, 2008, p. 13).

Segundo a CONAQ, conflitos fundiários afetam indistintamente as comunidades remanescentes de quilombo em todas as regiões do Brasil. Eles ocorrem devido à sobreposição de interesses territoriais das comunidades com os do agronegócio (que comumente conta com o apoio das autoridades municipais e da bancada ruralista), dos latifundiários e do próprio Estado Brasileiro (a exemplo do conflito vivido pelo quilombo remanescente de Alcântara, no Maranhão)⁹⁹.

Os quilombos contemporâneos, enquanto camponeses que emergem no cenário sócio-político brasileiro como grupo étnico, trazem a baila não só a questão identitária e o racismo “à brasileira”, mas também a questão agrária. Esta é comumente coalhada por conflitos fundiários, quer com os proprietários particulares, quer com o Estado, vivenciados por todo o campesinato brasileiro, independente de sua assunção étnico-racial.

⁹⁸ Cf. Lídia Cardel (2009) para informações detalhadas, acerca de conflitos fundiários em três diferentes localidades do sertão baiano. Esses têm ocorrido entre indivíduos de uma mesma parentela ou entre camponeses e grileiros e, ainda, entre camponeses e instituições estatais (INCRA, INTERBA, CAR, CODEVASF).

⁹⁹ Sobre os quilombos remanescentes de Alcântara, conferir o livro “Fome de Farinha” que foi organizado pela Prof^a. Maristela de Paula Andrade e pelo Prof^o. Benedito Souza Filho (2006).

3.1 A legislação da questão quilombola e atuação do Estado Nacional

Tendo em vista o acúmulo das lutas sociais, que foi constituído ao longo do processo de redemocratização da sociedade brasileira, a Constituição Federal de 1988 passa a expressar o caráter pluriétnico da sociedade nacional e a legitimar relações territoriais que os grupos étnicos têm com suas terras.

Na referida Constituição, a categoria *quilombo*, ainda que em alusão simbólica ao mocambo, é utilizada no sentido diametralmente oposto ao da legislação colonial, uma vez que esta categoria legal que classificava os quilombos como crime foi positivada na Constituição Federal de 1988. Nesta, quilombo passou a ser considerada como uma categoria de autodefinição identitária positiva. Assim, do ponto de vista jurídico, os direitos garantidos aos quilombos remanescentes visam reparar danos do passado escravista.

Entretanto, apesar do Artigo 68 garantir direitos às comunidades negras remanescentes de quilombos, nenhuma ação foi tomada até o acirramento dos conflitos fundiários de Frexal, no Maranhão, e Rio das Rãs, na Bahia¹⁰⁰. Em 1992, ambas as comunidades acionaram o cumprimento do Art. 68 no Ministério Público. Tais solicitações iniciaram uma série de debates acadêmicos e estatais acerca de qual grupo social poderia ser definido como quilombo remanescente e quais caminhos burocráticos deveriam ser seguidos para o cumprimento da lei.

Até 1995, havia pouco consenso e nenhuma aplicação efetiva da lei¹⁰¹. Como resposta à crescente pressão pela aplicação do referido artigo, o INCRA iniciou a regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombos. No entanto, o trabalho deteve-se, principalmente, em áreas de terras devolutas da união, do estado ou do município. Referente ao período de 1995-1999, a CONAQ (2008) considera que a atuação do INCRA foi pouco expressiva. A partir de 1999, a Fundação Cultural Palmares (FCP) também começa a atuar na regularização fundiária dos quilombos remanescentes¹⁰².

Contudo, o instrumento legal que marcou o período foi o Decreto 3.912/01, em 10 de setembro de 2001, do então Presidente da República Fernando Henrique Cardoso. Este

¹⁰⁰ Cf. Alfredo W. B. Almeida (1996) sobre o caso da comunidade de Frexal e José Jorge Carvalho, Siglia Zambrotti Doria, Adolfo Neves de Oliveira Júnior (1996) sobre a comunidade de Rio das Rãs.

¹⁰¹ O ano de 1995 é marcado por homenagens a Zumbi pelo seu tricentenário de morte, o que proporcionou um cenário de maior pujança à questão dos quilombos remanescentes.

¹⁰² Houve uma disputa política entre a FCP e o INCRA acerca de qual instituição teria competência e qual deveria atuar na questão quilombola. Para mais detalhes conferir Arruti (2006).

delegou exclusiva competência da questão quilombola a FCP¹⁰³. Além disto, o decreto tomava como critério nevrálgico para as comunidades acessarem os direitos territoriais, aspectos históricos de um passado atávico. Aquele exigia a ocupação pacífica da terra há pelo menos um século, além de delimitar precisamente a data de 5 de outubro de 1888 como marco temporal de início da territorialidade. Porém não foram explicitados os motivos pelos quais foi delimitada esta data nem a finalidade prática da mesma.

Segundo José Maurício Arruti (2006), entre 2001 e novembro de 2003 não houve qualquer avanço no cumprimento do Art. 68. Tal cenário apresentou perspectiva de mudança a partir de 20 de novembro de 2003¹⁰⁴, quando o Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva promulgou o Decreto 4.887/03. Este não só invalida o anterior (Decreto 3.912/01), quanto modifica os princípios norteadores dos procedimentos administrativos para a autoatribuição e para a organização social das comunidades negras no presente.

O Decreto 4.887/03 é fruto de um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) sob a condução da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). O GTI foi composto por diversos ministérios, além da Advocacia Geral da União (AGU), o Gabinete de Segurança Institucional (GSI), representantes do movimento quilombola (em destaque a CONAQ) e especialistas no tema no campo da antropologia e do direito. O GTI elaborou a seguinte definição acerca dos quilombos remanescentes:

“Consideram-se *remanescentes das comunidades dos quilombos* os **grupos étnico-raciais**, segundo **critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria**, dotados de **relações territoriais específicas**, com **presunção de ancestralidade negra** relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.” (Decreto 4.887/03, sem grifo no original).

Trata-se de uma definição de estreito diálogo com a teoria antropológica dos grupos étnicos e com o que preconiza a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Tais orientações são confluentes em dois sentidos: a autoatribuição da identidade étnica e a territorialidade. Além disso, a supracitada definição distancia-se da busca de provas materiais sobre o que as comunidades remanescentes de quilombo teriam sido no passado atávico. Logo, o critério temporal situa-se no presente etnográfico, na capacidade dos grupos

¹⁰³ O Governo de Fernando Henrique Cardoso demonstrou o seu parco comprometimento e interesse na questão quilombola ao instituir a FCP como a exclusiva responsável pela questão, uma vez que tal fundação não tinha *know how* acerca da problemática agrária e contava com um corpo técnico incipiente.

¹⁰⁴ O Dia 20 de Novembro foi instituído pelo MN como o Dia da Consciência Negra, em oposição a data de 13 de maio de 1888 (abolição oficial da escravidão) e em homenagem a Zumbi, pois o herói negro faleceu em 20 de novembro de 1695.

reformularem o estigma imputado pelo *outro* a sua identidade étnica em capital simbólico de uma identidade étnica-política que reivindica o direito à plena cidadania.

O Decreto 4.887/03 institui como órgãos competentes pelo cumprimento do Art. 68 a FCP e o INCRA. O primeiro ficou responsável pela certificação da autoatribuição como quilombo remanescente, através de registro e emissão de certidão legitimadora da identidade étnica quilombola¹⁰⁵. Sob a responsabilidade do segundo ficou a identificação, delimitação e titulação do território dos quilombos remanescentes¹⁰⁶. Nesse sentido, à FCP compete a política de *reconhecimento* e ao INCRA a política de *redistribuição*, objetivando contemplar as solicitações ambivalentes pautadas na identidade étnica quilombola.

Ainda que o referido decreto represente um avanço na garantia dos direitos dos quilombos remanescentes, a política *redistributiva* tem sido pouco efetiva e enfrenta ostensiva oposição. (A seguir veremos que existe uma defasagem quantitativa entre as políticas de *reconhecimento* e de *redistribuição*).

Desde o Decreto 4.887/03, o INCRA já expediu três instruções normativas que têm progressivamente complexificado o trabalho dos pesquisadores na elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Além disso, a última instrução IN/49/2008/INCRA, em si mesma, consubstancia a contestação do território, uma vez que nela este conceito foi trocado por “terra ocupada”¹⁰⁷. Esta categoria dá margem a uma interpretação, por parte de confinantes e confrontantes que tenham terras sobrepostas ao território quilombola, de que a área a ser regularizada é a ocupada pelas casas, quiçá por roças. (Perceptiva que não corresponde às territorialidades mantidas pelos grupos com as suas terras).

Como citado alhures, o Decreto 4.887/03 enfrenta uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) impetrada pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), no Supremo Tribunal Federal (STF). O questionamento central da ADI é a inconstitucionalidade do decreto, sob a alegação de que a Constituição não deve ser regulamentada por meio de decreto, e sim por lei. A ADI não só questiona a legitimidade constitucional do decreto, como também os critérios e definições do mesmo. Desta

¹⁰⁵ A comunidade solicita a certidão de sua autodefinição como remanescente de quilombo por meio de um documento que declara a identidade quilombola e que deve contar com a anuência da maioria do grupo. *A priori*, cabe a FCP emitir a certidão sem qualquer tipo de questionamento acerca dessa identidade.

¹⁰⁶ A comunidade que queira a regularização fundiária de seu território deverá solicitar ao INCRA tal procedimento e, após a abertura do processo administrativo, aguardar a primeira etapa do trabalho da referida autarquia: realização do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território.

¹⁰⁷ Na consulta pública prévia às comunidades quilombolas sobre a IN 49/2008/INCRA, a principal oposição desse grupo social foi a mudança do conceito de território, utilizado na instrução normativa anterior (IN 20/2005/INCRA) para a categoria de “terra ocupada”. Apesar disso, a alteração se efetivou independente da anuência das comunidades quilombolas.

argumentação três elementos são centrais: a) a aplicação do procedimento de desapropriação referente a terras pertencentes a particulares reivindicadas por comunidades quilombolas; b) o critério de autodefinição da comunidade como quilombo remanescente; c) a definição dos territórios com base em informações fornecidas pelas próprias comunidades interessadas.

De acordo com a CONAQ (2008), tanto a Procuradoria Geral da República (PGR)¹⁰⁸ quanto o Presidente da República, através da Advocacia Geral da União (AGU), refutaram os questionamentos da ADI. Tais instituições contra argumentaram que o Art. 68 do ADCT é norma constitucional de eficácia jurídica plena e, por isso, não depende de edição de lei para ter aplicabilidade imediata. Nesse sentido, o Decreto 4.887/03 apenas estabelece procedimentos administrativos para a titulação dos territórios quilombolas. No que se refere a autoatribuição, as instituições alegam que ela é legítima, quer pelo diálogo entre o Direito e a Antropologia, quer pela Convenção 169 da OIT¹⁰⁹.

O fato é que os quilombos remanescentes fazem parte da história contemporânea do Brasil. Até dezembro de 2008, a FCP tinha emitido certidão de reconhecimento para 1.075 comunidades negras, embora os movimentos sociais indiquem uma demanda muito maior¹¹⁰.

Apesar da legislação não restringir o reconhecimento nem a titulação às comunidades negras rurais, é em tal localização que se encontram 97,2% das comunidades certificadas pela FCP, frente a apenas 30 localizadas nas capitais dos estados da federação.

¹⁰⁸ A PGR emitiu o Parecer 3.333, em 17 de setembro de 2004, que pode ser acessada pelo endereço eletrônico http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/atuacao-do-mpf/acao-civil-publiva/docs_classificacao_tematica/Parecer_PGR_ADIN_3239-9_Quilombo_10.pdf.

¹⁰⁹ No início de 2009, houve uma forte pressão da sociedade civil organizada (CONAQ, ABA, MN, CPT, etc.) para que a votação da ADI fosse adiada, uma vez que existiam rumores de que a mesma seria deferida.

¹¹⁰ Opto por trabalhar com dados oficiais por duas razões. A primeira delas é que tal fonte de dados também revela a própria atuação estatal. A segunda é porque a emissão da certidão de quilombo remanescente é pautada na autodefinição como tal. Assim, é lícito supor que as comunidades certificadas tenham uma consciência étnica mínima, a qual Weber assevera ser um dos elementos que definem o grupo como étnico, pressuposto que não pode ser assegurado nos levantamentos realizados por outras instituições (Universidades, ONG) e movimentos sociais (MN, CONAQ).

Tabela 02. Os Quilombos Urbanos certificados pela FCP entre 2004 e 2008.

<i>Capital/Região</i>	Quilombo Urbano Certificados pela FCP (2004-2008)	
	Nº	(%)
Norte (9)		
Macapá	9	30,0
Nordeste (5)		
Aracaju	1	3,3
João Pessoa	1	3,3
Salvador	3	10,0
Centro Oeste (7)		
Cuiabá	4	13,3
Campo Grande	3	10,0
Sudeste (5)		
Belo Horizonte	3	10,0
Rio de Janeiro	2	6,8
Sul (4)		
Porto Alegre	4	13,3
TOTAL	30	100,0

Fonte: Levantamento realizado no site da FCP (Apêndice A), jan./2009.

Os quilombos remanescentes localizados no perímetro urbano estão mais concentrados na região Norte, precisamente no Amapá, com nove comunidades (30%). Por sua vez, no caso daqueles situados no interior dos estados, a maior concentração está no Nordeste. Até dezembro de 2008, esta região tinha 611 quilombos remanescentes o que equivale a mais da metade das comunidades certificadas (56,9%). As demais regiões apresentam uma variação entre 7,5% e 17,7% do total de comunidades certificadas pela FCP. Dos vinte e oito estados da federação, apenas três não têm comunidades negras certificadas como quilombos remanescentes: Acre, Roraima e Distrito Federal.

Tabela 03. Comunidades negras certificadas como quilombos remanescentes pela FCP (2004-2008).

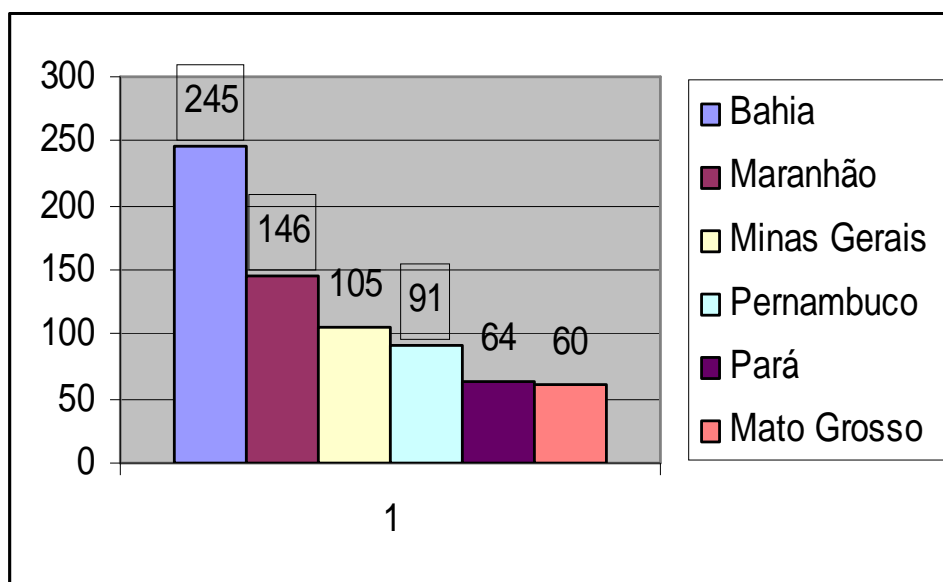
<i>Estado/Região</i>	Comunidades Negras Certificadas como Quilombos Remanescentes pela FCP (2004-2008)	
	Nº	(%)
NORTE (98)		
Acre	0	0,0
Amapá	11	1,0
Pará	64	6,0
Rondônia	7	0,6
Roraima	0	0,0
Tocantins	16	1,5
NORDESTE (611)		
Alagoas	22	2,0
Bahia	245	22,8
Ceará	16	1,5
Maranhão	146	13,6
Paraíba	28	2,6
Pernambuco	91	8,5
Piauí	33	3,1
Rio Grande do Norte	15	1,4
Sergipe	15	1,4
CENTRO-OESTE (95)		
Distrito Federal	0	0,0
Goiás	19	1,8
Mato Grosso	60	5,6
Mato Grosso do Sul	16	1,5
SUDESTE (190)		
Espírito Santo	25	2,3
Minas Gerais	105	9,8
Rio de Janeiro	17	1,6
São Paulo	43	4,0
SUL (81)		
Paraná	34	3,2
Rio Grande do Sul	41	3,8
Santa Catarina	6	0,5
TOTAL	1075	100,0

Fonte: Levantamento realizado no site da FCP (Apêndice A), jan./2009.

Os estados que têm quilombos contemporâneos registram uma variação de 6 a 245 comunidades. Destes, seis apresentam um número igual ou superior a 60 comunidades, enquanto os demais têm um montante igual ou inferior a 43 comunidades. Os estados que congregam a maior concentração possuem uma variação de 60 a 245, perfazendo o total de 711, que é o equivalente a 66,1% do total de quilombos remanescentes. O primeiro, o

segundo e o quarto estados em concentração estão situados no Nordeste, ao passo que os outros são das regiões Norte, Centro Oeste e Sudeste.

Gráfico 1. Os estados brasileiros com maior concentração de comunidades certificadas pela FCP, entre 2004-2008.



Fonte: Dados coletados no site da FCP, jan./2009.

A Bahia é o estado com maior concentração de quilombos remanescentes. As suas 245 comunidades reconhecidas equivalem a 34,4% do total dos seis estados com maior concentração, 40,1% de todo o Nordeste e próximo a um quarto (22,8%) dos quilombos contemporâneos do território nacional. Se compararmos o número das comunidades negras baianas certificadas com o total de cada região, com exceção do Nordeste, verificaremos que ele é superior¹¹¹ aos valores individuais das outras quatro regiões brasileiras.

A Constituição Estadual Baiana¹¹² assegura no Art. 51 ADCT que “O Estado executará, **no prazo de um ano após** a promulgação desta Constituição [promulgada em 1989], a identificação, discriminação e titulação **das suas terras ocupadas** pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.” (CONSTITUIÇÃO ESTADUAL DA BAHIA, 1989, sem grifo no original). Entretanto, apesar deste artigo e do prazo que nele é estabelecido, a atuação do Estado baiano tem sido incipiente. As ações deste só se efetivaram

¹¹¹ As comunidades certificadas no Norte equivalem a 40% das baianas. As certificadas no Centro-Oeste são equivalentes a 38,9% das mesmas. As da região Sudeste correspondem a 77,8% das certificadas na Bahia. E por fim, o Sul apresenta 33,2% das comunidades baianas certificadas como quilombos remanescentes.

¹¹² Além da legislação federal, existem estados que têm legislação específica (seja ela constitucional estadual ou não) acerca das comunidades remanescentes de quilombo. Estes estados são: Maranhão, Bahia, Goiás, Pará, Mato Grosso, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo.

em função de solicitações de parcerias das instituições federais e em casos em que o território incidu em terras devolutas estaduais ou municipais. Ou seja, o Estado baiano vem atuando como auxiliar na questão fundiária dos quilombos remanescentes e apenas quando é solicitado por órgãos federais, apesar do expressivo número de comunidades certificadas como quilombos remanescentes na Bahia¹¹³.

Entre o reconhecimento pela FCP e a titulação do território pelo INCRA, existe um lento processo administrativo com pesada carga burocrática e, na maioria vezes, com agentes e agências contrários à regularização/positivação jurídica do território. Destaco do rito processual quatro etapas macro, que são: a) a abertura do processo administrativo propriamente dito numa Superintendência Regional (SR); b) a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território; c) a emissão da portaria de reconhecimento do território; d) a emissão do título. Cada etapa desta é composta por uma série de procedimentos que precisam ser efetivados a fim de garantir a titulação do território, bem como os direitos e interesses de todos os envolvidos no processo (os confrontantes, os confinantes, o Estado brasileiro e as próprias comunidades quilombolas) devem ser respeitados.

Apesar de não se tratar de um dos objetivos dessa pesquisa detalhar as etapas do processo de regularização fundiária¹¹⁴, o conhecimento mínimo do rito processual torna os dados oficiais referentes às etapas intermediárias, entre o reconhecimento da autodefinição como quilombo remanescente e a titulação do território, imprescindíveis para a compreensão do afunilamento que há entre a política de *reconhecimento* e a política de *redistribuição*.

No início deste ano, a Coordenação Geral dos Quilombos do INCRA (DFQ/INCRA) tornou público um levantamento nacional acerca da regularização fundiária dos territórios dos quilombos remanescentes¹¹⁵. Os dados são referentes aos períodos de: a) 1995 a 2003, no qual a referida autarquia não tinha exclusiva competência na questão fundiária e b) 2004 a abril de

¹¹³ Em 27 de março de 2009, a Coordenação de Desenvolvimento Agrário (CDA) da Bahia criou o Núcleo de Apoio Quilombola (NAQ), que em consonância com a Constituição Estadual atua apenas em quilombos remanescentes situados em terras devolutas estaduais. Além deste núcleo, mais duas instituições estaduais da Bahia trabalham com a questão quilombola, a saber, a Superintendência de Promoção da Igualdade Racial, vinculada a Secretaria de Promoção da Igualdade (SEPRMI), e a Coordenação de Povos e Comunidades Tradicionais, vinculada à Secretaria de Desenvolvimento Social e Combate a Pobreza (SEDES). Entretanto, as políticas públicas baianas voltadas para os quilombos remanescentes têm ficado no limite dum reconhecimento conservador, quer da identidade quilombola quer de políticas de assistência social, mas não têm mudado o aspecto definido pela CONAQ como central para os quilombos remanescentes – a regularização fundiária dos territórios.

¹¹⁴ Todas as etapas da regularização do território podem ser encontradas na IN 49/2008/INCRA ou, ainda, numa linguagem didática no *site* da Comissão Pró-Índio de São Paulo <http://www.cpis.org.br/>.

¹¹⁵ O levantamento pode ser obtido no site do INCRA, no seguinte link: http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=252&Itemid=274.

2009, no qual o Decreto 4.8887/03 lhe outorgou pleno dever na regularização fundiária dos quilombos contemporâneos. Todavia, visando estabelecer comparações entre os dados da política de reconhecimento da FCP e os da política de redistribuição do INCRA, as tabelas que seguem apresentam informações de 2004 - 2008 e algumas referentes ao período de 1995-2003¹¹⁶.

Os processos administrativos abertos para a regularização territorial de quilombos remanescentes abrangem 27 das 30 Superintendências Regionais (SR) do INCRA e equivalem a 75,5% (812) das comunidades reconhecidas pela FCP (1.075). Apenas os estados de Roraima e do Acre não têm tais processos, uma vez que os mesmos não possuem quilombos remanescentes reconhecidos. Além das SR desses dois estados, a SR 27 – Marabá também não tem processo aberto, mas a mesma está situada no estado do Pará, que tem na SR 01 (capital) 29 processos de regularização fundiária abertos. O Distrito Federal, apesar de não registrar comunidades reconhecidas como remanescentes de quilombos em Brasília, têm cinco processos referentes a municípios de Goiás.

Tabela 04. Superintendências Regionais (SR) do INCRA com processo administrativo aberto para regularização dos territórios das comunidades remanescentes de quilombo 2004-2008.

<i>Estado/ Região</i>	Superintendências Regionais do INCRA com Processos Administrativos Abertos (2004-2008)	
	Nº	(%)
NORTE (86)		
SR 21 – Amapá	12	1,5
SR 15 – Amazônia	2	0,2
SR 01 – Pará	29	3,6
SR 17 – Rondônia	6	0,7
SR 30 – Santarém - Pará	17	2,1
SR 26 – Tocantins	20	2,5
NORDESTE (373)		
SR 22 – Alagoas	3	0,4
SR 05 – Bahia	60	7,4
SR 02 – Ceará	19	2,3
SR 12 – Maranhão	170	20,9
SR 29 – Médio São Francisco - Pernambuco	21	2,6
SR 18 – Paraíba	19	2,3
SR 03 – Pernambuco	13	1,6
SR 24 – Piauí	46	5,7
SR 19 – Rio Grande do Norte	7	0,9
SR 23 – Sergipe	15	1,8

¹¹⁶ Foram excluídos 19 processos abertos entre janeiro e abril de 2009, referentes às seguintes Superintendências Regionais: Bahia (03), Ceará (01), Minas Gerais (14) e Rio Grande do Sul (01).

CENTRO OESTE (106)

SR 28 – Distrito Federal e Entorno	5	0,6
SR 04 – Goiás	22	2,7
SR 13 – Mato Grosso	67	8,2
SR 16 – Mato Grosso do Sul	12	1,5

SUDESTE (179)

SR 20 – Espírito Santo	8	1,0
SR 06 – Minas Gerais	98	12,1
SR 07 – Rio de Janeiro	26	3,2
SR 08 – São Paulo	47	5,8

SUL (68)

SR 09 – Paraná	16	2,0
SR 11 – Rio Grande do Sul	39	4,8
SR 10 – Santa Catarina	13	1,6

TOTAL	812	100,0
--------------	------------	--------------

Fonte: Coordenação Geral dos Quilombos do Distrito Federal do INCRA (DFQ/INCRA).

As 27 Superintendências Regionais do INCRA com pedidos de regularização territorial têm uma variação de 2 a 170 processos abertos. A Região Nordeste tem a maior concentração de SR e de processos, respectivamente, 10 e 377, sendo que esses apresentam uma variação de 3 a 170 processos administrativos. O número destes no Nordeste equivale a quase a metade do total nacional (45,9%). A Região Sul tem a menor concentração de SR e de processos, respectivamente, 3 e 68, sendo que as SR dessa região apresentam uma variação de 13 a 39 processos administrativos.

Entretanto, o Nordeste é a região com menor correspondência entre o número de comunidades reconhecidas pela FCP (611) e de processos abertos no INCRA, ou seja, apenas 61,0% das comunidades certificadas solicitam a regularização fundiária. É de conhecimento público que as comunidades negras podem requerer apenas o reconhecimento, embora isto não explique totalmente tal discrepância¹¹⁷. Por sua vez, as regiões Sul e Norte que têm baixo número de comunidades certificadas, apresentam uma correspondência superior a 80% entre esta fase e a abertura de processo no INCRA (respectivamente: 83,9% e 87,7%).

Todavia, as regiões Sudeste e Centro-Oeste registram um número de processo superior ao de comunidades reconhecidas (respectivamente: 190 para 193 e 95 para 106), o que pode ser explicado pelo fato da instrução normativa anterior do INCRA (IN 20/2005/INCRA) não solicitar como pré-requisito para a abertura do processo a certidão do reconhecimento da

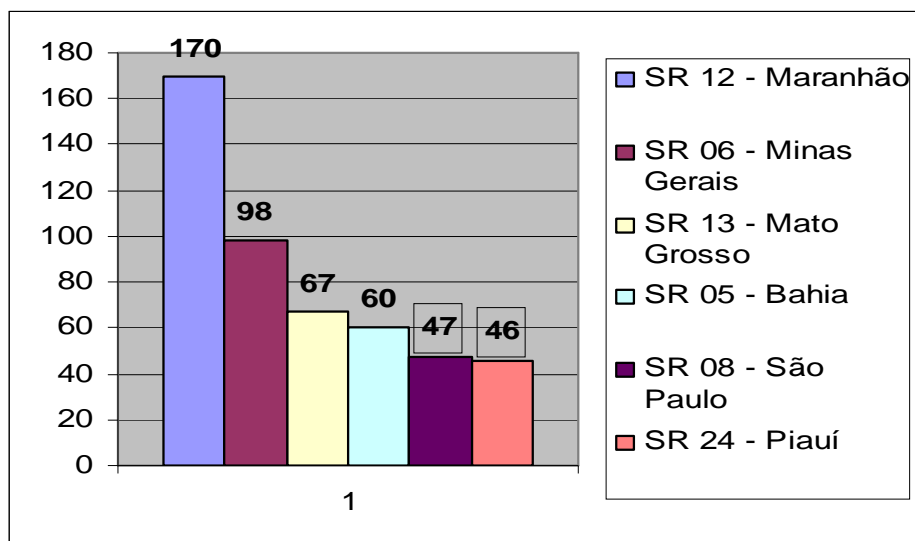
¹¹⁷ Caberia uma investigação aprofundada sobre a discrepância entre o número de comunidades certificadas como quilombos remanescentes no Nordeste e as que solicitaram a regularização fundiária junto ao INCRA.

autodefinição expedida pela FCP. Tal documento poderia ser incorporado ao processo ao longo do rito processual¹¹⁸.

Das 27 Superintendências Regionais do INCRA com processos administrativos de regularização fundiária de territórios quilombolas, seis têm maior concentração de processos. Estas apresentam uma variação de 46 a 170 processos administrativos. Com exceção do segundo e quarto estados (Minas Gerais e Bahia), os demais apresentam um número de processos superior ao de comunidades certificadas pela FCP¹¹⁹.

O Maranhão é o estado com maior número de processos abertos (170), quantidade que é 14,1% superior ao número de comunidades certificadas (146). A Bahia, que é o primeiro estado em concentração de comunidades certificadas (245), mas passa ao quarto lugar no que se refere ao número de processos abertos no INCRA (60) e apresenta uma correspondência, entre essas duas fases, inferior a um quarto (24,5%). Os estados de São Paulo e Piauí, apesar de terem um pequeno número de comunidades certificadas com remanescentes de quilombo, apresentam um número de processos significativo, passam a figurar entre os seis estados com maior concentração. Entretanto, apesar dos estados de Pernambuco e do Pará terem uma expressiva quantidade de comunidades certificadas (figuram entre os seis estados com maior concentração), têm um baixo número de processos abertos (respectivamente: 13 e 29).

Gráfico 02. As seis SR do INCRA com maior concentração de processos.



Fonte: Coordenação Geral dos Quilombos do Distrito Federal do INCRA (DFQ/INCRA).

¹¹⁸ Na instrução normativa atual do INCRA (IN 49/2008/INCRA) a certidão de reconhecimento da autodefinição emitida pela FCP passou a ser um pré-requisito para a abertura do processo de solicitação da regularização fundiária.

¹¹⁹ O primeiro estado tem 146 comunidades certificadas para 170 processos. O segundo estado tem 105 comunidades certificadas para 98 processos. O terceiro estado tem 60 comunidades certificadas para 67 processos. O quarto estado tem 245 comunidades certificadas para 60 processos. O quinto estado tem 43 comunidades certificadas para 47 processos. O sexto estado tem 33 comunidades certificadas para 46 processos.

No período 2004-2008, o número de editais dos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID)¹²⁰ do território e de Portarias de Reconhecimento de Territórios¹²¹ publicados é pouco expressivo se comparado ao montante de processos abertos no INCRA, respectivamente, 83 e 42. Ou seja, apenas cerca de 10,2% dos processos tiveram os RTIDs concluídos e publicados e destes apenas 5,2% chegaram a ter a portaria de reconhecimento do território publicada.

No mesmo período, o número de títulos territoriais emitidos foi irrisório, uma vez que atendeu apenas a 5,9% da demanda de regularização fundiária, que é de 812 processos. Contudo, esse valor adquire uma proporção de menos de 1% se extraímos exclusivamente os títulos emitidos pelo INCRA (dois títulos, que correspondem 0,2% dos processos abertos)¹²². Em 26 dos 42 títulos emitidos pelos institutos de terras estaduais, a referida autarquia federal colaborou técnica e/ou financeiramente, mas as titulações foram realizadas sob a responsabilidade dos institutos de terras dos estados.

Nesse sentido, cabe destacar a atuação das seguintes unidades federativas: Pará, Maranhão e São Paulo. No período de 1995 a 2008, o primeiro estado titulou 38 quilombos remanescentes, o segundo 23 e o terceiro seis. Esses estados e os demais que emitiram título no referido período (Cf. a tabela 05) têm legislação específica sobre os quilombos remanescentes.

Entretanto, na Bahia, apesar do dispositivo legal (Constituição Estadual, Art. 51), a regularização fundiária tem sido inexpressiva frente à demanda, pois das 245 comunidades remanescentes, apenas 60 tiveram processos abertos no INCRA, e só as comunidades remanescentes de quilombo que são campo de investigação deste estudo de caso têm o título de todo o território expedido pelo antigo Instituto de Terras da Bahia (INTERBA).

¹²⁰ Este relatório é produzido por uma equipe multidisciplinar composta por um antropólogo, um agrônomo, um agrimensor e um analista de processo administrativo. Nesse sentido são levantadas e analisadas informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, sócioeconômicas, históricas e antropológicas.

¹²¹ A Portaria de Reconhecimento do Território é o resultado final da terceira macro fase do processo. Nesta fase, o Comitê de Decisão Regional (CDR) se posiciona sobre o RTID. Caso seja deferido, o mesmo é repassado para apreciação do presidente do INCRA e, quando aprovado por esta instância, é publicado no Diário Oficial da União e do Estado correspondente ao relatório. Entretanto, a CDR só avalia o RTID após o período de contestação do mesmo. Caso o RTID seja contestado, cabe a CDR analisar e julgar o recurso. Para tanto, o referido Comitê busca ouvir o setor técnico responsável pelo relatório e a procuradoria regional do INCRA.

¹²² Os dois títulos foram emitidos para os quilombos de Conceição do Macacoari (2006) e Mel da Pedreira (2007), ambos situados no Amapá.

Tabela 05. Títulos de territórios quilombolas emitidos entre 1995-2008.

<i>Período/Instituição</i>	Títulos territoriais quilombolas emitidos entre 1995-2008	
	Nº	(%)
Sem o Decreto 4.887/03 (1995-2004) – 54		
INCRA ¹²³	8	15,2
FCP	16	14,3
ITERPA – Pará ¹²⁴	20	19,0
ITESP – São Paulo	5	4,8
ITERMA – Maranhão	4	3,8
SEHAFRJ – Rio de Janeiro	1	0,9
Com o Decreto 4.887/03 (2005-2008) - 48		
INCRA	2	2,0
SPU	2	2,0
IDATERRA – Mato Grosso do Sul	1	0,9
ITERMA – Maranhão	19	18,6
ITERPA – Pará	18	17,6
ITERPI – Piauí	5	5,0
ITESP – São Paulo	1	0,9
TOTAL	102	100,0

Fonte: Coordenação Geral dos Quilombos do Distrito Federal do INCRA (DFQ/INCRA).

O marco legal que divide o processo de regularização fundiária é o Decreto 4.887/03, expedido no final de novembro de 2003, porém as duas titulações que ocorreram no ano seguinte (2004), ambas pelo INCRA, tinham sido iniciadas com base na legislação anterior. Assim, a Coordenação dos Quilombos do INCRA (DFQ/INCRA) contabiliza as suas ações com base no referido decreto a partir de 2005.

¹²³ Trata-se de territórios regularizados nos estados do Pará por meio da criação de Projeto Especial Quilombola (PEQ). Estes, do ponto de vista jurídico, são iguais a quaisquer outros Projetos de Assentamento (PA) e deverão ter sua situação jurídica adequada a território quilombola. Situação que não é restrita a esse estado, a exemplo dos quilombos remanescentes baianos de Rio das Rãs e Mangal/Barro Vermelho, que são PEQs (Cf. nota 4, p. 20).

¹²⁴ Os significados das siglas que aparecem nessa tabela estão disponíveis na lista de siglas (p. 17).

Portanto, se compararmos os 54 títulos emitidos durante os dez anos sem a vigência do Decreto 4.887/03 (1995 a 2004), com 48 emitidos durante os quatro anos de validade do mesmo (2005 a 2008), houve um expressivo avanço na regularização fundiária. Entretanto, se compararmos os 102 títulos emitidos entre 1995-2008 e as 1.075 comunidades certificadas pela FCP entre 2004-2008¹²⁵, constata-se que a política de *redistribuição* foi inexpressiva, pois atendeu a apenas 9,5% da demanda.

Além disso, 9¹²⁶ dos 16 títulos emitidos pela FCP não foram registrados nos cartórios, pois as terras já eram registradas em nome de terceiro. Tal Fundação titulou o território, mas não realizou o processo de desintrusão dos ocupantes não quilombolas (proprietários e/ou posseiros) que tinham terras no território, ou seja, a situação fundiária ainda não foi resolvida.

Cabe registrar que os títulos emitidos são coletivos, pró-indivisos e em nome da associação de moradores, que legalmente representa a comunidade. Além destes fatores, a comunidade remanescente de quilombo apresenta o usufruto da terra, porém, em última instância, a mesma é propriedade da União. Em contrapartida, não há ônus financeiro para as comunidades, que passam a se comprometer com as cláusulas de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade do território. Pode se presumir que as comunidades de quilombos remanescentes passam por um choque sociocultural entre as suas concepções de direito consuetudinário sob as suas terras e os pressupostos do direito positivo que lhe são imputados pela identidade étnica quilombola.

Nesse sentido, se o Estado Brasileiro, ao reconhecer no título coletivo, formas de uso da terra diferentes da lógica capitalista que a trata como mercadoria, o mesmo não leva em consideração a complexa apropriação interna do território. A organização do campesinato é pautada em espaço de uso comum a todos os membros do grupo (caminhos, rios, cemitérios etc.) e outros específicos aos grupos domésticos, que são transmitidos como herança dentro da parentela ampliada. Portanto, as áreas dos grupos domésticos estão situadas no território, mas não são de uso comum¹²⁷.

¹²⁵ Como citado alhures, só a partir do Decreto 4.887/03 que a FCP passou a emitir uma certidão do auto-reconhecimento da comunidade enquanto quilombo remanescente. Assim, após o referido decreto a FCP procedeu a emissão da certidão dos quilombos remanescentes identificados anteriormente a novembro de 2003. Ou seja, o dado de certificação de 2004-2008 incorpora os quilombos remanescentes reconhecidos entre 1995-2008.

¹²⁶ No levantamento do DFQ/INCRA consta que 10 quilombos remanescentes titulados pela FCP não tinham passado pelo processo de desintrusão, mas devido ao relatório antropológico que realizei para o RTID da comunidade quilombola de Mangal/Barro Vermelho, Sítio do Mato – Ba, averigüei que esta não tem ocupantes não quilombolas em seu território. Logo, atualizei o dado para nove quilombos remanescentes que ainda passarão pelo processo de desintrusão.

¹²⁷ Sobre herança e territorialidade no campesinato conferir Cardel (1992).

Pode-se contra argumentar que o Estado visa garantir os direitos territoriais das comunidades, das gerações atuais e das que virão. Portanto, é lícita a submissão da autonomia do grupo doméstico ao preceito legal do título coletivo. Tal pressuposto legitima a ação estatal, pois objetiva assegurar a sobrevivência do grupo social, quiçá de sua cosmologia. Apesar de compreender a finalidade desse paradigma do direito positivo, enquanto cientista social devo justamente problematizar as ações dos agentes, agências e sujeitos sociais que foram pesquisados, além de tornar éticas as interpretações e representações êmicas da realidade do grupo social investigado.

Por diversas vezes, os informantes de Barra e Bananal relataram que o título coletivo é uma violência simbólica, uma vez que o mesmo diminui a autonomia do grupo doméstico e o inferioriza frente a outras comunidades camponesas que não têm título coletivo do território como um quilombo remanescente.

Pesquisadora: - [a informante disse em fala anterior que:] O DNOCS foi quem roubou a liberdade de vocês. Mas na época que veio para reconhecer como quilombo, houve uma certa tensão? Do pessoal não aceitar?

I. P. S. S.: - Não aceitar, não entendia o que era, não entendia direito, e a parte que entendia da terra, do título coletivo, não gostavam.

Pesquisadora: - Mas teve alguém, D. B. [apelido da informante], que chegou a se opor? A dizer assim: – Não.

I. P. S. S.: - Não. Não. Infelizmente, a maioria... A gente aceita, mas não que é um aceite de coração.

Pesquisadora: - Eu entendo!

I. P. S. S.: - A única coisa da comunidade que já tem mudado que a gente lembra assim, que a gente se acha menos. Eu também me incluo, eu acho assim que a gente parece ser inferior aos outros.

Pesquisadora: - A senhora acha?

I. P. S. S.: - Acho.

Pesquisadora: - Em que circunstância?

Pesquisadora: - Do cole... do desse documento coletivo. Eu gosto muito da coisa coletiva, menos esse título, porque eu não tou falano errado.

Pesquisadora: - Eu estou entendendo o ponto de vista da senhora.

I. P. S. S.: - Do meu pensamento assim. Ele é bom por a gente não perde mais a terra, mas isso não culpo de G. [L. - Mediador] de ninguém de C. [J. S. - Liderança].

Pesquisadora: - É a lei!?

I. P. S. S.: - É a lei, mas eu culpo disso essa liberdade que foi tirada, nossa, essa liberdade. O nosso direito quem tirou foi o DNOCS.

Pesquisadora: - E a senhora se sente assim... por conta do título coletivo, a senhora se sente inferior em relação a quem, D. B.?

I. P. S. S.: - Inferior a outras comunidades, que cada um tem seu título.

Assim, o caráter coletivo do documento da terra é um elemento ainda dotado de tensão. Apesar dos quase dez anos da conquista do título da terra, os informantes têm resistência a ele. O mesmo desperta variadas reflexões e interpretações. Por um lado, o título coletivo ceifou a liberdade. Por outro, foi este que a garantiu. Além destas perspectivas, o mesmo, também, é interpretado como uma condição que as pessoas das comunidades tiveram que aceitar na relação com o direito positivo, apesar delas, ao menos algumas, não compreenderem nem em certa medida concordarem com a cláusula da coletividade. Aconteceu e, pelo relato transcrito acima, ainda ocorre um choque do imaginário camponês com os direitos e, sobretudo, com os deveres da identidade étnica quilombola.

Pelo exposto, percebe-se que o Art. 68 ADCT da CF/88 surgiu enquanto política voltada para *redistribuição*, por meio da positivação dos direitos consuetudinários das comunidades negras sob o seu território. Porém os dados supracitados explicitam que, ao longo dos vinte anos de existência do referido artigo, a política pública centrou-se no *reconhecimento* de tipo conservador.

Neste sentido, não me refiro apenas à desproporcionalidade exponencial entre as certificações como remanescentes e às titulações de território, e sim à inserção da questão quilombola no bojo mais amplo de “política afirmativa”. Além da inclusão dos quilombos remanescentes como caso especial em programas assistenciais federais (como exemplos o Programa Bolsa Família; o Centro de Referência de Assistência Social – CRAS; o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar – PRONAF¹²⁸). Ou seja, o Estado brasileiro vem tratando os quilombos remanescentes, como minorias, em vez de lhes garantir o direito à plena cidadania .

3.2 A construção da Barragem Luís Vieira e elaboração da identidade étnica-política de quilombola em Barra e Bananal

A construção da Barragem Luís Vieira é um *evento*, quiçá o mais significativo, para a história das comunidades de Barra, Bananal e Riacho das Pedras. Em 2005, quando tive o primeiro contato com essas comunidades, e pouco conhecia de sua história e de Rio de

¹²⁸ O Governo Federal institui no PRONAF e no CRAS, respectivamente, uma linha de crédito e assistência social específica aos moradores de comunidades remanescentes de quilombo.

Contas, parecia que a barragem tinha acabado de ser construída. Esta conclusão era alicerçada pelo fato de várias pessoas das comunidades falarem da inundação das terras e dos prejuízos causado pela obra, como se tais acontecimentos tivessem ocorrido **ontem**. Os sofrimentos, as dores e as mágoas por terem perdido suas terras e pela transferência e desagregação de Riacho das Pedras, estavam e ainda estão presentes, apesar de já terem transcorrido mais de vinte anos da finalização da obra (1984).

Assim, mesmo não sendo o objeto da pesquisa, o período e a própria construção da barragem passaram a fazer parte do roteiro de entrevistas, uma vez que havia indícios de que tal *evento* foi o desencadeador da organização política e da mobilização para a conquista de um outro *evento*, a saber, o reconhecimento como quilombo remanescente e a titulação do território. Esta hipótese, constituída ao longo do trabalho de campo, foi confirmada em diversas entrevistas.

Pesquisadora: - Então, o que a Sr^a. lembra dessa época [refiro-me à construção da barragem]?

M.L.N.: - Desse movimentos? Que esse movimento foi assim muito... longo, muitas pessoas viajando, assim C.[J.S.] viajava muito com um grupo pra Salvador. Padre Carlos juntos nessa época fazia um movimento pra ver se recebe as indenizações dessas terras, do DNOCS, que não foi recebido até hoje.

Pesquisadora: - Não recebeu?

M.L.N.: - Não. Alguns recebeu trinta reais, alguns não receberam nada. Foi muito sofrimento! Minha cunhada mesmo, ela ficou debaixo de pé de pequi nove dias de Riacho das Pedras, sem puder sair, porque a casa tomou conta, a água veio chegado e ela e nove filhos! Nove filhos aí nessa casa, uma pobreza pra puder mudar, não tinha um carro. Carro da onde? Riacho das Pedras ficou todo ilhado, eles ficaram ali ilhados, sem a estrada pra ir embora. Quem conseguiu sair mais cedo, conseguiu e ela pra ir pra onde? Foi lá pro Barro Branco, depois fez um rancho de capim no Barro Branco. Ficou lá no Barro Branco um tempo bom, o marido dela faleceu lá, depois conseguiu fazer uma casinha lá, casa de farinha, as coisas dele que ele tinha aí pra levar tudo pra lá. Foi os engenheiros chegavam e falavam assim: “- Hei, Dona, se você ficar aí, o peixe vai lhe comer.” Ainda ia zombar da cara: “- O peixe vai lhe comer.” E sair como? Né? Eu acho assim, a Barragem, pra época, os pessoal não tinha conhecimento. Eles pegaram as pessoas que não tinha esclarecimento, ele chegavam com umas boas palavras e o pessoal não agia de mau fé. O pessoal aqui não agia de má fé, de jeito nenhum. Chegue-se era bem vindo, Sr. Doutor praqui, Sr. Doutor pracadá. Doutor tava aprontando pra cima deles.

Pesquisadora: - E eles sem nem...?

M.L.N.: - Eles sem perceberem. Precisando do documento de terra, como foi contado na época, deram os documentos de terras, dos terrenos tudo pra eles, não tinha um prefeito que tivesse esclarecimento também. Porque se tivesse um prefeito que tivesse esclarecimento das coisa, não tinha chegado a esse ponto.

Pesquisadora: - Por que a Barragem acabou não beneficiando em nada Rio de Contas?

M.L.N.: - Não. Rio de Contas não. É benefício pra Livramento.

Pesquisadora: - Para Livramento?

M.L.N.: - Pra Livramento.

Pesquisadora: - Foi pra essa plantação de manga?

M.L.N.: - De manga. E quando o pessoal daqui foi até Livramento, um engenheiro ainda disse (quando estava loteando lá): “- É (meu marido também foi lá, ele com um sobrinho). Ah, se vocês acabassem o que vocês têm lá pra vir pra cá e aqui não dê certo, vocês vão ficar pior do que vocês estão”. Aí, isso aí qualquer pessoa desanima.

Pesquisadora: - Claro!

M.L.N.: - Ser pior..., mas não era isso aí, é porque os grandes já tava; hoje que é os grandes fazendeiros de Livramento já estava tudo de olho. Então não ia querer um pequeno lá. Então, o que aconteceu? Voltaram, eles voltaram [o marido e o sobrinho dele]. Aí ele [o marido] chegou e falou assim: “- Ou L. [apelido da informante], eu não vou não, eu fui lá, o menino de F. [cunhada da informante], ver, e o engenheiro desanimou a gente. Eu não posso vender as coisas que eu tenho aqui pra ir pra lá e ficar pior do que eu tou aqui.” Então eu falei: “- Então ficamos como estamos.” Né?

Pesquisadora: - Claro!

M.L.N.: - E foi o que aconteceu: ficamos. E aí, o que aconteceu? Os lotes de Livramento pertencem aos grandes de Livramento.

O projeto inicial da Barragem inundaria as três comunidades: Barra, Bananal e Riacho das Pedras. Os documentos dos moradores dessas comunidades foram solicitados pelo DNOCS e, segundo todos os informantes, os mesmos nunca foram devolvidos. A empresa Geotécnica, contratada pelo DNOCS, para realizar um estudo do impacto da construção da barragem, corrobora em seu relatório a informação de que os moradores tinham documentos que compravam a posse de suas terras (1984, apud, MESSEDER; MARTINS, 1991)¹²⁹. Porém os relatos indicam que se tratava de documentos de compra e venda não registrados em cartório e comprovantes de pagamento do imposto pelo uso da terra ao INCRA. Nenhum dos dois documentos garantia o domínio sobre as terras das três comunidades, além de que foram subtraídos de seus donos, impossibilitando-os sequer de comprovarem a posse, que poderia ser legalizada pelo usucapião.

Nas narrativas dos informantes, são recorrentes casos de adoecimento (depressão e derrame cerebral) dos idosos que tiveram suas terras inundadas. Diferente do que se pode imaginar no primeiro momento, não só os moradores de Riacho das Pedras perderam suas terras. Devido às imbricadas relações de parentesco, muitos moradores de Barra e Bananal tinham terras de herança em Riacho das Pedras. Segundo os informantes, esta comunidade era o local preferencial para a criação de animais de grande porte, uma vez que o terreno era o mais plano das três comunidades e tinha um bom pastor para alimentar o gado. Parte da área

¹²⁹ “A situação fundiária, principalmente nos locais mais povoados (Barra, Bananal e Riacho das Pedras), é das mais conturbadas. Para ali existem escrituras seculares comprovando o domínio do imóvel, apesar de em muitos não constarem área ou confrontantes [...] criou-se um quadro de difícil reconhecimento [...] agravado com a morte ou migração dos herdeiros” (RELATÓRIO GEOTÉCNICA, 1984, p. 31, apud, MESSEDER; MARTINS, 1991, p. 45).

de Bananal, a qual abrigava a “terra de rego”, foi inundada, e o que restou vem sofrendo assoreamento com as enchentes da barragem.

Ilustração 29. Parte da área de Bananal afetada pelo assoreamento das terras provocado pela Barragem Luís Vieira.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Entretanto, apesar da transferência de Riacho das Pedras, os moradores de Barra e de Bananal continuaram mantendo estreita relação de afinidade e de parentesco com as pessoas daquela comunidade. O sentimento de comunhão comunitária persistiu apesar do deslocamento de Riacho das Pedras e dos conflitos internos existentes. A comunhão das três comunidades é alicerçada nas relações de parentesco, nos vínculos territoriais e na organização das mesmas em uma comunidade política. Sendo que esta organização política foi inflada pelo *evento* da inundação de suas terras pela Barragem Luís Vieira.

Assim, contando com o suporte do Pe. Carlos, o grupo social tentou deter a finalização da construção da barragem. Dessa forma, contratou serviços de advocacia, buscou visibilizar sua causa fora do âmbito local, na capital da Bahia, em reuniões com a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado da Bahia (FETAG) e com o DNOCS.

Pesquisadora: - Como foi [refiro-me ao período da Barragem]?

Informante: - Não tinha nenhum órgão que orientasse. Porque parece que até o sindicato não existia. Não existia sindicato. O sindicato aqui foi criado em 71, de todos os trabalhadores. Mas também, mesmo se

tivesse, não teria orientado, porque a própria prefeitura não tomou uma posição. O município não tomou uma posição. A própria igreja também não tomou uma posição ao nosso favor também. Para falar a verdade, Livramento teve uma grande resistência do bispo. O bispo era novo, nesse tempo ainda. Do bispo, do padre da catedral, mas o bispo não olhou para a diocese.

Pesquisadora: - Resistindo para não querer a barragem [refiro-me a Livramento]?

Informante: - Não. Para lá também. Porque lá, todo o Livramento ia ser invadido, [...] ia tomar. Na hora que ia acabar com os bairros: rua do Arreão, bairro da rua do Arreão, bairro da rua do Fogo, do Recreio. O DNOCS ia tomar tudo. Aí, o bispo entrou na denúncia, que foi na praça pública. Subiu no palanque. Mas o secretário não ajudou a gente nessa... nessa..., agora padre ajudou. O padre Carlos brigou com o DNOCS, o tempo todo. Só que... [palavra inaudível] fosse maior. A gente não tinha... quando nós conseguimos um advogado... conseguimos um advogado... Maria Amélia da FETAG. Conseguimos um advogado, na FETAG. Daqui a pouco essa advogada tava do lado da DNOCS. Já não vinha mais de ônibus. Já vinha no avião do DNOCS. Aí, acabou. E a gente de todas pagou algumas benfeitorias. Não pagou todas. E até terra até hoje não pagou um palmo de terra, das terra ocupadas. Tinha muita gente com documento. Com escritura, com INCRA todo atualizado. Eles chegavam pedia... porque a promessa era essa de fazer daqui uma vila. Fazer daqui uma vila. Fazer daqui uma vila, uma vila com ginásio, primeiro grau, oitava série, médico duas vezes por semana e um mini-hospital com enfermeira, a semana toda morando na comunidade. Fazendo tudo pra enganar. Aqui não tinha energia; botaria energia no povoado. Então o povo ficou tudo contente e foi entregando¹³⁰. Chegaram, pedia, antes de... [palavra inaudível] lavrava documento pequeno. A pessoa pegava o pacote de documento ou o saco; entregava a eles. Eles escolhiam o que eles queriam. Escolhiam o que eles queriam. Pegava a escritura e o INCRA, para dar baixa no INCRA. Chegava no ministério, no INCRA, dava baixa no INCRA.

Pesquisadora: - Aqui em Rio de Contas, teve outra comunidade atingida, além de Riacho das Pedras?

Informante: - Teve dessas aí pra baixo. Não era comunidades formadas, não, era moradores. Poções, Santana, em outros lugares tinha duas ou três famílias, três ou quatro famílias; aí foi pegando... [...].

Pesquisadora: - E a barragem serviu...?

Informante: - Pra Livramento. Para irrigação ela. Ela não é para produzir energia não. É para irrigação. Pra lavoura. Ela tem um loteamento em Livramento que a barragem fornece água para lá. Para Rio de Contas não recebe nada em troca... Só com as comunidades arrasadas e as terras ocupadas. Mas também porque não houve uma cobrança pelas autoridades competentes no momento para fazer alguma coisa em troca. Também foi na época do governo militar também, né? Coronelismo. Então era diferente, a sociedade não tinha, ela nem votava nessa época.

Pesquisadora: - Tinha menos poder, né?

C.J.S.: - É, tinha menos poder. Mas mesmo assim a gente fez manifesto. Nós fomos a Salvador. Eu fui a Salvador com um grupo de nove lavrador. Fomos no ministério do DNOCS, no centro administrativo. Quando a gente sai, eles tapeavam a gente. Quando chegamos em Rio de Contas de carro, eles já vinham de avião com o diretor, que é Manoel Bonfim.

Pesquisadora: - Em Salvador? Teve o que lá em Salvador?

C.J.S.: - Em Salvador ficamos um dia reunido na FETAG, com o presidente da FETAG. E no segundo dia reunimos no DNOCS. Agora, no dia que a gente tava na FETAG, teve jornalista. Teve tudo. No dia do DNOCS, não tinha ninguém. Não tinha nada, nem os jornalistas nos acompanhou. Quem nos acompanhou durante esses dois dias foi aquele deputado Luiz Alberto. Ele era candidato a vereador.

¹³⁰ Em 1999, atendendo à solicitação de esclarecimento da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão (PRDC), do Ministério Público Federal na Bahia (MPF/BA), acerca da situação dos “Arraiais negros de Barra, Bananal e Riacho das Pedras”, o DNOCS produziu um relatório, no qual admite que a instituição não forneceu a devida assistência às comunidades (MONTEIRO, Horácio Pinheiro, 1999). Além disto, o DNOCS assume o compromisso de implementar medidas de reparação. Porém até o final de 2008, nenhum tipo de assistência havia sido realizada por esta instituição nas comunidades atingidas pela barragem.

Pesquisadora: - Ele acompanhou por conta da barragem?

C.J.S.: - Acompanhou a gente como negro. Ele era do Movimento Negro Unificado.

Algumas pessoas das comunidades foram indenizadas pelas benfeitorias na terra, como, por exemplo, as roças e as casas de moradia. Nenhum dos moradores foi indenizado pela terra inundada, uma vez que, para o DNOCS, tratava-se de terras devolutas, não cabendo ao Estado comprá-las dos posseiros. Segundo os informantes, o valor da indenização era baixo; nem todos receberam. Os critérios que definiam quem seria indenizado, ou não, eram obscuros. Além disto, as promessas não foram cumpridas. O DNOCS abriu apenas a estrada vicinal que serve as comunidades de Barra, Bananal, Giló e Mato Grosso, devido à inundação com as águas da barragem da anteriormente utilizada. Esta única reparação coletiva é celebrada pelas comunidades negras, pois facilitou deveras a locomoção até Rio de Contas.

Data desse período, a criação da associação de moradores (16 de agosto de 1987), sob a orientação de uma parceria política e do Padre Carlos. Além disto, pela narrativa supracitada, percebe-se que, com o “movimento” contra a barragem, o grupo social começou a contactar e a criar laços com outros mediadores. Estes viriam a ser fundamentais no processo de reconhecimento do grupo como um quilombo remanescente.

A partir de 1997, o grupo começou a receber o suporte da Fundação Pró-Memória (atual IPHA), que tinha um escritório em Rio de Contas, e à época era coordenado pela Prof^a Clara Alvin, que, por sua vez, estabeleceu a interlocução do grupo com o Memorial Zumbi (atual FCP), então coordenado pelo Prof. Olímpio Serra¹³¹. Representantes de ambas as instituições e o Pe. Carlos passaram a fazer reuniões semanais com o grupo. As primeiras informaram as comunidades sobre a existência e o conteúdo do Art. 68 ADCT da CF/88.

Pesquisadora: - O senhor tava me contando como foi que vocês começaram a pensar... a se descobrir como quilombo, devido à possibilidade do DNOCS tomar mais terras aqui...? [a entrevista tinha sido interrompida]

C.J.S.: - Foi. Eu tava dizendo que nós tinha um projeto, já tinha um projeto tudo escrito de... [palavra inaudível] essa área que nós tamo ocupando, né? Que essa área não era nossa e tá expulso da terra e aí, a gente, com a criação da fundação, com o Artigo 168 da Constituição, deu direito aos remanescentes de quilombos ter suas terras; ocupar suas terras. Não ser remanejado de suas terras. Entramos num processo ali na... [palavra inaudível] fez algumas visitas; fez uma dinâmica de... [palavra inaudível] muito rápida. ... [trecho inaudível] com um mapa. Aí que vieram o INTERBA. Eles chegaram de tarde e voltaram no dia de madrugada. Aí veio o INTERBA e nós fizemos um trabalho de cinco dias. Andando pelos marco, deixando piquete em todas as extremas e fechamos botando do primeiro ao vinte e dois. Aí, o processo rolou o resto do ano, nos nove meses do ano, aí, no final do ano, fomos titulado pela Fundação Palmares e o Governo do Estado. A titulação foi no governo de César Borges.

Pesquisadora: - Como assim, seu C.?

¹³¹ Cabe registrar, que o Prof. Olímpio Serra nasceu em Brumado, município vizinho a Rio de Contas, e que sua mãe era riocontense.

C.J.S.: - Ele já tinha um projeto. Sabia até o que ia ser prantado nessa terra aqui. Essa terra não era nossa. Era deles. Nós estávamos aqui porque nós tínhamos água aqui. Daqui não saía... não saímos. Só sai se água nos tocar.

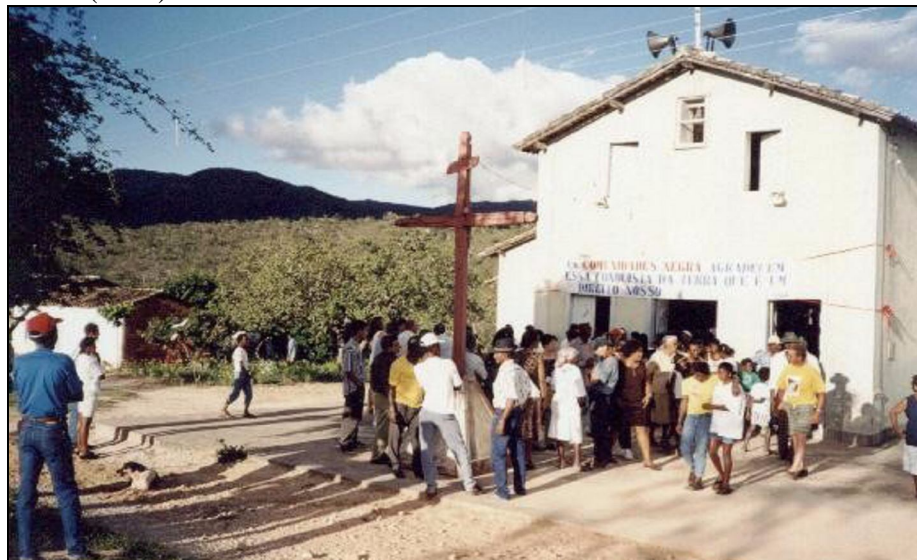
Pesquisadora: - No começo, o projeto da barragem era para pegar isso aqui tudo? Pelo menos eles achavam que iria pegar tudo?

C.J.S.: - Era. E esse projeto foi cercar tudo isso aqui, ó. [...] Nós entramos na justiça. Fomos para a justiça. Aí fomos titulados. Recebemos a terra de volta.

Pesquisadora: - E o DNOCS não fez resistência nessa época, não?

C.J.S.: - Não. É... Doutora Dulce veio trazer o título. Era a presidente da Fundação Palmares. Era a presidente. Veio secretário da agricultura, do governo do Estado, e o CDA. Foi o CDA que fez. Começou com o INTERBA. Terminou, já era CDA.

Ilustração 30. Mobilização para a recepção do título de território, Barra (1999).



Fonte: Rômulo Rocha (2002)¹³².

¹³² A utilização das fotografias da entrega do título foi gentilmente autorizada pelo seu autor, o Prof. Rômulo Almeida.

Ilustrações 31 e 32. Solenidade da entrega do título da terra, Barra (1999).



Fonte: Rômulo Rocha (2002).

Assim, em 22 de dezembro de 1999, as comunidades remanescentes de quilombo de Barra e Bananal conquistaram o título definitivo de suas terras. Este é de caráter coletivo, como preconiza a lei e, portanto, foi expedido em nome da “Associação de Desenvolvimento Comunitário Rural de Barra do Brumado”. O mesmo compreende uma área de 1.339 hectares

e tem por limites os seguintes confrontantes: a comunidade de Mato Grosso, Serra do Molhado, Fazenda Sítio Pantanal e Fazenda Campos Gerais (Cf. Mapas 04 e 05)¹³³.

Pesquisadora: - E do território, da terra de vocês aqui, você me explica quais são os marcos/as divisas, que você me falou uma vez?

Informante: - Riacho das Pedra divisano com um lugar que chama Gambo. Gambo, depois vem subino assim Florindo lá de cima. Aqui, lá em cima já divisa com a Capoeira que é Mato Grosso, mas tem um nomezinho é divisano com Mato Grosso, mas o lugar chama Capoeira. E depois travessa assim, vai no Fazendola, voltano por cá pega a região de Giló, vai divisar com o Rio do Junco lá em baixo no Bananal.

Pesquisadora: - Essa parte aqui então, da Ponte do Coronel, seria território de vocês?

Informante: - Até lá em cima onde tem aquela casa que cerca aquele arame, não tem o pra cima que sobe a subida uma casa com aquele cercado de estaca de cimento?

[...]

Pesquisadora: - E lá na Ponte do Coronel, todos esses bares que têm aí são de vocês [pessoas do grupo]?

Informante: - É, são tudo pra cá. É a divisa passa na Ponte do Coronel na Serra por lado de lá assim. Tudo pra cá desse baixam é tudo de cá.

Pesquisadora: - E os bares, todos os donos são daqui da comunidade?

Informante: - São tudo daqui. Um de Gerson, que tem a casa ali pro outro lado que você disse que num avistou com ele. O outro é de Antônio Aprijo (Antônio Aprijo tá no... mora em Rio de Conta), mas eres são daqui, mora aí, os avô deres tudo morava aí, o pai dere.

Pesquisadora: - Você me relatou um caso de invasão do território. Tem mais algum caso de pessoas de fora que não são da comunidade de entrarem [de ocuparem o território]? Ou só tem esse aqui que comprou o terreno e aquele outro lá de baixo? Que é de uma... Fazendola [comunidade de Rio e Contas]. Qual foi a comunidade?

Informante: - Não, ere é de Rio de Conta, mas ere é de Tamanduá, mas ele mora em Rio de Conta.

Pesquisadora: - Ele vem e solta os gados?

Informante: - Não, ele cercou. Cercou mesmo.

Pesquisadora: - Ele tem uma manga?

Informante: - Tem. [...] Ele cercou um território de uma muier que chamava Librinha. Então essa muier morreu. Os fio dela foi pra São Paulo, outros tem aí em Rio de Conta, e aí encheu a Barragem, começou aquele negócio da Barragem encher, aí todo mundo foi abandonano, né? Aí eres mudaram, só que eres mudou, mais não voltou mais pra tomar conta ali, pero meno dar uma oiada, aí eres entraram lá e tá lá até hoje.

[...]

Pesquisadora: - Na época que regularizou o território, vocês decidiram não tirar ele, não falar? Ou vocês não discutiram?

¹³³ O acesso ao Processo Administrativo do INCRA, relativo aos quilombos remanescentes de Rio de Contas (Nº 54160.003204/2007-73) foi permitido pelas comunidades. Além disto, ele foi formalmente solicitado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFBA, por meio de ofício assinado pela coordenadora do mesmo a Prof^a. Dr^a. Miriam Rabelo.

Informante: - Mas não é isso. A gente esperou pelos filho dela, pelo parentes do dono da terra pra entrá em ação. Eres entraram em ação, mas na época acho que eres não conseguiram, porque acho que eres só mexeram aí, aqui em Rio de Contas. Eu acho que eres devia ter mandado um ofício assim diretamente pra fora, né?

[...]

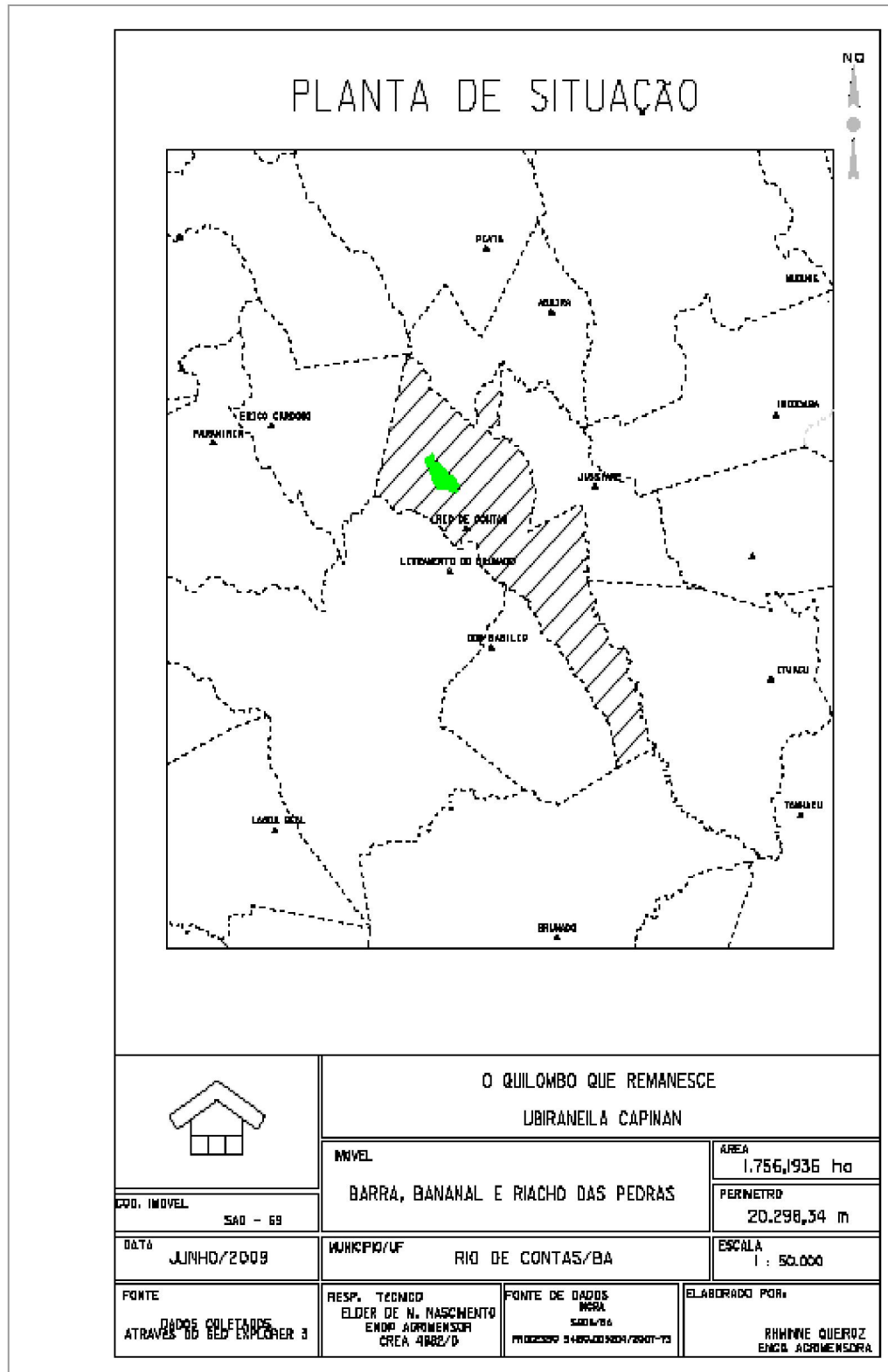
Pesquisadora: - E de território, o que o senhor entende?

Informante: - Eu memo não entendo também, não. Território pro exemplo, assim é, como assim é, pode ser como a titulação aqui, né?

A figura jurídica do território está em processo de elaboração êmica de seu significado, uma vez que se trata de uma definição exógena e com preponderância da lógica coletivista que não é o aspecto central da relação de comunidades camponesas com a terra. Em tal organização, co-existe apropriação da terra como patrimônio individual (ficando na relação do trabalho familiar numa determinada área) e coletivo (a exemplo de caminhos, rios, etc.).

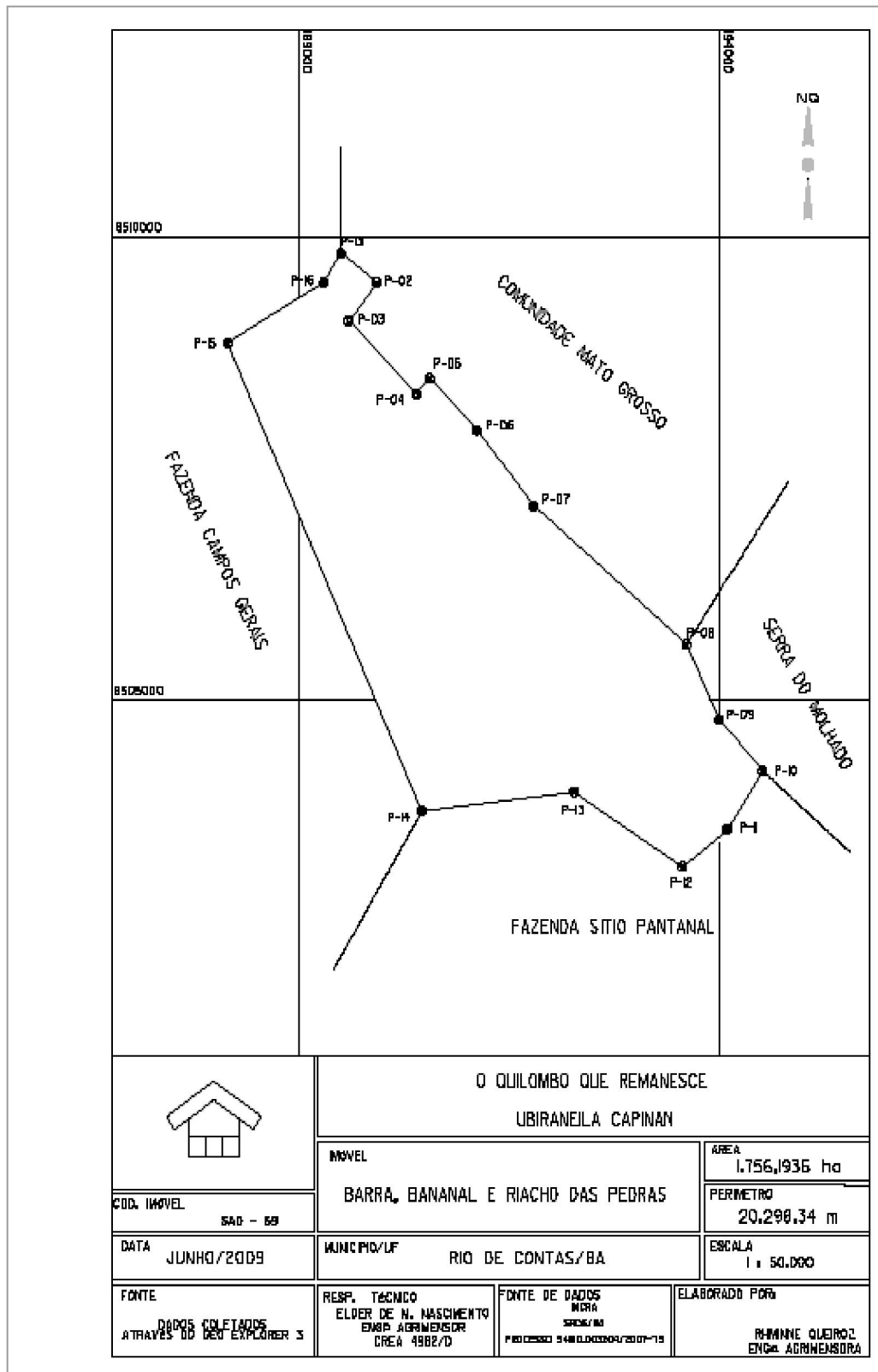
Naquele sentido, o conceito de território se assemelha ao de quilombo, uma vez que ambas as definições passaram a ser objeto de reflexão do grupo, após a descoberta do Art. 68 e, sobretudo, a partir da conquista do direito que este preconiza (a titulação das terras). A dualidade entre o direito consuetudinário, à herança da família, e o rótulo jurídico de território é expressa na fala do informante, quando o mesmo responde que a comunidade esperou que a reivindicação da área ocupada indevidamente por não quilombolas fosse feita pelos herdeiros¹³⁴.

¹³⁴ O território apresenta dois intrusos. O caso relatado acima expressa a invasão de uma área que outrora fazia parte de Riacho das Pedras e que faz parte do território. A outra situação refere-se à venda de um terreno em Brumadinho – Barra, por parte de um herdeiro que morava em Livramento, e não se identifica como quilombola, portanto não respeita as regras implícitas ao título coletivo. O comprador é o Sr. João Batista Pinto dos Santos, mais conhecido como Tista. Este senhor foi secretário de administração de Rio de Contas, no mandato do Prefeito Evilácio Miranda da Silva. A gestão deste ex-prefeito está sendo investigada pelo Ministério Público. E tanto o Sr. Evilácio Miranda quanto o Sr. João Batista são suspeitos de corrupção.

Mapa 04. Localização do território quilombola no mapa de Rio de Contas.

Fonte: Processo do INCRA N° 54160.003204/2007-73. Planta atual compõe o acervo da pesquisa.

Mapa 05. Planta do território quilombola.



Fonte: Processo do INCRA Nº 54160.003204/2007-73. Planta atual compõe o acervo da pesquisa.

Cabe ressaltar que solicitei¹³⁵ ao cartório, situado no Fórum Barão de Macaúbas, do município de Rio de Contas, a cadeia dominial do território do quilombo de Barra e Bananal. Este contato, que tinha por objetivo apenas coletar dados fundiários, foi em si mesmo um momento importante para a pesquisa, pois trouxe à tona a percepção que o *outro* tem acerca da validade do título das comunidades.

Tal solicitação foi endereçada ao funcionário responsável pelo “Setor de registro de imóveis, títulos e documentos”, Sr. Sebastião de Souza Pires, que se mostrou surpreso pelo meu interesse sobre a cadeia dominial. Para ele, o título tinha valor legal duvidoso, além de que o levantamento da cadeia dominial seria de pouco proveito, pois as terras eram devolutas, até quando o DNOCS as recebeu para construção da barragem. Frente a essa afirmação sobre a cadeia dominial, insisti no pedido. Para tanto, demonstrei ao referido senhor o meu conhecimento acerca da informação que solicitara.

Após esse diálogo, o Sr. Sebastião, ainda um tanto surpreso com a minha contra-argumentação, atendeu à solicitação. Porém não o fez sem antes advertir de que título só “servia para a aposentadoria”, uma vez que para ele o mesmo não garante o domínio sobre o território. Mediante tal comentário, procedi à explicação da legislação que garante o domínio dos territórios quilombolas às comunidades remanescentes de quilombos, bem como a validade do título coletivo emitido pelo Estado brasileiro.

Esta situação pode ser interpretada pelo menos em duas perspectivas. Por um lado, pode ser consequência da falta de conhecimento acerca da figura jurídica do quilombo remanescente e dos direitos que lhes são garantidos, tanto pela Constituição Federal de 1988 quanto pela Convenção 169 da OIT. Por outro, é lícito entendê-la como ato que visa a diminuir o *status* da conquista jurídica das comunidades negras de Barra e Barral do pleno domínio das suas terras, uma vez que o Sr. Sebastião de Souza Pires deslegitimou a veracidade dos direitos garantidos pelo título, além do que, para ele, “os moradores da comunidade receberam indenização do DNOCS”, ou seja, esses foram indenizados pela perda, não cabendo outras reparações. Todavia, o que há de verdade nessas hipóteses interpretativas e se as mesmas podem ser fundidas em uma, são questões a serem investigadas numa outra oportunidade.

No capítulo seguinte, tratarei mais detidamente dos impactos das políticas de *reconhecimento e redistribuição* sobre o processo identitário de Barra e Bananal. Assim, voltarei às relações do *nós* com o *outro*.

¹³⁵ A cadeia dominial foi formalmente solicitada por meio de ofício, tendo por mediador institucional o Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFBA.

“QUILOMBO... QUILOMBO TEM MUITO NO MUNDO!”¹³⁶

O processo identitário dos quilombos remanescentes de Barra e Bananal

Este último capítulo visa analisar os dados de campo mais diretamente relacionados aos objetivos secundários da pesquisa. Nesse sentido, o capítulo está organizado em perspectivas diacrônica e sincrônica. Por um lado, cotejei a histórica de Rio de Contas, buscando subsídio para entendimento da formação de um campesinato negro no local, principalmente por meio dos estudos acerca da escravidão no referido município. Por outro, centrei a exposição mais detidamente no presente etnográfico, sobretudo nos processos identitários do grupo. Porém visando responder o quarto objetivo secundário, que guarda estreita relação com o objetivo principal da pesquisa, comparo os dados identitários do presente etnográfico com os das pesquisas realizadas por cientistas sociais, anteriores às políticas públicas atreladas ao Art. 68 ADCT da CF/88¹³⁷.

4.1 Breve histórico sobre Rio de Contas – Alto Sertão da Bahia

As pesquisas do Prof. Erivaldo Fagundes Neves sobre o Alto Sertão da Bahia se constituíram em referências aos pesquisadores que buscam compreender a história do sertão baiano. A sua tese doutoral “Estrutura fundiária e dinâmica mercantil do Alto Sertão da Bahia, nos séculos XVIII e XIX” (2005) consubstancia o entendimento da estrutura fundiária contemporânea do Alto Sertão, bem como a sua correlação com aspectos sócio-antropológicos de grupos sociais que nele existem.

¹³⁶ Frase pronunciada por Sr. P. L. (75 anos) em uma das entrevistas, após ouvirmos uma notícia no rádio sobre os quilombos remanescentes.

¹³⁷ Cabe registrar que existe uma pesquisa, ao que tudo indica no âmbito das ciências sociais, sobre os quilombos remanescentes de Rio de Contas, que parece ter sido realizada anteriormente à conquista dos direitos do Art. 68. Tomei ciência da existência da mesma - ALMEIDA JUNIOR, M. **Terra de preto: O Quilombo de Rio de Contas** – Ba. Faculdade de Ciências e Letras - Universidade Estadual Paulista: mimeo, 1995 - a partir de uma lista de referências sobre os quilombos, gentilmente disponibilizada pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES), mas que não dispõe do material no acervo da instituição. Além desta indicação, a Prof^a Ilka Boaventura Leite (2000) cita em seu artigo uma referência, que tudo indica ser do mesmo autor - ALMEIDA JUNIOR, M. **Focos de resistência negra na Chapada Diamantina: Comunidades de Barra do Brumado e do Bananal, BA**, mimeo, 1997. Infelizmente, não obtive resposta aos e-mails e não consegui estabelecer contato por telefone com a referida autora nem com qualquer outro membro do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas (NUER). A comunidade e o mediador não recordam dessa pesquisa, fato potencializado pela não especificação do primeiro nome do pesquisador nas referências, o que dificulta quaisquer lembranças.

De acordo com Neves, os Guedes de Brito¹³⁸ arrendavam grandes faixas de terra de seus domínios para assentamento de fazendas pecuaristas, desde finais do século XVII no Alto Sertão.

Todavia, no final do século XVIII, quando os domínios dos Guedes de Brito foram transferindo para a Casa da Ponte, a decadência aurífera dispersava pelos sertões grandes contingentes de despossuídos de meios para produzir a subsistência, (que não foram absorvidos como mão-de-obra pelos fazendeiros). Assim, a enorme disponibilidade de terras desocupadas oportunizou ocupações de áreas, nas quais os despossuídos, às vezes famílias inteiras, passaram a produzir e se apropriar de pequenas posses para o seu alento.

Dessa forma, multiplicaram-se os apossamentos ilícitos, (fora das grandes fazendas) nos domínios do Conde da Ponte. Todavia, este procurou, por meio de seus agentes, firmar contratos de arrendamento dos posseiros. Tal via de administração do extenso domínio assegurou o sistema de uso da terra em pequenas glebas.

Frente aos reflexos das revoluções liberais da Europa que se irradiaram no Brasil, principalmente a proibição do tráfico de escravos no Atlântico, a Casa da Ponte buscou auferir renda dos seus domínios através da venda das terras aos seus inquilinos. “[...] os herdeiros, no temor de eventual ‘encampação dos seus domínios’, venderam, a baixos preços, aos sargentos mores e ricos, extensíssimos latifúndios extremados e transferiram as pequenas glebas para ocupantes ilícitos e arrendatários [...]” (NEVES, 2005, p. 184).

Segundo Neves, vasto loteamento que se formou nos domínios de Guedes de Brito (e posteriormente pela sucessão da Casa da Ponte), delineou a estrutura fundiária do Alto Sertão da Bahia, no século XIX, caracterizada pela presença de poucos latifúndios e de um exponencial número de minifúndios. Tal aspecto da estrutura fundiária dessa região da Bahia permanece até a atualidade¹³⁹.

No que se refere à dinâmica mercantil, Neves assevera que a grande distância entre o Alto Sertão da Bahia e o litoral forçou, tanto a lentidão do povoamento, quanto uma economia de auto-abastecimento. (Este fato era potencializado pelas longas e periódicas estiagens). Nesse sentido, na região se desenvolveu o cultivo agrícola de policultura, que atenuaria a dificuldade de transportar produções de grandes lavouras em tropas de bestas entre os caminhos do Alto Sertão ao Recôncavo baiano, embora tais circunstâncias não tenham impedido a produção de excedentes que eram comercializados nos circuito inter-regional.

¹³⁸ A família Guedes de Brito era sesmeira da coroa portuguesa de um vasto latifúndio, no qual estava incluso o Alto Sertão da Bahia.

¹³⁹ Eivaldo Neves (2005) destaca que no Alto Sertão da Bahia, apenas nos baixos do São Francisco se mantiveram as grandes fazendas, perfil regional que não se modificou nos cursos do século XIX e XX.

Um das conclusões de Neves sobre o sistema de exploração da terra (estrutura fundiária e relações mercantis) no Alto Sertão da Bahia, a partir do século XVIII, é que em tal região desenvolveu-se uma organização social definida pela sociologia como “estrutura camponesa”. Trata-se de “uma estrutura econômica [e sócio-cultural] compreendida em várias partes do Brasil” (Idem, p. 243).

De fato, como veremos a seguir, a leitura de pesquisas sobre a escravidão em Rio de Contas nos permite averiguar quão precisa é a tese de Erivaldo Fagundes Neves no que se refere ao esse município. Rio de Contas tem uma estrutura fundiária caracterizada por minifúndios, organizados em uma estrutura de campesinato, sendo esta organização pautada em uma *ética camponesa*, na qual a terra não é uma mercadoria, e sim um patrimônio da família.

A história daquele município inicia-se na última década do século XVII, quando viajantes que vinham de Goiás e Minas Gerais, em direção à cidade do Salvador (capital da província da Bahia), fundaram um pequeno povoado, denominado de **Pouso dos Creoulos**. Este lhes servia de ponto de pouso nos percursos, entre os estados supramencionados e o Alto Sertão da Bahia e deste a cidade de Salvador. Tal local situava-se em um planalto da serra das Almas, à margem esquerda do rio de Contas Pequeno (atual rio Brumado), onde então foi edificada uma pequena capela sob a invocação de Senhora Santana (VIANNA, 1893; AGUIAR, 1979; FERREIRA, 1958).

Logo após a sua fundação, foram descobertos veios e cascalhos auríferos, no leito do rio de Contas Pequeno, nos seus afluentes e nas serras circunvizinhas. Esse fato atraiu à região um grande número de garimpeiros, predominando os bandeirantes paulistas e mineiros. Dentre estes, o mais conhecido é o bandeirante Sebastião Raposo. Ele e sua comitiva subiram o curso do rio Brumado e formaram garimpo de ouro nas serranias próximas, onde fundaram a povoação a que deram o nome de Mato Grosso (atual povoado de Rio de Contas), a três léguas acima do Pouso dos Crioulos, numa altitude de 1.450 metros.

Jurandyr Ferreira (1958) registra que os jesuítas que acompanhavam os bandeirantes erigiram uma igreja no novo povoamento, sob a invocação de Santo Antônio (preservada até hoje)¹⁴⁰. Com o desenvolvimento da mineração e o aumento da população, o arraial de Mato Grosso prosperou consideravelmente e, assim, em 1718, foi criada a freguesia de Santo Antônio de Mato Grosso (a primeira freguesia do Alto Sertão).

¹⁴⁰ Ainda no começo do século XVIII, os jesuítas construíram outra igreja a 12 quilômetros abaixo do povoado de Creoulos, consagrada a Nossa Senhora do Livramento (atual município Livramento de Nossa Senhora).

Todavia, os povoados de Pouso dos Crioulos e Mato Grosso¹⁴¹ só viriam a se constituírem em vilas após a viagem de inspeção do Engenheiro Miguel Pereira da Costa, em 1821. A ele competiu averiguar as condições de segurança para oficializar a extração de ouro.

O envio de homens de confiança da Coroa para expedições seguia um modelo oficial de domínio do Brasil. Nessas viagens, o território era mapeado e descrito nos relatórios dos viajantes, ao passo que os mesmos se constituíam em provas documentais do domínio de Portugal sobre a colônia, frente à cobiça de outros países europeus. Cabe registrar que a *práxis* era que as despesas de toda comitiva durante a viagem corressem por conta do escolhido da Coroa¹⁴².

Miguel Pereira da Costa chegou a Rio de Contas, com pouco mais de seis meses da partida de Sebastião Raposo e sua comitiva. O enviado da Coroa colheu relatos dos comerciantes locais e de um ex-membro do grupo desse bandeirante acerca das minas de ouro descobertas, as quais ele visitou, e quanto ouro o grupo havia extraído. Todos relatavam que “[...] o dito Paulista levava seguramente quarenta arrobas de ouro” (COSTA, 1821, apud ACCIOLI, 1940, p. 28). Quando se refere ao objetivo central de sua viagem, Costa assume um tom militar e assevera que as jazidas de metais preciosos de Rio de Contas estavam livres de outros países europeus.

Exposta a jornada, ou viagem como lhe chamão os sertanejos, da villa da Cachoeira até as minas do Rio de Contas, dificuldades que vencem com muito trabalho os que seguem este caminho, as fomes e sedes, doenças e mortes que padecem, o incrível da chapada, em que se poderão consumir numerosos exércitos, se intentassem passar com poucos defensores que houvesse naquelles desfiladeiros e despenhadeiros, e todas as mais circunstâncias já expressadas, claramente se vê o impraticável de poder fazer esta marcha em qualquer nação da Europa.

Quanto à barra do Rio de Contas na costa do mar, não só digo que é impraticável a marcha; mas explico-me pelo termo impossível [...] A barra do Rio das Contas tem pouco fundo, e uma grande corôa de área; não é capaz nem de embarcações pequenas, e já por causa a povoação [...] não lhe parecerá absurdo o dar por impossível o projecto da marcha, correndo o mesmo paralelo para qualquer parte dos outros pontos além do Rio das contas, ou seja, para o sul, como o dos Ilhéos, ou para o norte, como o de Camamu, Morro, e Jequiriçá, e assim digo ultimamente que estas minas estão fortes por natureza, inconquistáveis, e seguras de que as possam ganhar ainda colligadas as maiores forças da Europa [...]. (Idem, p. 32-33, aspas no original).

Assim, só em 20 de outubro de 1722, o vice-rei D. Vasco Fernandes César de Menezes, Conde de Sabugosa, escreveu uma carta ao Rei D. João V, de Portugal, na qual fazia ver a necessidade de serem criadas duas vilas no interior da Bahia, tendo o Conselho

¹⁴¹ O relatório de Miguel Pereira da Costa pode ser encontrado na íntegra em Ignacio Accioli (1940) e em Erivaldo Neves (2007).

¹⁴² Os escolhidos da Coroa conquistavam elevado *status* social, quiçá títulos honoríficos. O engenheiro Miguel Pereira da Costa recebeu a insígnia de cavaleiro da ordem de Cristo (ACCIOLI, 1940, p. 26).

Ultramarino resolvido criar as vilas de Santo Antônio de Jacobina (igualmente próspera em ouro) e Nossa Senhora do Livramento das Minas do Rio de Contas.

Contando com autorização dada pela Carta régia de 27 de novembro de 1723, D. Vasco Fernandes encarregou o coronel Pedro Barbosa Leal de erigir a vila, o que foi feito pelo mesmo em 1724¹⁴³. Entretanto, o local escolhido para a sede da vila passou a ser acometido de “febres de mau caráter”. Portanto, por meio da provisão régia de 2 de outubro de 1745 foi autorizada a mudança da sede da vila para o povoado de Creoulos, situado a 12 quilômetros acima, no planalto da serra onde atualmente se encontra a cidade de Rio de Contas. Porém, a fundação da nova vila só se efetuou em data de 28 de julho de 1746, por ordem do vice-rei D. André de Melo e Castro (Conde de Galveas)¹⁴⁴, na qual também a elevava à categoria de freguesia, ao transferir para sede da vila a freguesia de Mato Grosso.

Após a transferência da sede da vila, o governo da metrópole determinou que se construíssem os edifícios da Cadeia Pública (atual fórum do município), Câmara Municipal, Casa de Fundação e que se instalasse o pelourinho.

Originalmente, o território do município era constituído de uma vasta extensão de terras, extremando com Jacobina e o Rio São Francisco. Compreendida toda a região hoje conhecida por Chapada Diamantina, todo o Alto Sertão Baiano ou Sertão de Cima (como era então conhecido), quase toda a bacia do rio de Contas Grande (atual rio de Contas) e grande parte da bacia do rio São Francisco. Dada a sua grande extensão territorial, Rio de Contas perdeu algumas áreas para a criação de novos municípios¹⁴⁵.

Ao longo do século XIX, Rio de Contas foi visitada por estudiosos e militares (como no exemplo supramencionado, Miguel Pereira da Costa) que se ocuparam em descrever a paisagem e o *ethos* riocontense. Em 1820, os naturalistas Johan Spix e Karl Martius visitaram o Alto Sertão, que para eles era marcado por contrastes. De um lado existia a pobreza e o baixo adensamento demográfico, em outro estava a sede de Rio de Contas e seu arredores, com clima agradável e no auge da descoberta das jazidas de ouro, fato que levou a uma rápida

¹⁴³ A criação da vila de Rio de Contas foi aprovada pela Provisão Real datada de nove de fevereiro de 1725.

¹⁴⁴ Com sua elevação a vila, o povoamento de Creoulos passou a denominar-se Vila Nova de Nossa Senhora do Livramento e Minas do Rio de Contas, sendo que a vila anterior passou a chamar-se Vila Velha, que é a hodierna cidade do Livramento do Brumado. Em 1840, foi simplificado o nome do município para Minas do Rio de Contas e em 1931, por força do Decreto estadual número 7.479/31, de 8 de julho, passou a denominar-se simplesmente – Rio de Contas. E em 28 de agosto de 1885, a vila de Minas do Rio de Contas foi elevada à categoria de cidade pela Resolução provincial número 2.544.

¹⁴⁵ O primeiro município desmembrado foi o de Santo Antônio do Urubu de Cima, atual Paratinga (Vale do São Francisco – Bahia); em 1810 foi desmembrado o de Vila Nova do Príncipe, atual Caetité (centro-sul baiano); em seguida vieram Mucugê (centro-sul baiano); Água Quente, atual Paramirim (centro-sul baiano); Bom Jesus do Rio de Contas, atual Piatã (centro-sul baiano); e por último, em 1921 desmembrou-se Vila Velha, hoje Livramento de Nossa Senhora (centro-sul baiano). Atualmente, o município de Rio de Contas é composto por três distritos: a sede, Marcolino Moura e Arapiranga.

concentração de pessoas, oferecimento de serviços comerciais e da educação formal na sede da vila.

Os naturalistas registraram importância da mão-de-obra do negro escravizado em diversas áreas de trabalho (agricultura, pecuária e serviços especializados). Eles descreveram que era permitido aos negros escravos trabalharem em roças próprias, nos dias consentidos pelos senhores. Tal consentimento, tanto desonerava o escravocrata no custeio de seu escravo, quanto permitia aos negros o acúmulo de capital para a compra de alforria.

O Engenheiro Teodoro Sampaio e o Capitão Durval Vieira de Aguiar conheceram Rio de Contas no período de decadência (1879), devido à diminuição de suas jazidas de ouro e à descoberta de diamante nas Lavras Diamantinas. Ambos viajantes gostaram do clima do município “O clima pareceu-me delicioso. Estávamos em janeiro, no auge de um verão escasso de chuvas, e todavia indicava o termômetro pelas cinco horas da manhã dezessete graus centígrados no interior das habitações.” (SAMPAIO, 2002, p 231).

Entretanto, Teodoro Sampaio mostrou-se pouco tolerante com a “exagerada tradição” acerca da mineração do ouro e com a maneira “atrasada” que ainda era utilizada na extração deste metal. (Esta era realizada de forma artesanal por meio de trabalhadores e bateia). Para aquele viajante dos tempos áureos do ouro, restou apenas um sólido conjunto arquitetônico.

Como quase todos os lugares que tiveram origem na mineração, a vila do *Rio de Contas* surgiu e cresceu irregularmente, desenvolveu-se e prosperou com o progresso das lavras auríferas do leito do Brumado, e por fim estacionou ou decaiu com o esgotamento das minas. Todavia, alguma coisa lhe ficou da propriedade de outrora. As suas construções de pedra e seus edifícios públicos revelam ainda que esse lugar teve um nascimento rico e promissor, que o futuro, aliás, não confirmou. (Idem, p. 230, grifo no original).

Ilustração 33. Prédios do poder público de Rio de Contas.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 34. Fragmento do conjunto arquitetônico de Rio de Contas.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Em 1882, Durval Vieira de Aguiar foi encarregado de inspecionar os destacamentos situados no centro da província da Bahia. (Incumbência que o levou a Rio de Contas). Igualmente a Teodoro Sampaio, Aguiar destaca as construções locais (sobrados, praças, igrejas etc.) e as ruas por serem “[...] planas, largas, compridas e paralelas [...]” (AGUIAR, 1979, p.149). Ele descreveu a pouca significância do comércio, o desenvolvimento da indústria artesanal de ferreiro e ourives, a existência de três escolas (com maior frequência dos meninos do que das meninas) e a agricultura de subsistência, pois “[...] sendo especialmente minerais quase a totalidade dos terrenos abrangidos pela cordilheira de serras, não pode a lavoura ter ali um grande desenvolvimento, [...] o que não quer dizer que não haja lugares de muita fertilidade, nas *grotas*, nas baixas caatingas e nas margens dos rios [...]” (Idem, p. 153, grifo no original).

Tal autor exaltou os terrenos como “[...] os mais mineralógicos da província [ao tempo em que indicou serem] os terrenos do termo, na maior parte devolutos ou de posses injustificáveis” (Idem, p. 153). Esta avaliação indica a situação frágil do posseiro, que poderia ter a legitimidade da sua posse contestada, tendo por base a Lei das Terras.

Diferentemente de Sampaio, Aguiar prefere registrar dos tempos auríferos, os relatos da população, que eram pautados nas glórias do passado, em detrimento da decadência.

[...] Rio de Contas *nadou em ouro*, de uma maneira tal que parecem exageradas as arrobas de que falam os arquivos da Câmara e os próprios *Compromissos* das Irmandades. A moeda corrente era o ouro em pó ou em barra; sendo a *oitava* quase que a unidade monetária. Todas as contas eram pagas e cobradas por *oitavas*.

Vendia-se uma peça de fazenda por *tantas oitavas*. Os *Compromissos* das Irmandades marcavam tantas *oitavas* de salário ao vigário, que também recebia em *oitavas* as espórtulas pelos atos de seu ministério. [...] contam os mais velhos que nas festas públicas, que ali se fazia pomposamente, elegiam um *Rei* e uma *Rainha*, para solenizar os atos; e nas cabeças de ambos derramavam cartuchos de ouro em pó! (Idem, p. 156, grifos no original).

Na segunda metade do século passado, Rio de Contas foi objeto de estudo do antropólogo Marvi Harris. Este descreveu o município como isolado e de difícil acesso, com a economia voltada para a agricultura de subsistência, uma indústria de manufatura e caracterizado por uma relação de dependência entre a sede (*ethos* urbano) e a zona rural (*ethos* camponês), embora os moradores citadinos se avaliassem em uma posição superior e independente dos camponeses.

Os grupos de camponeses e a elite da sede tinham como estratégia central de casamento a endogamia, o que permitia identificar, a partir de características fenotípicas, a qual grupo social uma pessoa pertencia. Tal estratégia trazia distintas consequências socioeconômicas aos grupos.

Harris (1956) observou que a composição das classes era determinada por um gradiente racial. Nesse sentido, em Rio de Contas existiam, basicamente, duas classes sociais caracterizadas pela homogeneidade étnica de seus membros. A organização das classes numa pirâmide social permitia a averiguação de que o branco ocupava o topo (a elite) e o negro a base (o pobre). Entre um e outro extremo da pirâmide existia uma classe média, composta por brancos e negros ricos, porém, por meio de uma clivagem racial, essa classe era subdividida, cabendo ao negro um *status* social inferior e próximo à base da pirâmide. Tal estrutura social era reforçada ideologicamente pelo preconceito de cor.

O preconceito com base na cor da pele é um assunto que gera polêmica até hoje em Rio de Contas. Na relação do *nós* com o *outro*, o primeiro grupo acredita que o preconceito ainda existe, apesar da recorrência do discurso “que comigo nunca aconteceu”, ao passo que, para o segundo “isto é coisa do passado”, embora as práticas discriminatórias tenham sido observadas em campo. Além disto, alguns moradores citadinos não compreendiam o porquê da presente pesquisa ser realizada nas comunidades negras. Essas pessoas advertiam que a identidade quilombola era “esperteza de povo que não gostava de trabalhar”.

Contemporaneamente, os riocontenses continuam a contar orgulhosamente o passado glorioso de riqueza e erudição. Livros são escritos (ARAKAWA, 2006; PEREIRA, 1940) para exaltar os fatos históricos locais (como a passagem da Coluna Prestes, 1926), a existência das famílias tradicionais (como a do Coronel Carlos Souto) e nomes de homens e

mulheres que se destacam por feitos históricos e artísticos (como Maestro Esaú Pinto e Abílio César Borges - Barão de Macaúbas). Todavia, no último século, o fato histórico que mais marcou a história de Rio de Contas foi a construção da Barragem Luís Vieira.

O projeto e a execução da obra da barragem foram coordenados pelo Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS). Ao longo dos mais de vinte anos de construção (1967 a 1982) da barragem, o município voltou a se destacar no cenário regional e a ter um maior adensamento econômico, devido ao elevado número de trabalhadores que para lá migraram. Em tal período, chegou-se a construir uma pista de pouso de avião para a locomoção do alto escalão do DNOCS e de autoridades políticas que visitavam Rio de Contas.

Segundo Rômulo Rocha (2002)¹⁴⁶, as autoridades municipais da época acreditavam num futuro econômico promissor, por meio da produção agrícola irrigada e voltada para o mercado externo. Todavia tal expectativa não se confirmou. Apenas o município de Livramento de Nossa Senhora foi beneficiado com o projeto de irrigação. Além disto, como mencionado alhures, a comunidade negra de Riacho das Pedras foi desalojada e desagregada, e as de Barra e Bananal igualmente perderam parte significativa de suas terras agricultáveis e passaram a conviver com a ameaça de perda de todo o território.

4.1.1 A escravidão em Rio de Contas¹⁴⁷

[...] Estudos têm revelado a complexidade da economia e da sociedade colonial e a subsequente dinâmica mercantil-escravista nacional, que não se reduzem apenas à trilogia escravidão, monocultura e latifúndio. Há que se considerar o papel dos produtores autônomos em pequenos e médios estabelecimentos agrícolas, sobretudo nos interiores distantes, onde se desenvolveram as policulturas, e a escravidão coexistiu com outras formas de trabalho na produção do abastecimento interno e de excedentes para o comércio. Nesse processo se organizaram diversas estruturas produtivas com variados volumes de recursos financeiros e predomínio de pequenos investimentos, sempre na perspectiva de mercado. (NEVES, Erivaldo, 2005, p. 54).

A assertiva de Neves tem significativa ressonância para a escravidão de Rio de Contas, através das pesquisas desenvolvidas pelas historiadoras Kátia Lorena Novais Almeida (2006) e Maria de Fátima Novaes Pires (2003, 2007) pode-se concluir que a escravidão no referido

¹⁴⁶ Cf. a dissertação de Rômulo Rocha (2002) para mais informações sobre a Barragem Luís Vieira, ao passo que registro que a mesma foi gentilmente disponibilizada pelo autor para esta pesquisa.

¹⁴⁷ Na feitura desta subseção, contei com a gentileza das historiadoras Kátia Lorena Novais Almeida e Maria de Fátima Novaes Pires que disponibilizaram, respectivamente, sua dissertação e sua tese doutoral.

município se diferencia em alguns aspectos da organização escravista das regiões de latifúndios monocultores, a exemplo do recôncavo baiano¹⁴⁸.

A organização econômica da sociedade riocontense era pautada na mão-de-obra e na posse de negros escravizados. Numa amostra de 341 inventários *post mortem*, Almeida (2006) inferiu que 88% dos inventariados eram proprietários de escravos. Tal propriedade não estava restrita aos estratos superiores nem aos grandes proprietários.

A propriedade de escravos em Rio de Contas esteve presente em diversas faixas de riqueza, não se restringindo aos senhores mais abastados, brancos e livres. **Diversos proprietários tinham no escravo seu único patrimônio, e cativos também eram donos de outros cativos, com os quais compravam suas alforrias por meio da substituição.** Este foi o caso de Matheus, angola, cativo de Maria Madalena da Conceição, que pagou a sua alforria com um escravo novo, por nome Caetano, também angola. (Idem, p. 42, sem grifo no original).

Predominava um grande número de pequenos proprietários possuidores de uma escravaria de 1 até 10 escravos (ALMEIDA, 2006). Os senhores que possuíam apenas um escravo combinavam o trabalho deste com o da família, em consonância com a organização social camponesa. Tanto Almeida quanto Pires (2003; 2007) relatam que negros escravos tinham escravos. A primeira autora identificou tal informação numa carta de alforria em que um negro escravo pagou sua liberdade com outro. Houve uma substituição do escravo, com ônus financeiro para o alforriado¹⁴⁹. A segunda relata a existência de um negro forro proprietário dum pantel de escravos. Entretanto, o número de senhores ex-escravos era subsumido frente aos proprietários sem tal origem social.

Os negros escravizados em Rio de Contas procediam de diferentes regiões da África. De acordo com Pires, os processos-crime, livros de escrituras de compra e venda e inventários indicam variadas procedências de nações africanas dos escravos: Moçambique, Benguela, Congo, Haussá, Cabinda, Angola e Costa da Mina, principalmente destas duas últimas nações.

Ao longo de todo período de 1800 a 1888, houve concentração da propriedade de escravos na sociedade riocontense, apesar dos dados indicarem um progressivo decréscimo no

¹⁴⁸ Acerca da relevância da pesquisa documental para compreensão dos quilombos remanescentes, indico Carlos Vogt e Peter Fry (1996). Os autores investigaram as relações sócio-históricas da comunidade rural negra Cafundó (atualmente reconhecida como quilombo remanescente) com o seu território. Para tanto, utilizaram estratégias metodológicas da antropologia e da história (levantamentos genealógico e documental). (Antes mesmo da constituinte, essa comunidade ganhou projeção nacional por utilizar no seu cotidiano palavras de origem banto, sobretudo, nos momentos em que seus membros visavam que suas conversas não fossem entendidas por estranhos).

¹⁴⁹ No período de 1800 a 1888, das 1.655 cartas de alforrias pagas, 33 foram conquistadas pelos forros com o pagamento de escravos. Esta modalidade de pagamento teve maior incidência (87,9%) no período de tráfico aberto no Atlântico (1800-1850), no qual a possibilidade de adquirir escravos era maior (ALMEIDA, 2006).

pantel dos senhores mais abastados, perspectiva que se acentuou a partir de 1872 (ALMEIDA, 2006).

Com a decadência das jazidas auríferas de Rio de Contas, a economia centrou-se na policultura, na pecuária e na manufatura. O primeiro setor era o que mais concentrava a mão-de-obra escrava, com maior absorção do trabalho masculino, o que não quer dizer que as mulheres não trabalhassem na lavoura. Além desta atividade, a elas competia, de forma preponderante, o trabalho de fiar, tear, costurar, e exclusivamente a lida com a casa e a cozinha. Na divisão das atividades por gênero, competia apenas aos homens escravos a função de tropeiro.

Além desses campos de trabalho, existiam outros que exigiam certa especialização dos escravos e, portanto, detinham um número menor de trabalhadores (sapateiro, alfaiate, carpinteiro, ferreiro, ourives, pedreiro, telheiro etc.). E apesar da decadência do garimpo no século XIX, em cartas de alforria constavam a atuação de escravos como garimpeiro (ALMEIDA, 2006). Segundo as referidas autoras, foram raras as indicações da atuação de feitor, e não foi encontrado registro de senzalas na vila de Rio de Contas (PIRES, 2003, 2007). Os senhores também alugavam os seus escravos a outrem.

O trabalho agrícola estava ligado ao beneficiamento de certa colheita para suprir o consumo do senhor e dos escravos, bem como a venda do excedente nas feiras da Vila de Rio de Contas. Mandioca era transformada em farinha, grão de milho em fubá e cana-de-açúcar em rapadura e cachaça. Como tais tarefas exigiam recursos materiais, como casa de farinha, de que os pequenos proprietários não dispunham, era comum o deslocamento dos escravos a outras propriedades para executarem tais atividades.

O deslocamento dos escravos desacompanhados de seus senhores foi fartamente relatado nos processos criminais. Nesse sentido, as relações cotidianas que perpassam as peças judiciais revelam que os escravos gozavam de certa “autonomia” (PIRES, 2003), compatível com os limites da posição social que ocupavam. Esses tinham produção agrícola própria que lhes garantia o sustento e certo pecúlio, que era sempre desejado com fins de adquirir a alforria. Eles também dispunham de habitação própria, uma “casinha” (PIRES, Idem). Segundo Neves (2005), a produção autônoma do escravo em dias consentidos pelo senhor era comum no Alto Sertão da Bahia.

[...] a “plantagem escravista” conteria “um setor de economia natural”, que abasteceria a própria unidade produtora. Ressalta-se que, no Alto Sertão da Bahia, o antigo costume de proprietários de terras, cederem pequenas sesmarias para meeiros e escravos produzirem microlavouras próprias, ultrapassou a transição escravista e o século XX. (Idem, p. 50).

Essa autonomia, com certeza conquistada e negociada com os senhores, pode ser percebida nas descrições da circulação dos escravos pela vila de Rio de Contas em diferentes horários e espaços. Esses mantinham estreitas relações com trabalhadores livres, com os quais compartilhavam espaço de trabalho e de lazer. Além de relações de amizade e trabalho, esses grupos sociais estabeleciam relações de parentescos (espiritual e filiação)¹⁵⁰.

Todavia, as autoridades locais buscavam disciplinar a autonomia dos negros escravos. Através das posturas municipais, esses tinham a sua conduta regida por regras que limitavam o “ir e vir”, os negócios e o lazer. O escravo estava constantemente sob suspeita e vigilância, pois qualquer tipo de ação poderia ser passível de “criminalização”. A própria condição de negro foro era alvo de suspeita e indagações quanto a sua veracidade. Além disto, tal posição não atenuava o estigma da condição anterior de escravo. Porém os negros, estando na condição de foro ou de libertos, resistiam e se opunham publicamente a sua criminalização e aos maus tratos dos senhores.

Há registros em que escravos agredidos por senhores iam diretamente à Delegacia de Polícia e prestavam suas queixas. Esse foi o caso de Rosária, escrava de Bento Ferreira Neves, que “trabalhava” como lavradora, colhia algodão numa roça de seu senhor em Canabrevinha, violentamente agredida por seu senhor ao se afastar do seu trabalho para ir “tomar água”. No seu depoimento está dito:

A água levou para beber e dirigindo para fonte para matar a sede, e chegando em ocasião que a mesma chegava, este lhe perguntou se já havia apanhado todo o algodão e sendo pela respondente dito que não, este enfurecendo-se déra-lhe com um cabresto.

Após a denúncia, foi realizado “habilmente”, quinze dias após a agressão, um exame de sanidade em Rosária, e “por não terem sido graves os ferimentos, e sim leves escoriações” intimou-se o depositário T.T. de Miranda para entregar “a escrava ao seu senhor que dará quitação nos autos”. O senhor saiu ileso, apesar do exame de corpo delito localizar, “cicatrizes sendo uma grande abaixo do pescoço, costelas e mamas do lado direito”, conseqüentes de espancamentos feitos com azorrague. (PIRES, 2003, p. 108-109, grifos no original).

Esta queixa-crime expressa um ato de resistência de Rosária, ao passo que revela que, dentro da lei e da ordem, a justiça acobertava e privilegiava os senhores. Diante das provas materiais de que ela havia sido violentamente agredida, o senhor foi inocentado. Esse trecho da peça judicial revela que um dos recursos para salvaguardar os senhores da lei era a morosidade com que os processos eram conduzidos. Alguns não eram julgados, de forma estratégica, até que o crime fosse prescrito (PIRES, 2003).

¹⁵⁰ Cf. Pires (2003, 2007) para descrição detalhada dessas relações mantidas entre escravos e trabalhadores livres em Rio de Contas.

Entre 1860 e 1888, o tráfico interprovincial foi intensificado. Os negros escravizados ficaram mais vulneráveis à venda para longe das suas relações de amizade e parentesco¹⁵¹. Os comerciantes eram negociantes locais, de regiões circunvizinhas (a exemplo de Caetité) e de Salvador. Os negros realizavam a pé a viagem de Rio de Contas ao endereço do novo senhor, quase sempre situado no sudeste (São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro). Durante a locomoção eles eram conduzidos presos a correntes e/ou algemados com couro (PIRES, 2007).

Diante deste cenário, a estratégia de conquistar a liberdade por meio da alforria se constituía numa segurança de não desagregação dos laços de amizade e parentesco. Em última instância, a carta de alforria garantia a própria identidade do sujeito, pois possibilitava a continuidade dos seus vínculos sociais.

Entre 1800 e 1888, 1.655 cartas de alforria foram registradas e resultaram na liberdade de 1.777 negros escravizados (ALMEIDA, 2006). Um longo processo de negociação, entre o escravo e seu senhor, era trilhado até esse momento ritualístico das formalidades legais, uma vez que a carta era cunhada no ambiente particular, e só depois registrada em cartório.

Os senhores utilizavam a alforria como um recurso de manipulação e obediência dos negros escravos. Alguns dos proprietários impunham condições de servidão e fidelidade que perduravam mesmo após a formalização da liberdade do negro. Cabe destacar que tais condições eram exigidas mesmo quando o forro pagava a sua carta. “Assim, a carta de alforria era um documento produzido no âmbito de relações privadas, sob condições que interessavam ao senhor, mas sem desconsiderar a ação dos escravos [...] constituindo-se numa tática de dominação senhorial, inclusive pela possibilidade de sua revogação.”¹⁵² (Idem, p. 50).

Durante o século XIX, na vila de Rio de Contas, foram registradas as seguintes categorias de cartas de alforria: I) pagas, II) pagas condicionais (incluídas nesta modalidade as cartas de coartação), III) não-pagas condicionais, IV) gratuitas. As mulheres e as crianças conquistaram mais cartas de alforria do que os homens. Os senhores sem herdeiros forçados as consentiam de forma mais recorrente do que os demais proprietários (Idem).

¹⁵¹ Cf. ALMEIDA (2006) e PIRES (2003, 2005) acerca da constituição de família nuclear por negros escravizados em Rio de Contas.

¹⁵² Os pressupostos legais para a conquista da alforria sofreram alterações que diminuíram, ainda que lentamente, o poder do senhor escravista. “Os anos de 1800 a 1871 cobrem o período das alforrias costumeiras, em que a prática de alforriar dava-se quase exclusivamente no âmbito das relações privadas entre o senhor e o escravo. Entre 1850 e 1871, observa-se o incremento do tráfico interprovincial, em que a Bahia, inclusive o Alto Sertão, teve participação ativa. O período de 1871 a 1888 é marcado por uma legislação que, dentre outros aspectos, reconheceu o direito do escravo a um pecúlio, e estabeleceu a mediação do Estado na relação entre senhor e escravo em casos de impasse em torno da alforria.” (ALMEIDA, 2006, p. 62, sem grifos no original).

A forma de resistência clássica à escravidão – os quilombos – foi citada pelos viajantes memorialistas que percorreram o Alto Sertão, no século XIX. Porém as referências são pouco precisas e apenas atestam mais detidamente que negros aquilombados cometiam delitos. Pires (2003) igualmente registra a existência de quilombo na região entre Rio de Contas e Caetité, mas não especifica maiores detalhes sobre o mesmo.

De certo, os negros escravizados situados no Alto Sertão da Bahia formaram quilombos como forma de resistência ao jugo da escravidão. Denúncias foram registradas acerca de quilombos e mocambos na região entre Jacobina e Rio de Contas, vilas interligadas pela mineração. Tendo conhecimento de tal organização, o Vice-Rei D. Vasco Fernandes César de Menezes, Conde de Sabugosa, ordenou:

“Portaria para Pascoal Ferreira Pinto fazer uma diligência de aprisionar uns negros fugidos.

Porquanto sou informado que nos sertões pertencentes aos distritos das vilas de Nossa Senhora do Livramento do Rio das Contas e Jacobina há muitos negros fugidos assim esparsos como em mocambos, e outras muitas pessoas que infestam as fazendas e caminhos com roubos e mortes dos moradores e caminhantes, sem que as justiças daquelas vilas possam obviar tanto insulto por causa das grandes distâncias, e porque esta desordem necessita de remédio pronto a fim de evitar as danosas consequências que se experimentam com prejuízo de serviço de Sua Majestade, tenho boas notícias do zelo e atividade de Pascoal Ferreira Pinto, morador nas suas fazendas do rio das Rãs e Parateca, sertão do rio de São Francisco, esperando dele que tudo de que for encarregado do serviço do mesmo senhor se haverá muito como deve a confiança que faço da sua pessoa, desempenhando não só a minha escola, **senão também a obrigação do bom e fiel vassalo.** Hei por bens que o dito **Pascoal Ferreira Pinto, com seus criados, escravos e com as pessoas daquelas vizinhanças, prenda e faça prender aos referidos negros fugidos, assim esparsos como amocambados,** e a todos os delinquentes que cometerem qualquer insulto, remetendo estes para as cadeias que lhe ficarem mais próximas, e para melhor executar esta ordem puxará por todos os Oficiais do mato e pelas Ordenanças, para cujo efeito ordeno aos Oficiais delas lhe deem todo o favor e ajuda de que carecer com cominação de proceder contra eles rigorosamente em caso que assim o não executem, **e sucedendo haver resistência por parte dos fugidos ou criminosos na ocasião em que se fizer a diligência de qualquer prisão, poderá o dito Pascoal Ferreira Pinto e os mais Oficiais e pessoas de que se acompanhar usar da defesa natural sem que se lhe possa formar culpa de qualquer morte ou ferimento feito naquelas ocasiões,** e referidos distritos, para não tomarem conhecimento por querela ou devassa de semelhantes delitos sucedidos na forma acima declarada. Bahia e Março de 30 de 1735. Rubrica do Conde de Sabugosa.” (Docs. Hist. – vol. 76, pg. 81). (apud PEDREIRA, Pedro, 1973, p. 117 – 118, sem negrito no original, mas com aspas).

Tudo indica que a expedição de Pascoal Ferreira Pinto não logrou êxito, tendo em vista que pouco mais que um ano depois, o Vice-Rei D. André de Melo e Castro, Conde de Galveas, deu a mesma incumbência ao Capitão-mor José de Anchieta (Cf. Anexo A e B). Pedro Pedreira (1973), em suas pesquisas documentais, nada encontrou dos resultados das expedições.

Do documento citado e dos referidos nos anexos A e B, pode-se inferir a indistinção entre o público e o privado, uma completa relativização da lei segundo os interesses da Coroa, e que os negros e os índios eram tratados como “peças” que deveriam servir aos interesses de outrem.

Nesse sentido, a legislação colonial priorizava o domínio ante a posse da terra. Os índios foram dizimados para que Portugal conquistasse o território brasileiro (Cf. Anexo A) e os posseiros sequer existiam perante a lei. As autoridades judiciais privilegiavam os estratos mais abastados em detrimento da justiça. Nessa conjuntura, Pires (2003) questiona: “[...] os ex-escravos, emancipados pela lei de 1888, ao menos juridicamente, alcançaram viver sob o estatuto de cidadania?” (Idem, p. 97).

Após a abolição, o *ethos* e a economia riocontense mantiveram o ritmo e valores similares aos anteriores. Por um lado, os negros livres da escravidão passaram a trabalhar como agregados ou meeiros dos antigos senhores. Por outro, alguns optaram por constituir uma vida nova, longe de onde tinham sido subjugados à escravidão. Alguns informantes relataram que seus ascendentes, avós e bisavós, foram migrantes. (Na subseção seguinte, este aspecto será retomado).

De acordo com a autora, a análise de alguns processos do período posterior à abolição sugere que o *outro* (pretensamente branco) continuou imputando ao negro o estigma da inferioridade congênita. Preconceito que permanecia marcante ao longo do século XX, como foi constatado por Marvin Harris (1956), Rosário Carvalho e Julinha Coelho Miranda (1988) e Marcos Messeder e Marcos Martins (1988, 1991).

Essa breve exposição do histórico do Alto Sertão baiano permite averiguar que a organização social do tipo camponesa foi adotada de forma recorrente, a exemplo de Rio de Contas. Além disto, os aspectos relativos à escravidão riocontense possibilitam vislumbrar explicações para a formação de um campesinato negro, que se iniciou ainda durante a escravatura e que se consolidou, enquanto um grupo social, por relações de parentesco e por meio da posse da terra. Alguns dos elementos sócio-culturais expostos nesta subseção são retomados na seguinte, em articulação analítica, para a compreensão do processo identitário de Barra e Bananal.

4.2 O processo identitário étnico de Barra e Bananal¹⁵³

O processo identitário étnico de Barra e Bananal se originou num *locus* que tem sua história marcada pelo uso do negro como mão-de-obra escrava. Em última instância, tal característica é comum a todo o Brasil. Todavia, o que destaca de peculiar da escravidão riocontense é a proximidade das relações entre os senhores e os escravos e destes com os trabalhadores livres. Como exposto na subseção anterior, os negros escravos da vila de Rio de Contas viviam de forma dual. Eles tanto gozavam de certa “autonomia” quanto eram, constantemente, alvo de um controle social, que poderia, quando interessante a coerção, “marginalizá-los” como negros escravos e forros.

A relação do negro escravo com o trabalho em Rio de Contas era, igualmente, caracterizada por uma dualidade. O trabalho tanto o escravizava quanto o libertava. Nesse ângulo, a possibilidade de dias de trabalho para si e a apropriação particular da produção auferida proporcionava autonomia e certa dignidade, ao passo que tal forma de trabalho poderia ser a via de juntar pecúlio suficiente para a compra da liberdade.

Após a abolição, a identidade étnica de presunção negra era manipulada depreciativamente pelo *outro*. Para tanto, este a estigmatizava, utilizando de forma central o vínculo histórico do negro com a escravidão brasileira. Em Rio de Contas, a incorporação do negro à sociedade ocorreu de maneira tal, que a este coube um *status* social e econômico inferior, se comparado com as pessoas socialmente brancas (HARRIS, 1956).

Por sua vez, o negro buscava se legitimar nas relações sociais, através de sua identidade de lavrador, de trabalhador que lavra a terra e que dela vive com sua família. Sendo a identidade étnica negativada pelo “racismo a brasileira” (MESSEDER; MARTINS, 1991) e renunciada, na medida do possível, pelo *nós* na relação com o *outro* (CARVALHO; MIRANDA, 1988).

Dessa forma, é presumível que a escravidão, melhor dizendo, a possibilidade de antepassados terem sido subjugados a essa condição, foi elaborada de forma a se constituir em *amnésia estrutural*. Na maioria das vezes, as perguntas sobre a escravidão (“tempo do cativo”) eram respondidas de forma evasiva, quando não se negava diretamente que em

¹⁵³Cabe registrar que no período final da escrita da dissertação, tomei conhecimento de uma monografia de graduação sobre as comunidades do historiador Argemiro Ribeiro Souza Filho (1998), a mesma é de um período anterior à certificação e à titulação do grupo como quilombo remanescente. Porém, frente às possíveis dificuldades de obtê-la num curto espaço de tempo, optei por tentar acessá-la posteriormente, uma vez também que se tratava de uma pesquisa embasada na memória dos informantes (perspectiva metodológica que também foi utilizada na presente investigação). Além desta referência sobre os quilombos remanescentes de Rio de Contas, registro as seguintes: Norma Almeida e Zenaide Carneiro (2002), Maíra dos Santos (2005) e Queila de Brito Oliveira (2008).

Barra e Bananal tivesse ocorrido escravidão, ou seja, que seus parentes tivessem sido subjugados a tal forma de trabalho. Apenas em duas entrevistas, com informantes diferentes, lembranças do “tempo do cativo” foram explícitas, sem o meu direcionamento prévio.

Informante A.H.J. (75 anos):

Pesquisadora: - A avó da Sr^a., Dona A., e o avô falavam alguma coisa do tempo lá atrás? Por exemplo, de S. Isidro [fundador de Barra], daquele Isidro mais antigo?

A.H.J.: - Eres até falava, mas a gente já esqueci. Eres já foi... eres devem dar... foi do tempo do... dos escravo. Viveu aqui a escravidão.

Pesquisadora: - Quem? Os avôs da Sr^a.?

A.H.J.: - Sim. Meu avô memo falava, que era mais novo assim que ere participou dessas coisa.

Pesquisadora: - E o que ele falava, Dona A., da escravidão?

A.H.J.: - **Ele fala que... mas eres não chegou a pegar eres não** [ênfase]. Acho que porque eres não, eres, esse povo assim quem pousava lá por Rio de Conta, o povo assim, o povo escravo. E quando... aí ere disse que quando amanhecia o dia o dono da casa, todo mundo saía de dentro de casa. Todo mundo saía, panhava as panela, cozinhava de noite, é... de noite a hora que chegava, ficava no mato, ficava no mato e quando era assim boquinha da noite que sabia que já tinha saído, aí voltava pra dentro de casa e tornava a cozinhar e a fazer as coisa, pra na hora que dar assim quatro hora, eres tornar a desocupar a casa, pra hora que eres chegar não achar mais gente dentro de casa.

Pesquisadora: - Quem não achava, Dona A.?

A.H.J.: - Os povo que tava caçano¹⁵⁴ eres pra... pra botar pra trabaia pra eres, pra judiar deres. Eres vinha caçar a gente. Entrava remexia a casa, entrava pro quintal. Eres não achava ninguém. Aí ficava. Eres iam pro mato, ia direto até venceu. **Eres falou que ere, a irmã dere, o povo assim dere** [o avô], **eres não pegou eres não** [ênfase]. E o que eres pegou? Os que eres pegou sofria muitcho. Batia, botava pra carregar pedra, panhano, mas eres memo não. Mas que sofreram.

Pesquisadora: - Os avôs da Sr^a. não?

A.H.J.: - Não pegou eres, não.

Pesquisadora: - Eles eram escravos?

A.H.J.: - Era não. Eres não pegou eres não. Eres ficava no mato, ficava escondido no mato. Levava as cabaça d'água. Andava com aquelas cabacinha, enchia as cabaça d'água e panhava as criança e sai ficava cá no mato. Não era sofrimento não?

Pesquisadora: - É, era. E o patrão era de onde? Eles falavam?

A.H.J.: - É... era daí. Sei lá da onde era... Era por aí memo, por aí. Esse tempo o lugar era tudo isolado. Não era cidade iguale é hoje não. É...

Pesquisadora: - O avô da Sr^a. morreu quando? A Sr^a. lembra?

A.H.J.: - Foi lá ne São Paulo. Meu avô, minha avó, que foi mais... meu tio levô eres pra lá.

¹⁵⁴ Nas comunidades, caçar é sinônimo de procurar, mas apenas o primeiro verbo é utilizado.

Informante M.M.S. (78 anos)¹⁵⁵:

Pesquisadora: - Deixa eu ver, Dona C. [apelido da informante], se eu entendi certo. O pai do avô da Sr^a. contava pro seu avô, que contava pra Sr^a., que eles trabalhavam na roça, mas não tinham direito a nada. Tinham que botar tudo numa casa?

M.M.S.: - É pra depois cumer de ração. Aí foi que Deus abençoou que meu avô, já meu bisavô já criou meu avô já liberto.

Pesquisadora: - Já liberto?

M.M.S.: - Já liberto. Já meu avô, meu bisavô já colhia a roça dele, já botava dentro de casa, já ele quem panhava **pra cumer** [ênfase]. Cabou aquele sofrimento pra traz. Mas no começo, no começo, que acho que ele era solteiro, ele tinha esse sofrimento.

Pesquisadora: - Ele chegou alcançar a escravidão?

M.M.S.: - Alcançou, porque ele falava por meu avô: “- Hoje não depois que eu passei a ter vocês que eu casei tou liberto, **porque tudo que eu tenho na minha roça boto dentro da minha casa.**” [ênfase].

Pesquisadora: - E o bisavô da Sr^a., era o marido de Dona Beba [fundadora de Bananal]?

M.M.S.: - É.

Pesquisadora: - E ele era da Barra e casou com Dona Beba daqui?

M.M.S.: - É. Eu vou falar: aí agora já foi liberto. Tudo que ele trabalhasse na roça dele, ele já botava na casa dele e já criou os filho liberto. Portanto, meu avô até me falava: “- Eu não sei de escravidão, porque meu pai já me criou liberto.”

Pesquisadora: - O avô da Sr^a. já não alcançou mais [a escravidão]?

M.M.S.: - Não, não. Meu avô já criou liberto. Já criou trabalhano, vendeno, comprano. **Já criou liberto** [ênfase].

Pesquisadora: - Então o bisavô da Sr^a. é que chegou a alcançar a escravidão?

M.M.S.: - É. Acho que, quando ele era novo, ele alcançou essa vida, porque ele falava pro meu avô que: “- Depois eu com idade de 17, pra 16, pra 18 ano que minha vida mudou, que o que a gente fazer é pra gente.” Ento ere alcançou!

Pesquisadora: - Ele chegou a dizer, Dona C., pra quem ele trabalhava? A Sr^a. lembra?

M.M.S.: - Não.

Pesquisadora: - Nessa época do cativo?

M.M.S.: - Não. Meu avô não aditou esse tanto pra nois não. Ele só falava assim: “- Meu filho era um trabalho cativo, que a gente tinha muiltas coisas, mas agora tinha aquera pessoa que tomava conta dos mantimento tudo. Botava numa casa, só dava o tanto de você comer a semana. Você não tinha o direito de vender, você não tinha direito de nada. E eu com a idade de dizoito ano (Graças a Deus!) já tudo que eu fiz foi pro meu benefício.” Ento é porque esse atraso já ficou pra trás.

Pesquisadora: - É verdade.

¹⁵⁵ No início da entrevista com Dona M.M.S., o gravador parou, porém percebi o problema e o consertei. Assim, inicio a segunda gravação repetido as informações que a informante havia a pouco relatado.

M.M.S.: - Ele já criou a família liberta.

Pesquisadora: - Será nessa época do cativo onde ele morava? A Srª. teve alguma lembrança disso? Alguém falou alguma coisa pra Srª.?

M.M.S.: - Não, fia. Esse tanto aí, não sei dizer. Aí não sei, não. Pro acaso eles falaram, eu não gravei na minha cabeça.

As narrativas dessas informantes, apesar de terem sido as únicas a tratarem da escravidão em uma relação mais próxima com seus antepassados, têm elementos de negação e distanciamento da condição de escravo aos seus ascendentes e, portanto, a si próprias.

O relato de A.H.J. (75 anos) emergiu como resposta a uma pergunta sobre o passado, mas não direcionada a escravidão. No caso desta senhora, a escravidão fez parte da sua família, porém o trabalho escravo não, uma vez que seus parentes fugiam, cotidianamente, dos que queriam escravizá-los. Porém, outras pessoas não eram tão exitosas em fugir da “caça”. Portanto, para Dona A.H.J., seus avós, mesmo que contemporâneos à escravidão, passaram ilesos ao trabalho forçado. Além de tal aspecto, na narrativa dessa informante percebe-se que seu avô e outros familiares migraram para São Paulo. Tendo esta senhora nascido em 1933, é lícito interpretar que a referida migração, mesmo que os seus ascendentes não tenham sido escravos, ocorreu no período pós-abolição e que se trata de uma estratégia utilizada por negros para constituir uma nova vida.

Por sua vez, para Dona. M.M.S. (78 anos), o seu bisavô, que era de Barra e se casara com Beba, fundadora de Bananal, quando novo foi escravo. Porém, ao longo da narrativa, os elementos reificados são: a liberdade, o trabalho e a família. A condição de liberto é relevante, mas a identidade de trabalhador, de pai de família que a alimenta com “os mantimentos” de sua própria roça é um *status* complementar e definidor da identidade social, pois a categoria de liberto implica em vínculo com o que não se quer lembrar: a escravidão.

Salvo algumas exceções, os informantes idosos preferiam as lembranças de fatos que viveram, na maioria das vezes relacionadas ao trabalho, às dificuldades de outrora e à morte dos pais. Ou seja, eles, igualmente aos informantes de Ecléa Bosi (1979), preferiam a memória *habitus*, a memória tatuada no corpo adaptado a anos de lida na roça. Apesar de tal predileção, a memória social da comunidade era relatada, mas foi recorrente a desculpa de que pouco se sabia para contar por conta do “carancismo”. Segundo os informantes idosos, os pais os proibiam de participar ou de sequer presenciar as conversas entre os adultos. Se eles desrespeitassem tal orientação dos pais, sofriam castigos físicos.

Os idosos gostavam das conversas/entrevistas, mesmo que não dispostos a tratar de assuntos relacionados à amnésia estrutural (a exemplo da escravidão). Essa geração de informantes, comumente, me convidava para outros encontros ou solicitava o prolongamento da “prosa”. Alguns idosos atribuíram a pouca memória a falta de momentos para relembrar.

A.L.S. (68 anos): - Ela falava, mas eu não gravei. Comadre C. [irmã mais velha da informante] que sabe contar mais, que a mais veia comadre C. sabe contar tanta coisa... A gente vai ficando preocupado e vai esquecendo aquela coisa, porque de primeiro passava coisa, menina. Passava e o povo gravava tudo as coisa. **Eu fiquei assim com a cabeça fraca que eu não acho uma pessoa pra dar uma palavrinha, a gente vai esquecendo, né, minha fia?** [a voz assume um tom melancólico ao final da fala]

Acerca das lembranças vividas, a relação com a comunidade de Mato Grosso é uma constante, porém com nuances e interpretações convergentes e divergentes entre os informantes. Tal comunidade, como referida alhures, foi a primeira freguesia do Alto Sertão da Bahia. A sua fundação está ligada à descoberta de ouro no local pelo bandeirante Sebastião Rapouso. Ela é composta por uma população socialmente branca, que se representa como descendentes de portugueses. Mato Grosso está situado 8 km acima de Barra e Bananal, com que divide a estrada vicinal que leva até a sede de Rio de Contas.

É com essa comunidade que Barra e Bananal manteve, ao longo de sua história, mais intensa *fricção étnica*. Outrora essa relação era caracterizada por um expressivo preconceito racial dos brancos para com os negros. Tal *fronteira étnica*, que ao mesmo tempo delimitava limites geográficos, foi alvo de reportagens por emissoras de televisão (a Rede Globo e o SBT) e de revistas de circulação nacional (Cf. Anexo D)¹⁵⁶.

Esses veículos de comunicação delatavam tanto o preconceito racial por parte dos membros de Mato Grosso para com os negros de Barra e Bananal, quanto o racismo institucional do poder público municipal. Tal instância, *a priori* representativa dos interesses de todo e qualquer cidadão riocontense, atendia de forma diferenciada às comunidades (de brancos e de negros), apesar da proximidade geográfica dos povoados. Um exemplo elucidativo de racismo, por parte da prefeitura, foi a instalação de energia elétrica primeiro em Mato Grosso do que em Barra e Bananal, visto que a estrutura para instalação desse serviço

¹⁵⁶ Em uma entrevista, no momento em que a informante começava a relatar a reportagem da *Marie Claire*, a mesma solicitou que eu desligasse o gravador. Ela contestou o racismo institucional na entrevista que deu à equipe da referida revista e por isto foi convidada pelo juiz a prestar esclarecimentos sobre sua denúncia.

foi preparada ao longo da estrada vicinal, na qual primeiro se acessa Barra, e só depois, 8 Km acima, atinge-se Mato Grosso¹⁵⁷.

A narrativa de que a relação com as pessoas de Mato Grosso atualmente é de cordialidade e amizade aflora de forma mais fácil do que as referentes às épocas anteriores, de hostilidade e menosprezo. Referindo-se a esse período, a maioria dos informantes relatava episódios de preconceito e submissão por que passavam. De acordo com a interpretação corrente, esse menosprezo era potencializado pelo fato do *nós* ser “fraco” e do *outro* ser “forte” (como descrito no primeiro capítulo). Nessa perspectiva, a coleta de macela na área da comunidade de Mato Grosso era um momento de espoliação pública das mulheres negras que precisavam daquele recurso natural para o sustento da família.

A informante M.D.S. (70 anos) descreveu da seguinte maneira tais ocasiões:

Pesquisadora: - E a Sr^a. chegou a ir tirar macela?

M.D.S.: - Ou, Meu Deus! Com a barriga na guela, perto de parir. Oii... onde é que tá o Mato Grosso, ainda era lá nos escambo... Você ouviu falar no Morro das Almas, aí no Mato Grosso? Era lá que nois ia. E nesse tempo também eu perdia um ano de casca? Oei você me acho aqui agora...

Pesquisadora: - Da casca do presépio?

M.D.S.: - Todo ano. Todo ano nois ia buscar casca. Essa amarela? Ou, Meu Deus, eu já rapei foi muitcha. Fazia uma farofa de andu, botava no saco e chinelava. Nois ia aonde for... lá pro Gerais, Geiraisão. Mãe [palavra inaudível] na samambaia, com a precatinha de couro.

Pesquisadora: - E como é que o pessoal de Mato Grosso tratava vocês quando vocês passavam pra tirar macela?

M.D.S.: - “Oie a nega da macela, carrapato na rodela” [ela canta o versinho e depois sorri, mas não terminou a letra]. Só tinha puramente a famía de Antoiem Mafra. Ele não debochava, ainda ia taiar eres [eles], os menino. Era moça, muier veia, corria tudo atrás de nois. Nois cansada, toda rasgada de samambaia, com saco de macela na cabeça, e eras [elas] atrás: “- Oie as nega da macela, carrapato na rodela...” E nois não dizia nada. Fazer o quê? Se nois ia pro precisão?

Pesquisadora: - Vocês passavam caladas, não davam uma resposta?

M.D.S.: - Não. Se nois fosse dar a reposta, nois panhava era lá no lugar deres, né? E agora, quando pensava que não, eres podia até achar ruim e vir nos engravatar. Nois passava era com muitcho medo. Dava Graças a Deus quando o finado Zé Mafra e esse... finado Francisco, quando eres sai, porque eres tinha, tinha não, que eres tem até hoje, tinha uma venda lá. Tinha hora que a gente passava lá, eres dava a nois um punhado de bulacha, aquele bulachão. Ah, mais nois agradecia... [tom de voz de profunda gratidão]. E aí agora, quando ele dava fé que vinha aquela turma, ere ia ataiar turma e railar. Era que nois se livrava. Enquanto ere tava lá reclamano, nois tava se mandano. Ai Deus! Quem não esquece? Não esquece, não, o que passou. Já meus fio (Graças a Deus!) não encontrou isso.

¹⁵⁷ Além de diversos relatos acerca do diferente tratamento que o poder municipal conferia às comunidades de negros e brancos, em 2005, constatei, em campo, que em Cachoeira (rua de Barra), localizada no início da estrada que leva a Mato Grosso, não tinha luz elétrica (Cf. CAPINAN, 2007), apesar de tal serviço ser oferecido nesta última comunidade.

Em linhas gerais, a coleta de macela em Mato Grosso foi descrita assim. Alguns membros da família Mafra foram, especialmente, descritos como acolhedores das mulheres que “rapavam” macela, não só por permitirem que elas trabalhassem em sua área e por doarem algum alimento, mas principalmente por repreenderem os outros que as humilhavam. Apenas uma informante, A.L.S. (68 anos), disse ter enfrentado os algozes, e também foi a única que falou os versos completos que eram usados para depreciá-las.

Pesquisadora: - A Sr^a. lembra de alguma coisa da relação como se dava o pessoal de Barra, Barra e Bananal, com o pessoal de Mato Grosso? Como era antes?

A.L.S.: - Ou moça, onte... hoje em dia que esse povo tá seno, mas eres não gostava de gente nego, não. Nois ia rapar macela lá no Mato Grosso, (que hoje em dia acabou, virou uma coisa só, vocês alvo com nois uma coisa só). Mas nois ia catar macela lá mais mãe, tinha um povo muito bom que me dava cada penca de banana. Eu mais mãe, a gente levava farinha... A gente ia rapar macela, num sabe? Valci, o pai de Valci, quando pensava que não: “- **Eh nega da macela, carrapato na rodela** [tom de voz alto que baixa para falar as frases seguintes] **nega do caju, carrapato no cu!**” Eu falei: “- **Vagabundo a toa, branco podi, sem vergonhe! Nois ta rapano aqui, porque nois ta dibaixo de ordem aqui. Nois não veio roubar macela, foi nois que ganhou, que nois não saiu da Barra pra vir rapar macela aqui roubada não, viu seus vagabunda!**” [ênfase]. Eu xingava, eu sapecava. [Uma pessoa da família Mafra]: “- Oi, não fica aí na porta xingano nega da macela, não, que isso é feio.” Hoje em dia virou um sozinho (Graças a Deus!). No Mato Grosso? É assim, mais a gente, acabou aquera escravidão de primeiro é... o povo aí do Mato Grosso é jóia. Chama ieu é Né, mas (Graças a Deus!)... tinha esse negócio lá.

Pesquisadora: - Dizem que eles ataçavam pedras nas pessoas que iam rapar macela...?

A.L.S.: - Ah! Jogava pedra memo. É, eres jogava pedra, jogava pedra na gente, jogava... Falava: “- Negra da macela carrapato da rodela, negra do caju...” Mas ieu sapecava. Hoje em dia ninguém tá catano macela mais, que ninguém ta dormino nesse colchão, né? Acabou tudo isso, só você visse o povo de Mato Grosso, quando tem festa aqui na Barra, eres ta assim [junto] e que dar lucro nesse leilão e nessa quermessa é aí em cima do povo daqui, nessa quermessa. O povo do Giló ali, o povo do Giló ganhou um boucado por eres são muito metido, tanto tem branco metido como negro metido.

Entretanto, destoando e discordando das lembranças de todos os outros membros do grupo, inclusive da sua própria irmã (informante anterior), que relatou que, mesmo com a autorização dos donos de áreas de Mato Grosso, as mulheres sofriam discriminação racial quando coletavam macela, Dona C.L.S. (71 anos) deu a seguinte interpretação ao relacionamento com a comunidade referida e ao “xingamento” das mulheres que coletavam macela:

Pesquisadora: - E a Sr^a. lembra como o pessoal de Mato Grosso se dava com vocês antes? Era do mesmo jeito que é hoje?

C.L.S.: - Toda vida eu vi o povo daqui unino com o de Mato Grosso. O povo daqui sempre teve união com o povo de Mato Grosso [trecho inaudível].

Pesquisadora: - E eles sempre trataram vocês bem?

C.L.S.: - Trata.

Pesquisadora: - Não tem uma história de uma macela que as mulheres iam arrancar e...?

C.L.S.: - Tem. [tom de voz baixo]. Ao dono nois pedia a macela e a capoeira pra nois rapar. Ele falava: “– Vocês e tal, de capoeira é assim, assim, assim, e vocês pode rapar.”

[...]

C.L.S.: - “Vocês pode rapar”. Agora nois ia, rapava a macela, trazia aqui na cabeça. Chupava maracujá... [trecho inaudível] Era dois dia de sol. Ela fofava. Um alqueire era oitcho lata, essa lata de quirosene.

Pesquisadora: - E não tinha um negócio que eles não queriam deixar... e depois xingavam vocês?

C.L.S.: - Ele xingava as que não pedia: “- Eh nega da macela carrapato na rodela”. As que não pedia a capoeira pra rapar! [tom de advertência].

De fato, uma comparação entre as descrições das pesquisas anteriores (HARRIS, 1956; MESSEDER, MARTINS, 1988, CARVALHO, MIRANDA, 1988), acerca das relações de outrora entre os membros de Mato Grosso e o que foi observado e relatado pelos informantes, hoje há amizade e solidariedade envolvendo os grupos de brancos e de negros. Ambos compartilham o mesmo ônibus no deslocamento até Rio de Contas ou Livramento, visitam-se nas festas dos padroeiros das comunidades, e os mais jovens, rapazes e moças, já namoram. Este tipo de relacionamento é destacado pelo grupo negro como sinal de uma boa relação com Mato Grosso, porém as pessoas salientam que nunca houve casamento entre as duas comunidades. Assim, “[...] agora casamento não aconteceu. Até esse momento de 2008, início de 2008, nada. Não aconteceu antes. **Agora que eles já vinha casando com pessoas de outras raças já, mas não daqui; de outros estados. Mas aqui local, não. Do próximo, não.** Eles casam entre eles mesmo.” (C.J.S., 53 anos, sem grifo no original)¹⁵⁸. Eis que surge a seguinte questão – O que aconteceu para as comunidades (branca e negra) estabelecerem relações comerciais e de amizade?

Dentre as causalidades possíveis para explicar tal mudança, destaca-se como a mais significativa a atuação do primeiro pároco permanente de Rio de Contas, o Pe. Claimino Carlos Freitas (mais conhecido como padre Carlos)¹⁵⁹.

Pesquisadora: - Aí o senhor tava falando do...

C.J.S.: - Eu tava falando sobre a igreja; de como a igreja ajudou para diminuir um pouco o preconceito. A partir de 67, em 67 foi criada a diocese de Livramento. Nós éramos diocese de Caetité. E aí ficava muito distante. E a partir de 67 se criou a diocese, se instalou a diocese de Livramento com o primeiro Bispo. Era o Pascoal. E Rio de Contas também ganhou um vigário permanente. Um padre permanente que trouxe

¹⁵⁸ Cabe destacar que a endogamia também é uma estratégia utilizada pelos membros de Barra e Bananal. Como descrito no primeiro capítulo, no grupo existem casamentos apenas de mulheres *de fora* com homens *de dentro*, e, por sua vez, elas passam a ser consideradas como *de dentro*. Não identifiquei nem foi relatado casamento de mulheres *de dentro* com homens *de fora* em que o casal morasse nas comunidades. Este tipo de aliança, comumente, leva a esposa a sair da comunidade para o local em que se encontra o marido.

¹⁵⁹ Segundo pessoas da comunidade, o Pe. Carlos é portador de Mal de Alzheimer e, portanto, não pode ser entrevistado.

da Congregação de... de Cristo que veio de Ilhéus, região do Tororó, Ilhéus. Para a gente tomar conta do colégio e ir assumir a paróquia. E o padre era um pouco brabo, um pouco brabo assim na organização. Me ajudou muito, também ele amou muito as comunidades pobres. As comunidades mais pobres fundada era a que ele dava mais amor. A brabeza era para o bem do povo; para a gente..., no momento o pessoal não entendia. Mas a gente depois percebeu que ele queria o bem. E ele deu muito valor às comunidades pobres. O lugar de apoio dele era aqui. Então aquilo ajudou a gente desenvolver também como comunidade. Porque ele dava muita assistência, então a assistência dele ajudava. E começava a esclarecer o valor que a gente tinha; o nosso valor. Porque a gente era discriminado. Ele chegava a dizer que ele permanecia mais aqui, que ele queria ficar mais aqui; comer e dormir porque a gente era discriminado. [o padre dizia]: “- Como é que o padre não dá valor para quem tava jogado”. Aquilo ajudou muito e ajudou a quebrar esse tabu do preconceito também de Mato Grosso. E a gente também começou a sentir também que o valor que a gente tinha que também somos seres humanos. Pessoas humanas com direitos iguais aos outros. Então isso eliminou um pouco. A igreja contribuiu nessa parte, naquilo que ele fez de errado no início.

Pesquisadora: - O que é que ela fez de errado no início?

C.J.S.: - No início? A igreja também tinha os seus escravos. Na igreja cada padre tinha não sei quantos escravos. Cada freira, cada madre tinha os seus escravos. A igreja era mandada pelo Estado. Então, o Estado dominava a igreja. Porque ela era também submissa ao Estado. Com a República que a igreja se libertou e a igreja passou a ser igreja do povo. Não igreja do governo.

Em outro trecho da entrevista o informante C.J.S. prossegue:

Pesquisadora: - E o senhor acha que mudou essa coisa do preconceito de um tempo para cá?

C.J.S.: - Mudou. Mudou.

Pesquisadora: - E o senhor acredita que a Igreja Católica foi importante nisso?

C.J.S.: - Foi importante. Porque aqui essas comunidades... foi importante. Porque aí a gente começou a penetrar, se encontrar. Tinha um dia os grupos de igreja. Tinha um dia os grupos de igreja. E a gente, mesmo assim com todas as dificuldades, nós tinha um grupo de igreja mais avançado, no momento. Hoje nós não temos tão assim. Hoje nós já perdemos esse avanço, mas no momento nós tinha um grupo mais avançado aqui nessa comunidade pequena. Nós tínhamos lá um grupo de igreja, mas só que a gente tinha as organização, bem organizado. Então a gente acompanhava lá; ajudava lá. E a gente tinha uma união com... criou os primeiros dirigentes de comunidade; e aí, a gente fazia aqueles encontros. As visita, hoje, todo mês tinha duas visita em uma comunidade. Então todos vinha. Mato Grosso, se a gente fosse... pra Mato Grosso, vinha. Barra, ia. Bananal também ia, tudo junto para o Giló. O dia que ia pro Mato Grosso, as três de cá iam. O dia que vinha pra Bananal, todo mundo ia pra lá. O dia de Giló, todo mundo vinha praqui. Então cada mês a gente fazia um encontro desse, nas comunidades. Então isso criou um vínculo mais forte; aproximou muito mais assim.

Por meio da criação da organização dos grupos sociais em comunidades eclesíásticas de base, o Pe. Carlos conseguiu que a *fricção étnica* entre Mato Grosso e Barra e Bananal convergissem para um ponto em comum, a saber, a religiosidade cristã católica. O referido padre não restringiu suas ações de combate ao preconceito racial a esse nível. Ele questionou interditos pautados em critérios raciais, como a proibição da entrada de negros no Clube de Rio de Contas.

C.J.S.: - [...] Aí, eu cheguei. Botei a mala do padre lá dentro. Tirei as coisas; botei lá no altar. E fiquei lá fora. Porque nossa missa não era... [palavra inaudível] não. O padre... nove horas ainda dava tempo de chegar. A missa ia ser tarde, nove horas da noite. Para celebrar essas bodas de ouro... de prata! Aí

terminou a missa; aí o padre falou: “Bora pro clube. Bora. Você vai sentar na mesa que eu sentar. Vai sentar na mesa que eu sentar, você senta”. Aí fui pro clube...

O Pe. Carlos foi o mediador inicial das comunidades negras, foi ele quem primeiro visibilizou a existência das mesmas e buscou que os membros de Barra e Bananal fossem tratados como cidadãos plenos, detentores de deveres e de direitos. Entretanto, se o pároco detinha poder frente ao seu rebanho de fiéis e até mesmo em alguns estratos sociais citadinos de Rio de Contas, sua persuasão tinha limites no se referia ao poder público municipal. Sendo ele o único interlocutor daquelas comunidades, apesar da dedicação, pouco o padre conseguiu intervir na construção da Barragem Luís Vieira e no iminente alagamento das comunidades negras. Como descrito no capítulo anterior, as terras de Riacho das Pedras foram inundadas e a comunidade desagregada, além de que membros de Barra e Bananal igualmente perderam terras de herança naquela primeira comunidade.

A partir deste período (1997), ainda contando com mediação do Pe. Carlos, o grupo começou a estabelecer relações entre instituições e pessoas fora do circuito de poder local. De forma concomitante, o grupo passou a ser assessorado pelo MN de Salvador, pelo Pró-Memória, na pessoa da Prof^a. Clara Alvin, e pelo Memorial Zumbi, tendo por mediador o Prof. Olímpio Serra. Como descrito no capítulo anterior, as relações estabelecidas com essas instituições federais e com aquele movimento social foram os agentes políticos que não só informaram as comunidades sobre a existência do Art. 68 ADCT, como também foram esses os mediadores que viabilizaram o reconhecimento das comunidades como remanescentes de quilombo e a titulação das terras como território quilombola.

Ainda hoje, as comunidades de Barra e Bananal contam com a mediação da ONG Niger Okan, que é coordenada por um militante, em favor da igualdade entre negro e branco, o Sr. G. L. Este não se considera apenas um mediador, pois, para ele, ao longo dos dezessete anos em que atua na comunidade, acabou por conhecer as pessoas, inclusive os conflitos internos entre os grupos familiares, e a desenvolver com elas relações que ultrapassam o caráter profissional, de mediador e de consultor, alcançando laços de amizade. Esta interpretação guarda reciprocidade com a dos moradores das comunidades, sobretudo para algumas lideranças, embora, apesar de amigo, o Sr. G. L. é um *estrangeiro* e, como tal, ter sua conduta avaliada e, às vezes, criticada por algumas pessoas das comunidades.

4.2.1 As representações acerca de quilombo e da identidade quilombola

Governo não conhecia ninguém, ninguém conhecia o governo. Ninguém votava. Não sabia ler, só pouca pessoa sai daqui pra votar em Rio de Conta [...] O Governo não conhecia ninguém. Não dava nada a ninguém. Hoje em dia, vindo cesta básica pro povo. As mãe de família tem a *bolsa escola*. Naquele tempo, ninguém sabia nem o que era Governo. Informante C.M. (90 anos).

O objetivo desta subseção não é o de comparar a representação êmica de quilombo e/ou de quilombola com quaisquer outras definições (da academia, dos movimentos sociais e da legislação). Esta visa tão somente descrever como a definição exógena da categoria jurídica de quilombo e a identidade de quilombola são representadas pelas comunidades, uma vez que ambas passaram a ser objeto de nomeação do grupo e de seus membros e, possivelmente, objeto de reflexão.

Nessa perspectiva, o lugar do *outro* na elaboração do processo identitário do *nós* passa, no primeiro momento, a ser ocupado pelo Estado. Entretanto, isto só é válido se entendido que a identidade é constituída tanto de forma relacional quanto pela auto-reflexão. Portanto, não se espera uma transposição da definição jurídica para o cotidiano dos sujeitos sociais. Além disto, a identidade social é composta por variantes que podem ou não ser acionadas nas relações *nós* com o *outro*; ou seja, os processos identitários podem ser manipulados pelos sujeitos e grupos sociais, uma vez que eles são situacionais.

O processo identitário social é denso, dinâmico e implica relações e ações sociais, que podem ser alterados, contundentemente, por acontecimentos históricos, desde que esses sejam interpretados pelo grupo como *eventos*. Na história de Barra e Bananal, a Barragem Luís Vieira foi elaborada pelo grupo como um importante *evento*. O elemento que consubstanciou esta valoração pelo grupo não foi a pura e simples construção da barragem, e sim o fato das pessoas terem perdido suas terras. Além da desagregação dos moradores (seus parentes) de Riacho das Pedras.

A conquista do reconhecimento da auto-definição e do título do território como quilombo remanescente são *eventos* na história do grupo? Tanto um quanto outro direito foram representados como um único *evento* pelo grupo. Todavia, os membros das comunidades, nas suas narrativas, estabelecem uma relação causal tão forte entre ser quilombo/quilombola e as conseqüências da barragem, que o primeiro *evento* é pensado como conseqüência do segundo, quando aquele não é subsumido por esse. O relato de J.M.A. (56 anos) elucida essa relação de causalidade.

Pesquisadora: - Aí, mais ou menos na década de 90, após a construção da Barragem que começou essa luta com relação ao quilombo?

J.M.A.: - Ao quilombo.

Pesquisadora: - Quando foi que a Sr^a. ouviu falar disso a primeira vez? A Sr^a. lembra?

J.M.A.: - Não.

Pesquisadora: - E quando a Sr^a. ouviu falar, o que a Sr^a. entedia? Assim, o que a Sr^a. achava que era?

J.M.A.: - Eu achava assim... Eu achava do quilombo que não ia, que não ia prejudicar a gente assim desse jeito não. [palavra inaudível] que não ia prejudicar a gente igual prejudicou não. Eu achava que era outra estora. Assim, no tempo que nois era meia besta, não entedia muito, eu sei lá.

Pesquisadora: - E a Sr^a. acha que o quilombo prejudicou?

J.M.A.: - E muito.

Pesquisadora: - Em que, Dona...?

J.M.A.: - Em tudo! Em planta de arroz. Hoje em dia... Onde minha mãe, depois que minha mãe... morreu, eu enchi uma casa, a casa de Beba (a casa de Beba, porque tem poucos ano que desmanchou). A casa de Beba, enchi do teto em cima de saco de arroz. Do teto em cima! Depois que minha mãe morreu, que nois deixou o arroz de lado pra cuidar da casinha dela. Então prejudicou tudo. Nois plantava arroz, muita roça de cana, mandioca, roça de aipim, milho? Esse!? Ou, Meu Deus! Nois não comprava nada, não. Não comprava nada! Nois ia na feira comprá só memo as gordura, osso que a gente cumia; gordura, era isso que a gente cumia.

Pesquisadora: - Mas o que prejudicou, foi a Barragem ou o quilombo?

J.M.A.: - A Barragem.

Pesquisadora: - Ah...

J.M.A.: - Foi a Barragem. E não tinha nome de quilombo aquele tempo, não.

Pesquisadora: - Não? E quando que a Sr^a. ouviu falar de quilombo?

J.M.A.: - Não. Nois veio falar de quilombo agora, depois da Barragem. Depois da Barragem que a gente tá veno falar quilombo, quilombo. Não tinha esse quilombo, não.

Essa fusão entre os dois *eventos*, com predomínio para o da barragem, ocorreu em entrevistas com outros informantes. Ambos os *eventos* provocam variadas representações que vão de negativa a positiva. Tendo como categoria intermediária interpretações que ressaltam aspectos negativos e positivos como faces que compõem os dois seguintes *eventos*: a barragem e o reconhecimento como quilombo/quilombola.

Dessa forma, a barragem levou as terras e Riacho das Pedras, mas construiu estrada e ponte, que possibilitam o deslocamento sem grandes dificuldades (anteriormente as pessoas iam para a sede de Rio de Contas a pé, à mercê do volume de água e da correnteza do rio para chegarem ao destino).

A conquista dos direitos do Art. 68 da CF/88 proporcionou ao quilombo remanescente de Rio de Contas visibilidade, reconhecimento (dentro e fora do município de Rio de Contas) e acesso a direitos básicos (como a educação formal). Como pode ser constatado na elucidativa fala da informante C.M. (90 anos), citada como epígrafe desta subseção, o grupo passou a existir para o Governo.

Entretanto, como descrito no capítulo anterior, o Art. 68 também diminui a autonomia dos grupos domésticos perante a comunidade, devido ao fato do título do território ser coletivo, pró-indiviso, inalienável, imprescritível e impenhorável. Tal interpretação pode ser constatada no relato da informante J.I.S. (41 anos) acerca da tensão existente entre a concepção camponesa de apropriação da terra e a definida pelo Estado brasileiro com o título coletivo do território:

J.I.S.: - É, nem todo mundo gosta, nem todo mundo entendia isso [título coletivo]. É verdade, as vez nem todo mundo entendia, achava assim quem falava de quilombo, que queria conviver, que seja um quilombo, mas que era pra mandar nele sozinho naquele canto. Como era assim que o quilombo ser uma área de todo mundo, trabaiair junto como assim ainda não aconteceu, que ia acontecer nesse projeto aí que era uma área pra todo mundo ter seu dia de trabaiair ali, pra ter seu trabaio ali de todo mundo na área, mas como não teve, a gente conveve assim, conveve cada uma trabaiano no seu cada qual, se um pedacinho. Cada um planta seu pedacinho de terra, seu litro de feijão, colher, seno seu memo não é assim... de todo mundo, tá enteno? Se eu vou, planto esse pedacinho de andu, é só meu, que eu que plantei, mas ali ere tá sabeno que a terra que a terra não é só da gente, que a terra toda é da comunidade.

Pesquisadora: - Em algum momento, vamos dizer... a Sr^a. plantou em um lugar e a Sr^a. não planta mais naquele lugar, se alguém quiser plantar, pode vir falar com a Sr^a. e, se a Sr^a.quiser, pode plantar?

J.I.S.: - Só que aí inda assim não aconteceu aqui, não.

Pesquisadora: - Não?

J.I.S.: - Não. Não. Se a gente plantou naquele lugar e deixou, outro planta não, que já sabe – Ali é fulano que trabaia. Aí, cada um respeita assim. Ali é fulano que trabaia, eu não vou lá plantar, porque aqui cada um tem o seu pedacinho de trabaiair já deis dos pai, dos avô já deixô aquele pedacinho assim de traba... de plantar.

Pesquisadora: - E na época, assim, foi difícil de entender essa coisa coletiva?

J.I.S.: - É porque de primeiro meu, meu... nossos avô até nosso pai memo não sabia o que era quilombo, porque não tinha essas coisas assim não. O quilombo foi de um pouco tempo pra. Então, inoram memo essa parte que você tá falano de ninguém acha assim... acho assim que o quilombo... as vez mutcho nem pensava, nem entendia, explicava, explicava e não entendia. Eu memo fui acabar de entender o quilombo de certos tempo pra cá; eres explicava só que eu não falava nada, né? Tinha reunião, fazia reunião, eu não falava nada, eu não tava entendendo, mas também não comentava. Depois de uns certo tempo pra cá que eu fui... teno reunião explicano, que eu fui enteno como era o quilombo, mas eu também não criticava e falava, porque tinha que deixar quem tava falano pra entender primeiro, pra depois entender e divulgar.

Os membros de Barra e Bananal tiveram que iniciar um processo de diálogo com o direito positivo imposto, mais diretamente com a titulação da terra como território quilombola. Isto não quer dizer que, antes desta vinculação jurídica com a terra, a comunidade

não estabelecesse contato e guiasse suas condutas por normas legais. Tal ilação visa expressar que até então, no que se refere a terra, o que orientava (e em certa medida, ainda orienta) era o direito consuetudinário. Este entra em choque com o direito positivo, como analisado por autores que estudam grupos de camponeses que sofrem intervenção estatal¹⁶⁰.

A narrativa de J.I.S. também revela o caráter processual e a reflexão pessoal acerca do rótulo jurídico de quilombo. Esta informante, apesar de descrever que começou a entender o que é quilombo, não respondeu à pergunta – O que é quilombo para Sr.^a? –, pelo menos não antes de me perguntar o que seus pares estavam respondendo.

Tomando por base o conjunto das quarenta e duas horas e meia de entrevista, bem como os dados auferidos na observação participante, agrupo as definições êmicas para quilombo nas seguintes categorias:

I) Quilombo é literalmente igual a quilômetro, usado em substituição a légua. Ou seja, quilombo e quilômetro são a mesma palavra, e não significa uma comunidade negra que remanesce como um quilombo contemporâneo. Nesse sentido este é equivalente a légua (medida de distância usada anteriormente). Os informantes relataram que tomaram conhecimento de sua existência nas duas situações seguintes: em contato com a medida de quilômetro, quando migrantes e em associação às mudanças nas medidas de distância por conta da construção da Barragem Luís Vieira;

Pesquisadora: - E quando começou e... quando aqui descobriu se era quilombo, o Sr. já tava aqui?

P.L.: - Já. Eu já nasci aqui!

Pesquisadora: - Eu digo assim, o Sr. não estava viajando, o Sr. estava morando aqui?

P.L.: - Morano aqui. E tou!

Pesquisadora: - E pra o Sr., o que o Sr. acha de quilombo?

P.L.: - O quilombo é ser uma área Federal, não?

Pesquisadora: - Hum...?

P.L.: - Deve ser um quilômetro.

Pesquisadora: - E tem quanto tempo que se falou em quilombo, Sr. P.?

P.L.: - Já tá mutcho ano.

¹⁶⁰ Cf. Maria Aparecida Morais Silva, especificamente o livro “Errantes do fim do século” (1999). Neste, a autora constrói uma análise sócio-antropológica da figura do boia-fria, seguindo as condições do aparecimento deste tipo de relação capital-trabalho nos anos de 1960. Destaco a análise referente à tensão vivida pelo posseiro que vê o seu direito consuetudinário a terra questionado e deslegitimado por interesse de empreendimentos empresariais que têm apoio e suporte jurídico nos representantes do direito positivo.

Pesquisadora: - Já tem muito anos?

P.L.: - É, tem mutchos anos que ouço falar em quilômetro.

Pesquisadora: - E antes, falava o quê?

P.L.: - Antes falava em quilômetro. Eu vi essa história no Paraná já tem não sei quantos ano, 58 [1958].

Pesquisadora: - Qual é a história? Conte pra mim.

P.L.: - Eres só falava que tinha não sei quanto quilômetros, mas nois não entendia o que era quilômetro, não. Tem tantos quilômetros daqui a tal lugar. Daqui em Londrina.

Pesquisadora: - O Sr. entedia de outro jeito?

P.L.: - Eu entendia que era légua.

II) Quilombo como uma palavra recente e não elaborada pelo sujeito. Tem por subvariação a informação de que o informante sabia que morava no quilombo, mas não sabia o que era o quilombo;

III) Quilombo como uma “chatura”, ou seja, como uma definição que não identifica as comunidades e seus membros. Devendo essas continuar a ser chamadas pelos seus nomes (Barra e Bananal);

Pesquisadora: - E, Dona C., pra Sr^a., o que é o quilombo? O que é que a Sr^a. entende de quilombo?

M.M.C.: - Eu não entendo não. Esse caso desse quilombo, eu, falar bem a verdade, eu tou sem entender isso.

Pesquisadora: - Hum, hum...

M.M.C.: - Se eu dizer que eu entendo... tem gente que fala: - É, você é quirombora. Eu não sei não, eu não tou entendeno. Eu sei que meu lugar chamava era Bananal, e eu só chamo Bananal, não chamo quilombo. Eu não sei negócio quilombo, eu não.

IV) Quilombo como uma ligação da comunidade com a escravidão e, como tal, uma identificação não verdadeira das comunidades de Barra e Bananal, pois os antepassados destas não foram subjugados ao trabalho servil. Esta interpretação tem consonância com a *amnésia estrutural* sobre a escravidão e com o mito de fundação, que preconiza que as comunidades foram fundadas pelo Sr. Isidro Joaquim, e não por negros escravizados (Cf. primeiro capítulo). Assim, essa interpretação nega completamente a definição jurídica de quilombo e a identidade quilombola, devido ao vínculo que estas categorias estabelecem com os negros que teriam trabalhado como escravos;

V) Quilombo como igual a comunidade. Esta sendo entendida como união de pessoas cristãs. (Nota-se a influência da organização comunitária criada pelo Pe. Carlos);

VI) Quilombo como reconhecimento estatal, que proporciona à comunidade acesso a direitos;

Pesquisadora: - O que a Sr^a. acha que é quilombo... O que significa pra Sr^a.?

M.D.S.: - Pra mim, Bira, o quilombo foi muito bom, porque se hoje eu tenho um filho em Cuba estudano, que é a coisa que eu achava mais bonita quando ouvia falar, fazer o vestibular/faculdade. Eu achava uma coisa linda essa palavra. E hoje já tem dois filho que fizeram vestibular, dois filho na Faculdade, um em Cuba, através do quilombo, e outro em Salvador, através do quilombo, porque se não é através do quilombo, esse menino tava estudano, não. Se não é essas bolsa, esse menino não estudava, não, que eu não tinha a mínima condições. Então, pra mim, eu não tenho o que falar do quilombo, não.

Pesquisadora: - Pra Sr^a., então, significa ter direitos?

M.D.S.: - Direitos.

Pesquisadora: - Tem acesso às coisas, aos direitos?

M.D.S.: - Porque J. [filho da informante] tá em Cuba como quilombola. A. [outro filho da informante] tá em Salvador como quilombola. Então, eu não tenho do que reclamar. [pausa pequena] E com fé em Deus há de vir mais coisa melhor ainda.

VII) Quilombo definido com base na concepção palmarina clássica que, no caso dos quilombos remanescentes de Rio de Contas, é consubstanciado pelo mito de fundação do naufrágio no navio, na região atualmente pertencente a Itacaré, que conduzia africanos ao trabalho escravo no Brasil ;

Se a questão sobre o que significa quilombo trouxe tantas controvérsias, o mesmo não aconteceu no que é relativo a ser quilombola. A princípio, tal afirmação pode levar o leitor a pensar que houve mais consenso nas respostas acerca de como o sujeito social se representava como quilombola, porém o que houve de fato foi um silêncio generalizado como resposta a essa pergunta.

Entretanto, isto não implica afirmar que as pessoas não se definem como tal. O que ficou perceptível é que há uma maior dificuldade de elaboração acerca dessa categoria identitária. Ou seja, o processo de reflexão e significação das categorias exógenas de quilombo e quilombola tem lapsos temporais e ritmos diferentes. Apenas as pessoas com maior escolaridade, lideranças e professoras da comunidade responderam àquela questão com nuances específicas as suas histórias de vida.

Para o informante L.S. (37 anos), que é uma liderança, ser quilombola é:

Pesquisadora: - Para você, L., V. [esposa do informante] também tá aqui, se quiser responder. O que é... como... o que é ser quilombola?

L. S.: - O que é ser quilombola?

Pesquisadora: - É?

L.S.: - Bem..., ser quilombola é participar de um grupo de pessoas da sua mesma identidade, da sua mesma cor, que faz a mesma coisa que... que conhece a..., como é que vou dizer? A sua cultura, a sua raça, que fala a mesma língua, que sabe das festa, das tradições. Isso que é ser quilombola. No meu ponto de vista.

Para a professora S.A.A.S. (29 anos), houve uma significativa mudança no modo com o qual representava o fato de ser negra em função do reconhecimento da comunidade como quilombola e, portanto, de sua identidade étnica.

Pesquisadora: - E você, como se sente em ser quilombola? O que é pra você ser quilombola?

S.A.A.S.: - Pra mim é uma maravilha, porque antigamente não era reconhecida, e hoje todo mundo quer ser quilombola [riu]. Todo mundo quer ser quilombola só por causa do reconhecimento. E hoje, pra mim, hoje, pra mim, (Graças a Deus!) Bem, bem mesmo, muito bem ser quilombola e **falar que hoje sou quilombola** [ênfase]. Hoje Graças a Deus! Não existe mais aquele preconceito, não sei se era por mim ou as pessoas ao meu redor.

Por sua vez, para a professora M.L.N. (49 anos), não há diferença entre ela como quilombola e outros cidadãos não quilombolas, pois todos devem ser tratados de forma igualitária.

Pesquisadora: - Pra Sr^a., o que é ser quilombola? Como a Sr^a. se sente quilombola? Se eu perguntasse a Sr^a...

M.L.N.: - Pessoas iguais às outras, né? Pessoa igual... Eu me considero igual a qualquer outra, qualquer outra pessoa. Branco, pardo, qualquer um, acho que isso não faz a diferença. Acho que a cor não faz a diferença.

As respostas das pessoas com maior escolaridade não só foram as que expressaram uma representação mais elaborada, como foram as que estavam fundamentadas na definição clássica de quilombo. Isto é, o quilombo era o local de negros que resistiam à escravidão fugindo e formando grupos.

As respostas dos idosos, na sua maioria, são englobadas nas duas primeiras categoriais (légua e não entendimento). Sendo a terceira e quarta, respectivamente, respondidas por uma senhora e um senhor, ambos idosos. Logo, o rótulo jurídico de quilombo não é compreendido ou é negado pelas pessoas mais velhas do grupo.

As categorias cinco e seis foram utilizadas pelos adultos com menor escolaridade do que as lideranças. Entretanto, a incidência maior foi da representação do quilombo como o

reconhecimento estatal que permite ao grupo acessar direitos, como, por exemplo, o recebimento de cesta básica do Governo Federal¹⁶¹. Ao longo das narrativas das lideranças e dos jovens, tal significação também foi descrita.

Os jovens não participam dos trabalhos da associação de moradores. Na verdade, a maioria das pessoas do grupo tem esta postura. Eles também não têm lembranças do período da luta pelas conquistas dos direitos do Art. 68 ADCT da CF/88, lacunas de experiência política que poderia torná-los distantes das elaborações acerca do quilombo e de ser quilombola.

Entretanto, a representação que esse grupo etário tem da definição de quilombo os aproxima das respostas das lideranças e das professoras. (É fato que os jovens de Barra e Bananal têm acesso à educação formal e estão cada vez mais galgando espaço na educação superior). Os que participaram do grupo focal tinham terminado o ensino médio, estavam cursando este nível ou o segundo ciclo do ensino fundamental.

A definição que os jovens utilizaram para quilombo foi a de quilombo clássico. Eles definiram ser quilombola como uma identidade de quem mora em um quilombo, constituído por pessoas negras, que tem base cultural (a ser conservada) e a consciência e o orgulho de serem negros.

Dessa forma, se para os idosos a definição da comunidade como quilombo é pouco significativa, e a identidade quilombola não tem sentido algum, pois dentre outras coisas direciona as lembranças para *amnésia estrutural* da escravidão, para os jovens, terem nascido e viverem num quilombo e, portanto, serem quilombolas direciona as suas vidas para um futuro, que se descortina com possibilidades de educação formal, pouco acessíveis antes da identidade quilombola.

Entretanto, se as pessoas das comunidades têm dificuldade em definir o que é ser quilombola, o grupo não teve nenhuma dificuldade em definir quem era ou não era quilombola na época da titulação do território. Tal decisão tem um grau de complexidade maior em comunidades de quilombos remanescentes com menor nível de endogamia e com maior número de moradores *de fora*.

¹⁶¹ O Governo Federal envia alimentos para a divisão e composição das cestas básicas para a comunidade, três vezes ao ano. A responsabilidade da distribuição fica a cargo da Associação. Esta exige que as pessoas beneficiadas sejam associadas e que paguem um real para receberem a cesta básica. Tal taxa visa fazer face aos gastos de transporte dos itens até a comunidade. Todavia, tais exigências para as famílias receberem a cesta são subsumidas pelas relações de parentesco. Assim, grupos domésticos que não fazem parte da Associação e/ou que não tenham a taxa referente ao transporte acabam por ter acesso a cesta básica. Cabe registrar ainda que os itens são distribuídos aos parentes das pessoas do grupo que moram em outras comunidades ou na sede municipal. Tal gesto também é adotado, com certa reserva, na quantidade, com pessoas que, mesmo sem vínculo de parentesco, solicitam da Associação a doação da cesta. Segundo relatos, apenas os moradores de Mato Grosso não têm essa atitude. Ilustrações da distribuição da cesta básica podem ser consultadas no Apêndice I.

Em Barra e Bananal, o principal critério foi o de parentesco sanguíneo ou por filiação. Entretanto, o grupo consentiu que a moradora *de fora*, que não goza dessas características, permanecesse no território junto com seus dois filhos. Por sua vez, Dona M.F.S. (59 anos) representa de forma essencialista a identidade quilombola e tem consciência de que, como *de fora*, não teve acesso a tudo sobre quilombo, e que está no local como que de favor.

Pesquisadora: - Então a Sr^a. tava aqui quando descobriu que aqui era quilombo, não tava?

M.F.S.: - Tava por aí antes do título do quilombo. Antes do título. Tava nois antes do título do quilombo. Tava antes.

Pesquisadora: - E o que a Sr^a. lembra?

M.F.S.: - Se eu já aposentei. Eu agradeço C.[J.S.] e todos que já fez força por mim com título do quilombo. Eu e Maria de Lazo, nois aposentou os outro tudo com o título do quilombo.

Pesquisadora: - O que a Sr^a. lembra dessa época, me conte?

M.F.S.: - Não sei o que chegou em mim. Não sei o que chegou em mim, porque as pessoa que é de fora não tem a liberdade que nem as pessoa que é nascido e criado aqui. Entendeu? Umas coisa eres explicava, outra não. Entendeu?

Pesquisadora: - Das coisas que eles explicavam, o que a Sr^a. entende de quilombo?

M.F.S.: - Não. Ele explicou que ia nascer esse título de quilombo, que era bom pra todo mundo, né? Mas o fundo, fundo, fundo, ele não explica não. Eu não sei. Eu não sei explicar, porque muitas pessoa não foi em Salvador. Quem foi, foi C.[J.S.], outras pessoa, não sei explicar.

Pesquisadora: - Dona M., a Sr^a. disse que a L. [neta da informante] e a L. [outra neta da informante] são quilombolas [suas netas têm como pais pessoas *de dentro*]. E a Sr^a. e os meninos [filhos da informante] são quilombolas?

M.F.S.: - Não. A L. não é quiombola, não [confunde o nome da neta com o da filha]. A L. chegou com 12 ano. L. é quiombola, porque nasceram aqui. O pai dela é filho de Zé Ferreira e o outro é filho da finada Maura, que é do povo de Isaías. Desse povo que é do lugar que chama.

Pesquisadora: - Os meninos e a Sr^a. são quilombolas?

M.F.S.: - Eu não sei. Eu não gosto, não, e quero que meus filho também não mexem, não. Meus filho são baiano, mas não são quiombola, daqui não. São baiano.

Pesquisadora: - E pra ser quilombola tinha que nascer aqui?

M.F.S.: - Ah, sim. Tenho duas neta quiombola. Agora nem meus filho nem minha filha não é quiombola. É mãe e tudo [refere-se ao fato da filha ter tido filhas com homens *de dentro*], mas não é quiombola. Agora, os pais dele [das netas] são, são nascido e criado quiombola, que nem o finado Telvado, esse filho de Zé Ferreira que é de lá de Cachoeirinha. Esse povo lá são quiombola. Agora nois aqui não pode ser quiombola, não. Somos... eles são baiano, eu sou alagoana [...] Não vou dizer que é quiombola, que eu sou alagoano [...].

Tal perspectiva biológica, em certa medida racializada, mas também calcada na concepção palmarina de quilombo e na exaltação de Zumbi, foi expressa nas comemorações do Dia da Consciência Negra, em 20 de novembro de 2008. A cerimônia foi composta pela

encenação das dificuldades materiais que outrora acometiam o grupo e a necessidade que tinham de buscar trabalho como agricultores em Livramento. Além de palestras que foram apresentadas na seguinte ordem: a) Consciência negra x racismo, b) Economia solidária, c) Conquista do povo negro, d) Educação no quilombo, e) Auto-estima, f) O espaço do negro na sociedade. Com exceção da segunda e da última palestra, que foram proferidas por amigos, ambos negros, de uma das lideranças da comunidade, as outras foram ministradas por pessoas *de dentro*. Essas atividades foram intercaladas com três dinâmicas de grupo e com muita música e dança.

Todavia, a abordagem essencialista inicial dividiu espaço e perdeu em centralidade para a perceptiva da identidade étnica-política. O grupo reservou um significativo tempo para exaltar suas conquistas materiais e simbólicas. Da primeira categoria, foi veementemente destacado o maior acesso a educação formal, sobretudo, o fato de jovens das comunidades estarem cursando o terceiro grau em um curso tão “especial” (referência a Medicina). A educação foi destacada pelas lideranças como o caminho para mudar a realidade do grupo. Da segunda, foi salientada a conquista de visibilidade, reconhecimento, respeito e auto-estima.

Por fim, diversos informantes relataram que a identificação e a visibilização da comunidade, após o reconhecimento jurídico da sua auto-definição como quilombo remanescente, implicou numa maior exposição do grupo e invasão, em algumas circunstâncias, da privacidade de seus membros. Numa entrevista com as irmãs C.M. (90 anos) e M.C.S. (89 anos), esta descreveu a seguinte situação:

M.C.S.: - Aqui chegou duas moça outro dia, gritou na porta para eu sair. Eu procurei elas entrar, elas disse: “- Não quero entrar, não. Vim aqui só pra tirar o retrato da Sr^a.” E aí agora eu achei [informante ri um pouco]. Como chega uma pessoa e diz: “- Você quer que eu tire o retrato?” [Ela responde] “- Quero”. Mas chega essas moça aí pra mor de judiar lá com o retrato. Não, eu falei: “- Não tou, nem a par de tirar retrato não, não Sr^a.” [Elas perguntaram]: “- Pro que? Nada”. [A informante respondeu]: “- Não tou, hoje não tou com vontade de tirar retrato não.” Então ela [as visitantes] disse assim: “- Tchou”. Eu disse “- Tchou, brígrado.” [rimos].

Vai pra lá! Eu não conheço, nunca vi essa duas moça. [As moças disseram]: “- Tou veno aqui tirar seu retrato.” Eu olhei assim para elas: “- Quem foi que mandou elas?” Ela: “- Ah... Carmo sabe ali.” Eu digo: “- Não Sr^a., não tiro hoje não, não estou de apare”. Eu fechei a cara, ela foi saindo. Tá! Na hora que eu quero, eu quero, mas na hora que eu não quero, tá!

Ah! Diz assim [as moças]: “- Ah, eu sou de Salvador!” [Informante respondeu]: “- Será que a Sr^a. saiu de Salvador só pra tirar nosso retrato?” Ah! Vá tomar banho! [rimos].

Pesquisadora: - Tá certa mesmo.

M.C.S.: - Num é?

Pesquisadora: - Começar a chatear, a Sr^a. manda embora. Se eu começar a chatear também, a Sr^a. me mande embora.

C.M.: - Não, a Sr^a. nois conhece.

M.C.S.: - Mandei eras entrar, não quer entrar. Cabar quer tirar foto da gente. Essa não! Comigo não! Eu, besta, eu não sou!

Provavelmente, tais moças a que Dona M.C.S. se refere eram turistas. Este segmento econômico vem crescendo em Rio de Contas. Nos *folders* de propagandas, de instituições particulares e públicas, “o quilombo” é atração turística. Todavia, a relação estabelecida entre os empresários dessa área comercial e as comunidades de Barra e Bananal é um tanto idiossincrática, oscilando entre amigável e conflituosa.

Em 2005, presenciei um ônibus com turistas que circulava nas praças de Barra e Bananal, mas sequer paravam para que os visitantes estabelecessem contatos com os moradores da comunidade. Tal postura por parte da empresa de turismo existente no município foi contestada pela comunidade, que se sentiu exposta e explorada.

Em 2008, nas comemorações do dia da consciência negra, a postura assumida pela referida agência de turismo havia mudado, pois os turistas¹⁶² desceram do ônibus, interagiram com as pessoas, compraram artesanato e participaram do almoço coletivo (gratuito) que estava sendo servido.

Entretanto, o sentimento de estar sendo explorado perpassou os relatos de alguns informantes, numa esfera diferente da do turismo. Nesse sentido, a fala de Dona I.P.S.S. (50 anos) é elucidativa

Pesquisadora: - O que a senhora falou também, foi essa sensação de se sentir explorado, né?

I.P.S.S.: - Isso... A exploração por nós ser quilombola e o quilombo tem mais facilidade de conseguir alguma coisa, e isso... eu acho que nós tá sendo igual a uma ponte, só tá servindo pra o pessoal atravessar e buscar... Vem muito dinheiro pros quilombo, mas até agora... Vantagem eu não tenho visto, ninguém viu nada... Só tem o nome... Mas as vantagem é bem pouca.

[pausa média]

I.P.S.S.: - Eu acho que é muito explorado, por isso que eu gostaria que fosse igual antes. Sem esse quilombo, sem esse título. Queria que a gente fosse igual a antes, comunidade, que é a mesma coisa, mas sem esse nome. A única vantagem é que nós, depois de ser quiombola, com esse quilombo, acho que nós somos mais reconhecido e mais valorizado, valorizado por isso. Mas em termo de dinheiro que vem, essas coisa... eu acho desvantagem...

Dona I.P.S.S. refere-se ao quão desrespeitada a comunidade se sentiu ao tomar conhecimento dos desvios de verbas do projeto voltado para as comunidades remanescentes, que deveriam ter sido utilizadas para a execução de obras nas comunidades de Barra e

¹⁶² Os informantes relataram que os turistas chegam às comunidades procurando sinais diacríticos mais convencionalmente ligados à cultura afro-brasileira, a exemplo do candomblé, ou ainda eles costumam perguntar se as pessoas falam “africano”.

Bananal¹⁶³. A narrativa de Dona I.P.S.S. permite ainda inferir os variados sentimentos engendrados pelos desdobramentos das políticas públicas de *reconhecimento e redistribuição*. Estas fortaleceram o grupo, através da conquista de visibilidade e de respeito, porém também o tornou fonte de captação de recursos (para financiamento de projetos), que nem sempre são aplicados para os fins a que se destinam: a melhoria das condições de vida dos moradores das comunidades.

¹⁶³ Cf. as notas 12 e 13 informações sobre as denúncias de desvio da verba do projeto (p. 27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo com o mais amplo conhecimento de todas as “leis” do devir ficaríamos perplexos diante do problema de como é possível, em geral, a explicação causal de um fato individual, posto que nem sequer se possa pensar que a mera descrição exaustiva do mais finito fragmento da realidade. Pois o número e a natureza das causas que determinam qualquer acontecimento individual são sempre infinitos, e não existe nas próprias coisas critério algum que permita escolher dentre elas uma fração que possa entrar isoladamente em consideração. (WEBER, Max, 2001, p. 128-129).

As comunidades rurais negras tiveram sua existência invisibilizada por um Estado de direito que não trabalha com equidade e que, quando se volta para o interior dos estados da federação, comumente, atende aos seus próprios anseios desenvolvimentistas ou aos interesses dos latifundiários e do agronegócio. Destarte, aquele grupo social era também subsumido pelo racismo da sociedade envolvente e, às vezes, pelo poder municipal.

O racismo, ainda que “à brasileira”, acabava por estigmatizar a identidade social do *nós* na relação com *outro*. As pesquisas referenciadas ao longo desta dissertação, sobre comunidades camponesas compostas por negros, descreveram que a identidade étnica era variante negativa da identidade social. Dessa forma, a identidade étnica era manipulada, quando não renunciada, pelo *nós* como um processo identitário que compunha a sua identidade social.

Não obstante, esta investigação se ateve a verificar em que medida a visibilização das comunidades negras rurais, por meio do rótulo jurídico de quilombo remanescente, e as conquistas de direitos identitários e territoriais, impactou a identidade étnica das comunidades remanescentes de quilombo de Rio de Contas: Barra e Bananal.

Após as referidas políticas públicas, a identidade étnica passou a ocupar espaço positivo na elaboração da identidade social do grupo. Entretanto, no cotidiano das comunidades de Barra e Bananal, a identidade étnica é subsumida pelas relações de parentesco, pela hierarquia e conflitos entre os grupos familiares. Além disto, a identidade de lavrador, que, de acordo com a descrição sobre o grupo é alicerçada numa organização camponesa (Cf. primeiro capítulo), continua a definir a identidade social e, em certa medida, consubstanciar a identidade étnica quilombola. Ou seja, no caso de Barra e Bananal, a *fricção interétnica* não foi suficiente para a reivindicação dos direitos do Art. 68 ADCT da CF/88, já que este pleito foi embasado na ética camponesa, que por sua vez foi ameaçada pela perda de terra e desagregação de Riacho das Pedras com a construção da Barragem Luís Vieira. O

informante C.J.S. (53 anos), ao relatar a luta pela regularização fundiária do direito consuetudinário da comunidade sob suas terras, através da legitimidade jurídica da identidade quilombola, definiu a terra da seguinte maneira:

Pesquisadora: - E qual a importância da terra para vocês?

C.J.S.: - A função da terra é que a terra é a segurança; é o alimento do lavrador. Porque sem a terra o lavrador não pode viver. Já a gente se colocar na cidade não é importante. Só na cidade somos oprimido. Porque eles acostumaram viver... nasceram aqui na terra; cresceram aqui. Cultivando a terra, plantando, colhendo e hoje pra viver buscando na feira tudo o que quer; é complicado. Eu acho que a gente, ninguém aqui, tem vontade de sair daqui. A gente tem, assim, um amor por essa terra, porque aqui é uma terra passada de pai para filho, de muitas gerações.

O fato de existir a retroalimentação entre a identidade de lavrador e a étnica quilombola não implica em concluir que a identidade étnica não existia antes do rótulo jurídico de quilombo remanescente. As pesquisas anteriores não só asseveram a sua existência, como igualmente descrevem acontecimentos e representações acerca da mesma, que revelam que ela era definida na relação de alteridade do *nós* com o *outro*, como uma *identidade negativa* e, portanto, *renunciada* pelo *nós*. As comunidades reelaboravam sua identidade social, buscando *status* positivo em outras esferas de atuação de seus membros, como no âmbito do trabalho e da religiosidade católica.

Por sua vez, em Barra e Bananal, a identidade de lavrador passou a dividir espaço, na elaboração positiva da identidade social, com a identidade étnica-política de quilombola. Após as políticas públicas de *reconhecimento* e *redistribuição*, a identidade étnica, outrora estigmatizada nas relações cotidianas, foi positivada pelo reconhecimento do Governo Federal, portanto, por um nível fora das relações locais.

Dessa forma, as comunidades tiveram o elemento estigmatizador (presunção de ancestralidade negra vinculada ao passado escravocrata brasileiro) interpretado de forma valorativa pelo Estado, ao passo que esta instância lhes garantiu uma política de reparação, através da positivação do seu direito consuetudinário sob as suas terras. Ou seja, a identidade étnica-política de quilombola impactou o grupo social pesquisado e vem proporcionando uma valorização positiva do processo identitário étnico das comunidades remanescentes de quilombo de Rio de Contas.

No que se refere à atuação do Estado brasileiro na questão quilombola, pode-se averiguar pela correlação de dados das ações estatais voltadas para o *reconhecimento* e para a *redistribuição*, que a primeira política logrou mais êxito (ao menos numericamente). Tal conclusão revela que o foco do Art. 68 ADCT da CF/88 está sendo desviado da regularização

fundiária para políticas compensatórias. Estas, em última instância, não resolvem o problema crucial para a sobrevivência das comunidades negras rurais: a regularização das suas terras. Cabe lembrar que comumente as comunidades sofrem processo de desterritorialização de seu território inicial, em função de conflitos agrários com os latifundiários, o agronegócio e o próprio Estado.

No que tange aos aspectos teórico-metodológicos, cabe salientar que, no levantamento bibliográfico acerca de pesquisas sobre os quilombos remanescentes em âmbito nacional, não foi encontrada nenhuma investigação sobre os impactos das políticas públicas de *reconhecimento* e de *redistribuição*. Tal lacuna de investigação científica pode ser justificada tanto pelo pouco tempo da efetiva aplicação do Art. 68 ADCT da CF/88, quanto pelo fato de nos quatorze anos de regularização dos territórios quilombolas, um número pouco expressivo de comunidades (cento e duas) tiveram o direito territoriais efetivados.

Dessa forma, o campo deste estudo de caso é um *locus* com características privilegiadas que possibilitam uma investigação científica acerca dos impactos na identidade étnica das supramencionadas políticas públicas. Frente ao desafio de uma nova trincheira de pesquisa sobre o tema dos quilombos remanescentes, tenho ciência da limitação em termo de generalização dos resultados da pesquisa. Sendo esta implicação também comum ao método de estudo de caso. Portanto, as conclusões estão concatenadas à realidade de Barra e Bananal, embora essas comunidades, como demonstrado ao longo da dissertação, fazem parte da atual conjuntura histórica do Brasil. Assim, quiçá esta dissertação venha contribuir com outras pesquisas sobre quilombos remanescentes.

Todavia, cabe salientar a plena concordância com a epígrafe supracitada. A causalidade de um acontecimento social é infinitamente densa. Decerto, no esforço de responder à questão de investigação da presente pesquisa, algumas relações causais foram identificadas, porém a própria densidade do *locus* da investigação indica outros caminhos a serem trilhados para a compreensão mais verossímil de sua história e de seu *ethos*.

Por um lado, os documentos históricos, possivelmente disponíveis em vários arquivos, descritos no segundo capítulo, são fontes de dados que merecem uma detida atenção. Uma pesquisa embasada em métodos da Antropologia (genealogia) e da História (levantamento documental) poderá auferir informações relevantes à compreensão da conformação do campesinato negro em Rio de Contas. Os documentos podem revelar relações sociais entre os membros da comunidade de Mato Grosso e as comunidades de Barra, Bananal e Riacho das Pedras.

Por outro lado, uma investigação com campo de trabalho ampliado ao *locus do outro*, ou seja, que busque compreender as representações que a comunidade de Mato Grosso tem acerca de sua história e da relação com as comunidades negras, possibilitaria o entendimento mais amplo das relações entre os dois grupos de camponeses. Estes, apesar de compartilharem um *modus vivendi* camponês, têm identidades étnicas distintas e caracterizadas pela *fricção interétnica*.

Por fim, a comunidade de Riacho das Pedras, que outrora ocupava o território quilombola, ainda não teve a devida atenção científica por parte de cientistas sociais. Desta forma, seria salutar a compreensão dos quilombos remanescentes de Rio de Contas, uma pesquisa voltada à entendimento do processo de desagregação e desterritorialização que Riacho das Pedras sofreu com a inundação de suas terras pela Barragem Luís Vieira, bem como que buscasse entender como os ex-moradores dessa comunidade, que permaneceram em Rio de Contas, elaboram a identidade étnica quilombola.

REFERÊNCIAS

- ABA. **Documento do grupo de trabalho sobre comunidades negras rurais**. Brasília: mimeo, 1994.
- ACCIOLI, Ignácio. **Memórias históricas e políticas do Cel. Ignácio Accioli de Cerqueira e Silva**. 2. ed., 6. v. Bahia: Imprensa oficial do estado, 1940.
- AGUIAR, Durval Vieira. **Descrições práticas da província da Bahia**: com declaração de todas as distâncias intermediárias das cidades, vilas e povoações. 2. ed. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: Instituto nacional do livro, 1979.
- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. **Frexal – terra de preto**: quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luis do Maranhão: Sociedade maranhense de defesa dos direitos humanos, 1996.
- _____. Quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 43-82.
- ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. **Alforrias em Rio de Contas, século XIX**. Dissertação (Mestrado em História social) – Universidade Federal da Bahia, Orientador: João José Reis, Salvador, BA, 2006. p. 174. il.
- ALMEIDA, Norma Lúcia Fernandes; CARNEIRO, Zenaide de Oliveira Novais (Org.). **Amostras da língua falada em Bananal/Barra dos negros (Rio de Contas)**. Feira de Santana: UEFS, Departamento de letras e artes, 2002. p. 314.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **Abolição e reforma agrária**. São Paulo: Ática, 1987. (Série princípios).
- ANDRADE, Maristela de Paula; SOUZA FILHO, Benedito (Org.). **Fome de farinha**: deslocamento compulsório e insegurança alimentar em Alcântara. São Luís: EDUFMA, 2006.
- ARAKAWA, Maria de Lourdes Pinto e. **As minas do Rio de Contas**. Salvador: Autora, 2006. p. 320.
- ARRUTI, José Maurício P. A. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC, 2006. p. 370.
- BAHIA. Constituição (1989). **Constituição do Estado da Bahia**. Bahia, Salvador, Câmara dos Deputados, 1989.
- BAIOCCHI, Maria de Nazaré. **Negros do Cedro**: estudo antropológico de um bairro rural. São Paulo: Ática, 1983.
- BARBOSA, Ana Angélica Leal. **Análise de microssatélites do isolado Bananal (BA)**: parâmetros populacionais. Tese (Doutorado em Ciências) – Universidade Federal do Paraná. Orientadora: Eliane E. S. de Azevedo, Curitiba, 2003. p. 97, il.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1998. p. 185 - 228.

_____. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tomke Lask (Org.). Tradução de John Cunha Comerfor. Rio e Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. Sobre o comunitarismo e a liberdade humana, ou como enquadrar o círculo. In: _____ **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 231 – 245.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p. 110.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

_____. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. 2. ed. São Paulo: Ateliê editorial, 2003. p. 219.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, Senado, 1998.

BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José Augusto. Sacutiaba e Riacho Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 83-108.

BURKE, Peter. História como memória social. In: _____ **Variedades de história cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006. p. 67-90.

CANDIDO, Antônio. **Os parceiros do rio bonito**. 9. ed. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2001.

CAPINAN, Ubiraneila. **Identidade ou identidades? A relação identitária das comunidades rurais negras, na Bahia, após aplicação do Artigo 68 da constituição brasileira**. Monografia (Bacharelado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Orientadora: Lídia Pires Soares Cardel, Salvador, BA, 2007. 66 f. il.

_____. **Laudo antropológico sobre a comunidade quilombola Mangal/Barro Vermelho, Sítio do Mato – Ba**. Salvador: mimeo, 2008. p. 148.

CAPINAN, Ubiraneila; CARDEL, Lídia. Identidade e globalização, “reconhecimento” ou “redistribuição”? O caso das comunidades negras rurais remanescentes de quilombo na Bahia. **Revista Angolana de Sociologia – RAS**, Angola, Pedagogo, n. 3, p. 127-144, jun./2009.

CARDEL, Lídia M. P. S. **Os olhos que olham a água: parentes e herdeiros no “mundus” camponês**. 2003. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Orientador: Klass Woortmann, Brasília, 1992.

_____. Tipologias da sertanidade baiana: uma análise sobre três dimensões identitárias. In: **XIV Congresso Sociedade Brasileira de Sociologia - SBS**, 2009, Rio de Janeiro. Disponível

em: http://starline.dnsalias.com:8080/sbs/arquivos/15_6_2009_9_14_47.pdf. Acesso em: 29 de agosto de 2009.

CARDOSO, Ruth N. L. Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método. In:_____, **A aventura antropológica: teoria e pesquisa**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1986.

CARREIRA, Eliane Amorim. O lugar da antropologia no campo multidisciplinar do laudo pericial. SILVA, Gláucia (Org.). **Antropologia extramuros: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos**. Brasília: Paralelo 15, 2008. p. 53-62.

CARVALHO, José Jorge; DORIA, Siglia Zambrotti; OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de (Org). **O quilombo de Rio das Rãs: história, tradição, lutas**. Salvador: EDUFBA, 1996.

CARVALHO, Maria Rosário G. de; MIRANDA, Julinha Coelho. **“Arraiais negros (ou grupos locais) do Rio de Contas (Chapada Diamantina, Bahia)”**. Bahia: mimeo, 1988.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. A Chapada Diamantina em três registros ou três tempos. In: PEREIRA, Cláudio Luiz; SANSONE, Lívio (Org.). **Projeto UNESCO no Brasil: textos críticos**. Salvador: EDUFBA, 2007. p. 373-392.

CONAQ. **Manifesto pelos direitos quilombolas**. Disponível em: [http://www.koinonia.org.br/oq/uploads/noticias/5457_MANIFESTO_PELoS_DIREITOS_QUILOMBOLAS\[1\]versão%20final.pdf](http://www.koinonia.org.br/oq/uploads/noticias/5457_MANIFESTO_PELoS_DIREITOS_QUILOMBOLAS[1]versão%20final.pdf). Acesso em: 21 de março de 2009.

CUNHA, Euclides. **Os sertões**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

FERREIRA, Jurandyr Pires (Org.). RIO DE CONTAS. In: **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Rio de Janeiro: IBGE, 1958. p. 164-172.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: UnB, 2001. p. 245 – 282.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio e Janeiro: José Olympio, 1933.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991. p. 177.

GILROY, Paul. O atlântico negro como contracultura da modernidade. In:_____, **O atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de estudo afro-asiáticos, 2001. p. 33-100.

GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação e pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 102.

HARRIS, Marvin. **Tow and country in Brazil**: a socio-antropológica study of a small brazilian town. New York: Columbia university press, 1956.

JOAS, Hans. O comunitarismo: uma perspectiva alemã. In: SOUZA, Jessé (Org.). **Democracia hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001. p. 93-110.

LARAIA, Roque de Barros. **Ética e antropologia**: algumas questões. Brasília: UNB, 1994. (Anuário Antropológico, nº 157).

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**. Portugal, v. 4, n. 2, p. 333 – 354, 2000.

_____. **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: NUER/ABA, 2005. p. 288.

LINS, Cyro. **“Sou quilombola, mas não quero a demarcação”**: aspectos políticos da construção da identidade étnica na comunidade quilombola de Sibaúma – RN. Rio Grande do Norte: mimeo, (s/ data).

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. 8. ed. São Paulo: Hucitec. 2004.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes; MARTINS, Marco A. Matos. Arraiais de Rio de Contas: uma comunidade de cor. **Caderno CRH**, suplemento, p. 36-49, 1991.

_____. **Relatório de atividades do Projeto arraiais negros de Rio de Contas**. Rio de Contas: mimeo, 1988.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. **Relatório de identificação da comunidade de Barra, Bananal e Riacho das Pedras - Estado da Bahia**. Bahia: mimeo, 1998. p. 11.

MONTEIRO, Anita Maria de Queiroz. **Castainho**: etnografia de um bairro rural de negros. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1985. p. 95.

MONTEIRO, Horácio Pinheiro. **Comunidades negras de Barra, Bananal e Riacho das Pedras Relatório**. Rio de Contas: mimeo, 1999.

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Ática, 1986.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis: 1980.

NEVES, Erivaldo Fagundes Neves. **Estrutura fundiária e dinâmica mercantil do Alto Sertão da Bahia, nos séculos XVIII e XIX**. Bahia: EDUFBA, 2005. p. 290.

NEVES, Erivaldo Fagundes; Miguel, Antonieta (Org.). **Caminhos do sertão**: ocupação territorial, sistema viário e intercâmbios coloniais dos sertões da Bahia. Bahia: Arcádia, 2007. p. 272.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Introdução. In:_____ (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 13-42.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins. Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES). In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 141-172.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

_____. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: UNESP; Brasília: Paralelo 15, 2006.

_____. **Etnicidade e globalização**. Em http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_32/rbcs32_01.htm. Acesso 09 de fevereiro de 2009.

OLIVEIRA, Queila de Brito. **Entre a cultura e a etnicidade: A construção da identidade quilombola em comunidades rurais negras na Chapada Diamantina**. Monografia (Bacharelado em Antropologia) – FFCH, Universidade Federal da Bahia, Orientadora: Maria Rosário Gonçalves de Carvalho, Salvador, 2008.

PEDREIRA, Pedro Tomás. Quilombos de Jacobina e Rio de Contas. In:_____ **Os quilombos brasileiros**. Salvador: Prefeitura Municipal do Salvador, 1973. p. 150.

_____. **Pequeno dicionário dos municípios baianos: dados sobre a população atualizados pelo recenseamento de 1980**. Salvador: Mil cores gráfica e editora, 1981. p. 105.

PEREIRA, Gonçalo de Athayde. **Minas do Rio de Contas hoje município de Rio de Contas**. Rio de Contas: Tipografia São Miguel, 1940. p. 59.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. **O crime na cor: escravos e forros no alto sertão da Bahia (1830-1888)**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2003. p. 250.

_____. **Fios da vida: tráfico interprovincial e alforrias – escravos e ex-escravos nos setoins de sima**. Rio de Contas e Caetité – BA (1860-1920). Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo - USP, Orientadora: Maria Odila Leite da Silva Dias, São Paulo. p. 366, il.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1998. p. 9-184.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2006. p. 136.

QUILOMBOS da Bahia. Direção de Antônio Olavo. Salvador – Bahia. Portfolium. 2005. 1 DVD (98 mm): son., color.

REIS, João José. Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro Bahia, 1806. In: REIS, João José; GOMES, Flávio (Org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

ROCHA, Marta. **Relatório final do projeto estudo etnobotânico de comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares em Rio de Contas – Ba/ Barra, Bananal e Riacho das Pedras:** avaliado potencial para cultivo de plantas medicinais. Bahia: mimeo, 2005.

ROCHA, Rômulo Andrade. **Efeitos da Barragem Luís Vieira sobre as comunidades de Barra, Bananal e Riacho das Pedras no Município de Rio de Contas – BA.** Dissertação (Mestrado em desenvolvimento sustentável e redução das desigualdades sociais) – Universidade de Brasília. Orientadora: Iara Lúcia Gomes Brasileiro. 2002, p. 131, il.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história.** Tradução de Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAMPAIO, Teodoro. **O Rio São Francisco e a Chapada Diamantina.** José Carlos Barreto de Santana (Org.). São Paulo: Companhia das letras, 2002.

SANTOS, Maíra dos. **A falta de voz quilombola no canto brasileiro:** as conseqüências da desvalorização da terra quilombola pelo Estado brasileiro. Rio de Contas: mimeo, 2005.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço:** técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2002.

SILVA, Gláucia (Org.). **Antropologia extramuros:** novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos. Brasília: Paralelo 15, 2008. p. 188.

SILVA, Maria Aparecida Moraes. **Errantes do fim do século.** São Paulo: Unesp, 1999.

SIMMEL, Georg. Evaristo de Moraes Filho (Org.). **Georg Simmel:** sociologia. São Paulo: Ática, 1983. 192 p. (Grandes cientistas sociais 34).

SOUZA FILHO, Argemiro Ribeiro. **A História de uma comunidade negra na memória dos seus moradores.** Monografia – Departamento de História, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. Vitória da Conquista (BA): *mimeo*, 1998.

SPIX, Johan B. e MARTIUS, Karl Von. **Viagem pelo Brasil, 1817-1820.** Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1981.

TAVARES, Luís Henrique Dias. Povos que habitavam o atual território do estado da Bahia antes dos europeus e dos africanos. In: _____ **História da Bahia.** São Paulo: UNESP; Salvador: EDUFBA, 2001. p. 19.

TOURAINÉ, Alain. Os direitos culturais. In: _____ **Um novo paradigma**: para compreender o mundo hoje. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 169-211.

VIANNA, Francisco Vicente. **Memória sobre o estado da Bahia**. Bahia: Typographia e encadernação do diário da Bahia, 1893.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. **Cafundó**: linguagem e sociedade. São Paulo: UNICAMP, 1996. p. 374.

WEBER, MAX. In: _____ **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. ed., v. 1. Brasília, DF: UNB; São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 1999. p. 267-277.

WOORTMANN, Ellen F; WOORTMANN, Klass. **O trabalho da terra**: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

WOORTMANN, Klass. “**Com parente não se neguceia**”: o campesinato como ordem moral. Brasília: UNB, 1990. (Anuário Antropológico, nº 87).

_____. **O modo de produção doméstico em duas perspectivas**: Chayanov e Sahlins. Brasília: UNB, 2001. (Anuário Antropológico, nº 293).

_____. A etnologia (quase) esquecida de Bourdieu, ou o que fazer com heresias. **Revista brasileira de ciências sociais**, São Paulo, v.19, n. 56, p. 129-155, 2004.

APÊNDICE

Apêndice A - Tabela 06. Distribuição por estados brasileiros das comunidades quilombolas com certidão de auto-reconhecimento expedida pela FCP entre 2004-2008.

<i>Estados e Regiões</i>	ESTADOS COM COMUNIDADES QUILOMBOLAS RECONHECIDAS PELA FCP									
	2004		2005		2006		2007		2008	
	n	%	n	%	N	%	n	%	n	%
NORTE (449 / 98)										
Acre										
Municípios (22)	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Comunidades Quilombolas (0)	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Amazônia										
Municípios (62)	0	0,0	0	0,0	1	1,6	0	0,0	0	0,0
Comunidades Quilombolas (01)	0	0,0	0	0,0	1	100	0	0,0	0	0,0
Amapá										
Municípios (16)	0	0,0	2	12,5	3	31,2	0	0,0	0	0,0
Comunidades Quilombolas (11)	0		4	36,4	11	100	0	0,0	0	0,0
Pará										
Municípios (143)	5	3,5	8	5,6	20	14	21	14,7	0	0,0
Comunidades Quilombolas (64)	18	28,1	25	39,1	61	95,3	64	100	0	0,0
Rondônia										
Municípios (52)	1	1,9	3	5,8	5	9,6	0	0,0	0	0,0
Comunidades Quilombolas (07)	1	14,2	3	42,8	6	85,7	7	100	0	0,0
Roraima										
Municípios (15)	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Comunidades Quilombolas (0)	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0

Tocantins										
Municípios (139)	1	0,7	0	0,0	11	7,9	0	0,0	12	8,6
Comunidades Quilombolas (16)	1	6,2	2	12,5	15	93,7	0	0,0	16	100
NORDESTE (1000 / 611)										
Alagoas										
Municípios (102)	0	0,0	10	0,98	18	17,6	21	20,6	22	21,6
Comunidades Quilombolas (22)	0	0,0	10	45,5	18	81,8	21	95,5	22	100
Bahia										
Municípios (417)	10	2,4	24	5,7	55	13,2	64	15,3	75	18
Comunidades Quilombolas (245)	22	9	74	30,3	185	75,5	208	85,2	244	100
Ceara										
Municípios (184)	1	0,5	6	3,2	11	6	12	6,5	13	7
Comunidades Quilombolas (16)	2	12,5	7	43,7	13	81,2	15	93,8	16	100
Maranhão										
Municípios (217)	5	2,3	25	11,5	34	15,7	39	18	46	21,2
Comunidades Quilombolas (146)	6	4,1	49	33,6	74	50,7	102	70	146	100
Paraíba										
Municípios (223)	1	0,4	8	3,6	15	6,7	16	7,2	19	8,5
Comunidades Quilombolas (28)	1	3,6	8	28,6	22	78,6	23	82,1	28	100
Pernambuco										
Municípios (185)	5	2,7	30	16,2	33	17,8	35	18,9	40	21,6
Comunidades Quilombolas (91)	5	5,5	52	77,1	62	68,1	80	87,9	91	100
Piauí										
Municípios (223)	1	0,4	7	31,4	21	9,4	22	9,9	23	10,3
Comunidades Quilombolas (33)	2	6,1	9	27,3	31	93,9	33	100	0	0,0

Rio Grande do Norte										
Municípios (167)	2	1,2	4	2,4	9	5,4	12	7,2	0	0,0
Comunidades Quilombolas (15)	2	13,3	4	26,7	10	66,7	15	100	0	0,0
Sergipe										
Municípios (75)	2	2,7	6	8	14	18,7	15	20	0	0,0
Comunidades Quilombolas (15)	2	13,3	6	40	14	93,3	15	100	0	0,0
CENTRO OESTE (466 / 95)										
Distrito Federal										
Municípios (01)	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Comunidades Quilombolas (0)	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0
Goiás										
Municípios (246)	1	0,4	7	2,8	13	5,2	19	7,7	21	8,5
Comunidades Quilombolas (19)	1	5,3	5	26,3	13	68,4	16	84,2	19	100
Mato Grosso										
Municípios (141)	0	0,0	9	6,4	10	7,1	11	7,8	0	0,0
Comunidades Quilombolas (60)	0	0,0	55	91,6	56	93,3	60	100	0	0,0
Mato Grosso do Sul										
Municípios (78)	0	0,0	12	15,4	0	0,0	14	18	0	0,0
Comunidades Quilombolas (16)	0	0,0	11	68,7	13	81,2	15	93,7	16	100
SUDESTE (815 / 190)										
Espírito dos Santos										
Municípios (78)	1	1,3	6	7,7	18	23,1	0	0,0	0	0,0
Comunidades Quilombolas (25)	1	4	7	28	25	100	0	0,0	0	0,0
Minas Gerais (853)										
Municípios (92)	8	8,7	32	34,8	50	54,3	60	65,2	68	73,9

Comunidades Quilombolas (105)	9	8,6	38	36,2	76	72,4	88	83,8	105	100
Rio de Janeiro										
Municípios (92)	4	4,3	6	6,5	9	9,9	10	10,9	12	13,1
Comunidades Quilombolas (17)	3	17,6	8	47,1	13	76,5	15	88,2	16	100
São Paulo										
Municípios (645)	1	0,1	9	1,4	13	2	15	2,3	17	2,6
Comunidades Quilombolas (43)	1	2,3	17	39,5	30	69,7	40	93	43	100
SUL (1000 / 81)										
Paraná										
Municípios (399)	0	0,0	4	1	12	3	15	3,7	0	0,0
Comunidades Quilombolas (34)	0	0,0	6	17,6	28	82,3	34	100	0	0,0
Rio Grande do Sul										
Municípios (496)	7	1,4	10	2	20	4	23	4,6	28	5,6
Comunidades Quilombolas (41)	10	24,4	15	36,6	26	63,4	35	85,4	41	100
Santa Catarina										
Municípios (293)	3	1	0	0,0	4	1,4	6	2	0	0,0
Comunidades Quilombolas (6)	3	50	0	0,0	4	66,7	6	100	0	0,0

Fontes: I) Número total de município por estado foi coletado no site IBGE, jan./2009.

II) O número de certificações publicadas no Diário Oficial por estado e região foi coletado no site da FCP, jan. /2009.

Apêndice B – Tipos de construções de casas nas comunidades de Barra e Bananal.

Ilustração 35. Casa e moinho sem utilização, Cachoeira- Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 36. Única casa de tijolos de abobe (produção artesanal) sem reboco, Praça – Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 37. Casa de adobe rebocada, Praça – Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 38. Casa construída recentemente (tijolos industrializados), Brumadinho, Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Apêndice C – A festa de São Sebastião de 2008, Barra.

Ilustrações 39 a 52. Variados momentos da festa de São Sebastião.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Apêndice D – Festa de Santo Reis de 2008, Barra.

Ilustrações 53 a 56. Diferentes momentos do último do Reisado, 2008.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Apêndice E – Beneficiamento da produção para consumo interno.

Ilustrações 57 a 60. Preparo artesanal de café para a subsistência.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustrações 61 e 62. Preparo artesanal de corante para a subsistência.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Apêndice F – Condução utilizada para deslocamento até a sede de Rio de Contas e ao município vizinho – Nossa Senhora de Livramento.

Ilustrações 63 e 64. Ônibus de propriedade de dois moradores de Mato Grosso, Rio de Contas.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Apêndice G – Roças em Campo Verde – Barra.

Ilustrações 65 e 66. Roças de abacaxi e milho.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Apêndice H – Turmas dos escolares que participaram do bate-papo sobre higiene bucal (2008).

Ilustração 67. Turma de estudantes de Bananal.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Ilustração 68. Turma de estudantes de Barra.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

Apêndice I -- Cesta básica enviada pelo Governo Federal, Centro Multiuso, Barra (2008).

Ilustrações 69 a 71. Distribuição da cesta básica.



Fonte: Acervo da pesquisa, Ubiraneila Capinan.

ANEXOS

Anexo A - Documento sobre a presença de quilombos nas vilas de Jacobina e de Rio de Contas, Século XVIII.

“Portaria para o Provedor-mor da Fazenda Real

Porquanto sou informado que no sertão que medeia entre as minas da Jacobina e as do Rio das Contas há **um grande mocambo de negros fugidos que se tratam e se comunicam com o gentio bárbaro**, donde saem a fazer alguns roubos e insultos aos moradores vizinhos e passageiros, do que se tem chegado a este governo repetidas queixas, e porque o dito mocambo vai se engrossando pondo-se com poder tão formidável que dará grande cuidado, e o **Capitão-mor comandante das Entradas José de Anchieta se oferece a conquista-los por ter pessoas práticas que o guie, dando-se-lhe alguma pólvora, bala e armas**, o Provedor-mor da Fazenda Real mande dar ao dito Capitão-mor duas arrobas de pólvora, quatro de munição, meia de bala, e vinte armas de caetelhanas, obrigando-se a repo-las outra vez nos armazéns dentro de um ano. Bahia e Março 3 de 1736. Rubrica do Conde de Galvêas.” (Docs. Históricos – Biblioteca Nacional – vol. 76, pgs. 335). (apud PEDREIRA, Pedro, 1973, p. 118 - 119, sem grifo no original).

Anexo B – Documento sobre a presença de quilombos na região de Rio de Contas. Século XVIII. Fonte: Biblioteca Nacional.

“Portaria para se dar todo o favor e ajuda ao Capitão-mor comandante das entradas José de Anchieta para fazer uma diligência.

Porquanto o **Capitão-mor José de Anchieta vai por ordem minha conquistar um poderoso mocambo de negros fugidos que se acha nas matas que medeiam as minas do Rio das Contas e as de Jacobina**, estabelecidos há muitos anos com trato e comunicação com o gentio bárbaro, donde sai a fazer vários insultos aos passageiros e moradores, com grande prejuízo e vexação de uns e outros, e convém ao serviço de Sua Majestade e bem comum dos seus vassallos dar-se ao dito Capitão – como dos seus vassallos dar-se ao dito capitão – efeito afeito fazer aquela conquista, assim por toda a capacidade necessária para dar boa conta dela, como por se achar com pessoa que o auxilie a guie para o dito mocambo, e nesta consideração lhe mandei já dar pela Fazenda Real, armas, pólvora e balas, e porque necessita de maior número de gente para a referida diligência que é preciso se não demore; **Ordeno aos Coronéis dos distritos do Recôncavo e sertão desta capitania dêem e façam dar ao dito Capitão-mor as pessoas que lhe pedir sendo capazes de o acompanharem nesta campanha, principalmente mulatos carijós e negros forros, e também os índios que andarem espessos fora das missões**, e aos Reverendos missionários delas ordeno outrossim dêem ao dito Capitão-mor alguns índios par ao mesmo efeito, advertindo que ele lha há de assistir com o sustento necessário, e **se tiver efeito a conquista de tal mocambo, se há praticar com todos e que sempre foi estilo em semelhantes ocasiões**, e aos Coronéis recomendo muito particularmente obriguem aos Oficiais do mato que houver nos seus distritos, que acompanhem ao dito Capitão-mor seguindo a sua ordem, o que a todos hei por muito recomendado e espero que desempenham a sua obrigação. Bahia e Março 20 de 1736. Rubrica do Conde de Galvêas.” (Docs. Históricas – Biblioteca Nacional – vol. 76, pg. 337). (apud PEDREIRA, Pedro, 1973, p. 119 – 120, sem grifo no original).

Anexo C – Documento sobre a pesquisa realizada pelo IPAC nas comunidades de Barra e Bananal, na década de 80.

Arraias negros de Rio de Contas¹⁶⁴

Sinopse

Os Arraias Negros de Rio de Contas se configuram em verdadeiros testemunhos do processo de ocupação de umas das mais importantes da Bahia, tendo-se originado provavelmente a partir dos primeiros acampamento de garimpos da Chapada Diamantina, a o final do século XVII e o principio do século XVIII. A importância desses arraiais a outras coisas, no fato de serem habitados por populações negras que preservam formas de organização peculiares no âmbito brasileiros. A SPHAM / FNPM, através da Coordenação Nacional de Referencia Cultural/CNR, e em seguida o IPAC programaram ações voltadas para assegurar o resgate da memória e a defesa do acervo tradicional dos referidos Arraias, que já foram objeto de significados escudos etnológicos , como os do antropólogo americano Marvin Harris. A pesar de seu grande significado para a cultura Baiana, hoje os Arraias Negros de Rio de Contas se vêm ameaçados de complexa extinção. O processo autoritário de implantação da barragem do Rio Bromado pelo DNOCS (Departamento Nacional de Obras Contra Seca) determinou o desaparecimento de um deles – Riacho das Pedras – coloca os q/ restaram – Barra e Bananal – a mercê do mesmo fim. Alguns fatos atestam a truculência e irresponsabilidade verificadas no processo de implantação da barragem:

- 1- Esta até hoje não redundou em nenhum beneficio p/ o Município onde está localizado (Rio de Contas), embora de fato beneficia o Município vizinho (Livramento). Estudo de impacto ambiental não foram realizados e já se acusam efeitos negativos disto, inclusive forte incremento da poluição do Rio Brumado.
- 2- Nos primeiros contatos, o DNOCS informou aos moradores dos Arraias que a barragem vinha não para expulsá-las e sim para permitir-lhe um melhor aproveitamento de suas terras; promete-lhes também a construção de escolas e postos de saúde, a outros equipamentos de assistência comunitária → que nunca foram implantados muitos foram expulsos e todos tiveram sua condição de vida deteriorada.
- 3- Na mesma época, for recolhida a os moradores documentação sobre a posse uso das terras, sobre o pretexto de subsidiar a definição das indenizações de ordem tivesse lavouras e benfeitorias inundadas, mas tal documentação nunca foi devolvida e as indenizações, nas poucas vezes em que foram pagas, foram-no da forma mas aleatória e com valores absurdamente reduzidos, criando insatisfação geral. Ainda hoje, o processo de indenização não foi concluído e os critérios para sua efetuação permanecem obscuros.

¹⁶⁴ Documento localizado na Gerência de Pesquisa (GEPEL) do Instituto de Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) - Salvador, em 25 de abril de 2008. O mesmo foi redigido em papel timbrado, mas não estava datado nem assinado. Cabe registrar, que apesar dos inúmeros contatos por telefone e alguns pessoalmente, o relatório da pesquisa realizada em Barra e Bananal por Messeder e Martins (1988) não foi localizado e também não foi autorizado a xerocópia do documento ora transcrito na integra.

- 4- A população do Arraias viu-se reduzida a uma situação muito próxima da miséria total, obrigada a praticar uma agricultura primitivas e terras arenosas, de difícil cultivo, pois as melhores foram submersas. Não recebendo nenhum apoio por parte do DNOCS para o enfrentamento dessa nova situação. O DNOCS também deixou claro que não cogitou de nenhuma medida neste sentido.

Sensível a problemática das comunidades dos referidos Arraias, o IPAC elaborou o “Projeto Quilombo”, que passou a desenvolver em conjunto com o INTERBA e a EMATERBA, com vistas á identificações e mapeamentos das comunidades rurais negras da Bahia, ao resgate da sua memória e a promoção de seu desenvolvimento social, através da regularização de sua situação fundaria e do incentivo do seu desenvolvimento econômicos (esse últimos objetivos deverão ser perseguidos parcialmente pelo INTERBA e pela EMATERBA, segundo o governo o Convênio a os referidos órgãos). Inclui-se no projeto um estudo de caso que focaliza especificamente os Arraias Negros de Rio de Contas.

A fim de obter mas subsídios p/ a ação proposta pelo IPAC, o INTERBA e a EMATERBA propuseram e realizaram reunião c/ o DNCOS em junho deste ano, para discutir o assunto dos Arraias Negros de Rio de Contas, sugerindo um trabalho cooperativo para fazer face á dramática situação dos mesmos. NA reunião e (Posteriormente por oficio) foram solicitados informações técnicas ao DNOCS até hoje não fornecidas, apesar da promessa explicita do seu representante, que alias fez questão de exprimir hostilidade p/ o Governo Waldir Pires. Na ocasião o aludido do DVOC garantiu que não haveria ampliação da Barragem do Rio Brumado; mas recentemente noticias veiculadas pela imprensa levantam a possibilidade de ampliação desta Barragem, o que de fato resultaria na forte destruição dos Arraias. Membros da comunidade de Rio de Contas informaram também ao IPAC q/ após reunião ocorrida há cerca de 15 dias naquela cidade , dirigentes do DNOCS deram a conhecer que a Barragem do Rio Brumado será ampliada. A notícia foi ainda trazida ao IPAC pelo presidente da Associação de Moradores de Barra e Banana.

A ida do Secretario da cultura do Estado da Bahia em 02 de junho deste ano aos Arraias Negros de Rio de Contas se configurou numa primeira manaste do Governo Democrático no sentido de buscar a solução do problema, reclamada já por mas de duas centenas de entidades negros de todo o pais , mobilizadas pelo Memorize Zumbi. A expectativa geral é de que o Governo Democrático se posicione contra a inundação dos Arraias, cujos moradores só têm agora esta esperança.

Anexo D – Reportagem da Revista *Mari Clen* acerca das fronteiras étnicas existentes entre a comunidade de Mato Grosso e as comunidades e Barra e Banana.

SOWETO À BRASILEIRA

LUGAR DE PRETO LUGAR DE BRANCO

No "país da democracia racial", três vilarejos criaram seu próprio apartheid. Lá, brancos e negros não se misturam, mal se toleram e apresentam diferenças gritantes de padrão de vida. Preconceito no Brasil? Existe, sim.



seus colegas todos os habitantes do pequeno povoado onde ela mora: Barra, ao sul da Chapada Dia-

Olívia tem 11 anos e é negra. Negra como sua mãe, como de classe e todos os habitantes do pequeno povoado onde ela mora: Barra, ao sul da Chapada Dia-

mantina, na Bahia. Uma minúscula vila onde as ruas são de terra batida, a luz é de lampião e o transporte mais sofisticado ainda é o carro de boi. Às vezes, Olívia vai colher café para o proprietário de uma fazenda localizada nas imediações da vila vizinha, chamada Mato Grosso — um lugar

onde passam carros, as pessoas tomam banho quente e até vêem televisão. Um lugar onde todos os cerca de 1.800 habitantes são brancos, incluindo o dono da fazenda para quem ela às vezes trabalha.

Na última vez em que foi lá, um grupo de moradores, adul-

tos e crianças, se juntou para vê-la passar. Em coro, as pessoas gritaram: "Ei, urubu", "ei, negra". Olívia não respondeu e se afastou. Diz que não acha certo os brancos fazerem isso com ela, já que sua mãe ensinou que todas as pessoas são iguais.

Todas as pessoas são iguais.

EM MATO GROSSO, O POVOADO BRANCO, A ENERGIA ELÉTRICA CHEGOU HÁ 12 ANOS E HOJE EXISTE ATÉ ANTENA PARABÓLICA; OS POVOADOS NEGROS CONTINUAM À BASE DE LÂMPIÕES.



ela aprendeu na teoria. Na prática, sabe que nenhum dos cerca de 400 moradores da sua comunidade (somando os habitantes de Barra, vila gêmea a dois quilômetros de Bananal e também exclusivamente negra) jamais teve um amigo no povoado branco, jamais se casou com alguém de outra cor e também nunca usufruiu dos confortos que ela percebe no dia-a-dia da gente que mora em Mato Grosso. Uma gente que nunca vai até a vila onde ela mora.

"ELES ACHAM QUE NEGRO É COISA SEM VALOR, NINGUÉM OLHA"

A estranha história do separatismo entre os povoados exclusivamente negros de Barra e Bananal e o povoado exclusivamente branco de Mato Grosso, dizem, começou no século XVIII, na época em que a região da Chapada Diamantina

atraiu os caçadores de ouro. Os brancos usavam a mão-de-obra negra para explorar o minério, mas não permitiam que os empregados morassem e dormissem no mesmo lugar que os patrões.

Assim, os negros tiveram de fundar suas próprias vilas, no sopé do morro onde trabalhavam. A separação — e o separatismo — permanece até os dias de hoje, fazendo do triângulo Barra/Bananal/Mato Grosso uma espécie de Soweto em menores proporções.

Como o subúrbio negro de Johannesburgo (África do Sul), que se tornou famoso pelos conflitos raciais na década de 70, as vilas negras são isoladas da vizinhança branca e ainda mais pobres que ela.

Barra e Bananal, apesar de estarem separadas do povoado de Mato Grosso por apenas sete quilômetros e de pertencerem à mesma prefeitura que a vila viz-



OLÍVIA, 11 ANOS (COM SUA MÃE): OS MENINOS BRANCOS A CHAMAM DE "URUBU".

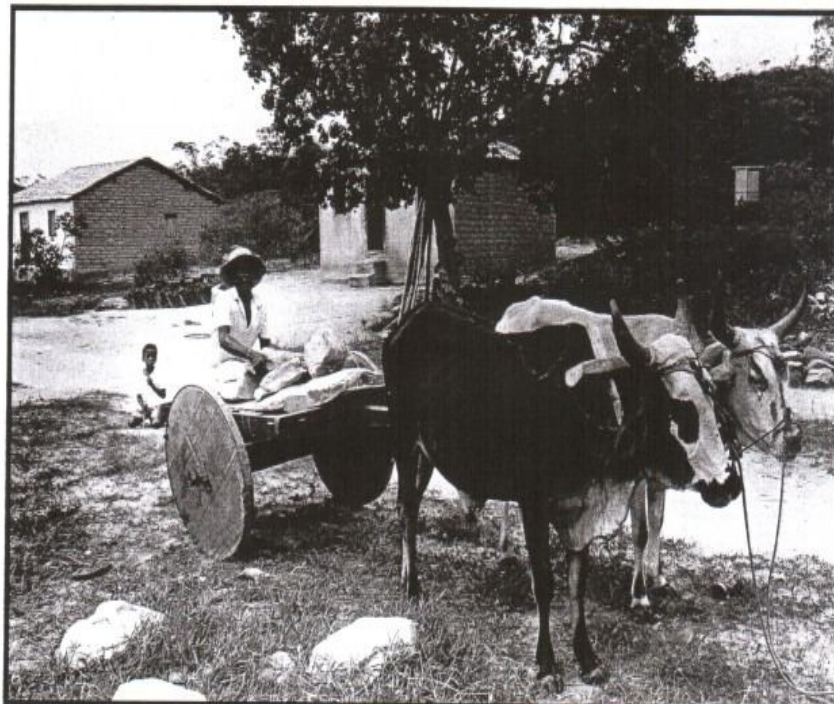
inha, não têm luz elétrica, sistema de esgoto nem água encanada dentro das casas. Elas são feitas de tijolos de barro, confeccionados pelos próprios habitantes, e se espalham de forma desordenada pelas ruas. Em Barra, o que existe de mais parecido com um centro não passa de um ajuntamento de cerca de 20 casas, ao redor das quais está a

igreja e o galpão que funciona como única escola do lugar.

No povoado branco, a maioria das casas é rebocada por dentro e por fora, as ruas são revestidas de cascalho e a água chegou há 13 anos. Nas vilas negras, os moradores continuam enfrentando o banho de bacia ou de rio.

A vila branca tem também um sistema de educação que cobre

EM BARRA, VILA EXCLUSIVAMENTE NEGRA, AS RUAS DE TERRA NÃO DEIXAM A POEIRA ASSENTAR NUNCA E O TRANSPORTE AINDA É FEITO EM CARRO DE BOI.



SOWETO À BRASILEIRA



TELEFONE NA VILA BRANCA: CONQUISTA AINDA DISTANTE DO ALCANCE DOS NEGROS.

até a 8ª série. Este ano, a comunidade ganha o segundo grau. Nas vilas negras, as escolas atendem somente da 1ª à 4ª série e, como as construções são de uma única sala, o ensino ocorre de forma simultânea para todos os alunos. Eles estudam no mesmo horário e com o mesmo professor (negro, como todos os alunos), que distribui atividades diferenciadas

de acordo com o grau de escolaridade de cada criança.

Mas é a ausência de energia elétrica nas vilas negras que causa maior indignação entre seus habitantes. Mais de dez anos após a chegada da luz em Mato Grosso e todas as outras localidades da zona rural de Rio das Contas (município no qual estão circunscritas as vilas negras

e a branca), somente Barra e Bananal continuam à base da lanarina. Para moradores das vilas negras, houve discriminação por parte da prefeitura.

Os que estão no poder não vêem a gente, fazem que esquecem. As comunidades negras são sempre massacradas. Achem que negro é coisa sem valor", afirma Camo Joaquim da Silva, professor da única escola de Barra e uma espécie de líder comunitário das vilas gêmeas.

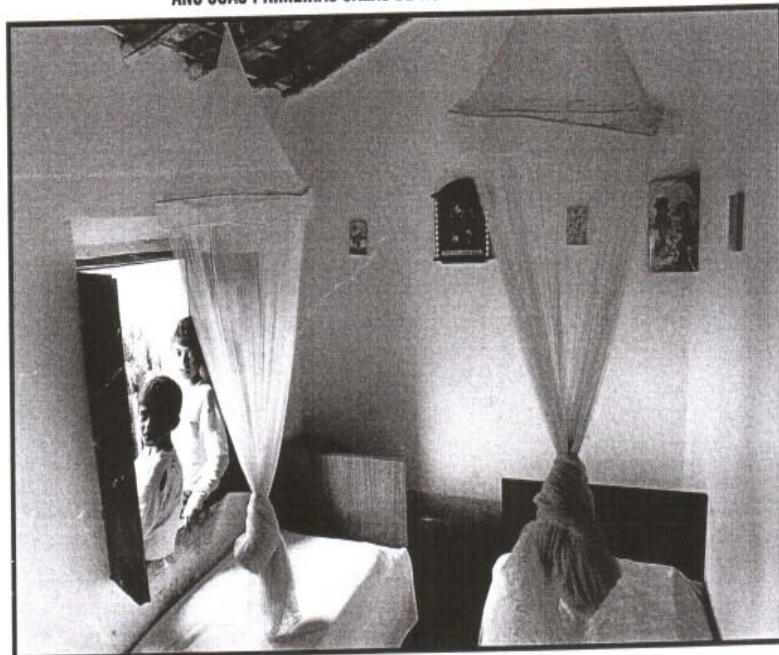
Zefenno Alves dos Santos, ex-prefeito de Rio das Contas, em cujo mandato foi instalada a energia, diz que a exclusão dos povoados negros no projeto de instalação de luz elétrica na região ocorreu por culpa do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS). Esse órgão federal, na época da implantação do projeto, estava construindo uma barragem no município. As águas invadiram

terras das vilas negras. Como forma de compensar os moradores pela perda da área inundada, o DNOCS tinha prometido à prefeitura de Rio das Contas que se encarregaria de instalar a energia nos dois povoados. O diretor-geral adjunto de operações do DNOCS, José Almeida Falcão, ouvido por Marie Claire, negou que o órgão tenha firmado qualquer compromisso com a prefeitura de Rio das Contas para instalar energia elétrica nas vilas negras. "Nem é praxe o DNOCS cuidar desse tipo de coisa", afirmou.

Além da distância entre a qualidade do serviço público nas comunidades, existe ainda outro abismo, invisível e velado, que faz com que moradores de duas comunidades vizinhas se ignorem quase que completamente.

Os habitantes negros de Barra e Bananal, que até geograficamente estão em posição in-

QUARTO DE UMA CASA DE MATO GROSSO; O POVOADO INAUGURA ESTE ANO SUAS PRIMEIRAS SALAS DE AULA DE NÍVEL COLEGIAL.



fenior aos brancos (as vilas negras ficam no sopé da montanha que abriga o povoado branco), evitam ir a Mato Grosso e vice-versa. Como as vilas negras não têm lojas, seria normal que freqüentassem o povoado vizinho, que tem feira aos domingos e um pequeno mas bem sortido comércio — modestas vendas de uma porta só, que oferecem de querosene a sandálias havaianas. Mas os negros não compram lá. Alguns argumentam que é por causa da ladeira que dá acesso à vila, "muito íngreme". Outros são mais claros: não vão lá porque sabem que não são bem-vindos pelos brancos.

"Em Mato Grosso a gente fica constrangida. A maioria não aceita os negros como iguais. Tem preconceito", afirma a professora da única escola de Bananal, Maria de Lurdes Nascimento Aguiar, 35 anos. Ela prefere andar oito qui-

lômetros a mais para chegar até a cidade de Rio das Contas, onde, aí sim, afirma, negros e brancos são recebidos de forma igual.

MATO GROSSO PRODUZ; BARRA, NÃO: "PRETO NÃO TRABALHA"

As comunidades negras vivem da cultura de subsistência. Localizadas em terras mais baixas (consideradas por seus habitantes menos férteis que as dos brancos), cultivam feijão, mandioca, arroz e abacaxi. Como não têm energia elétrica para instalar sistema de irrigação, o sucesso das colheitas depende exclusivamente das chuvas. Em janeiro, os moradores perderam todo o feijão plantado. Em geral, a produção mal dá para o consumo interno. Praticamente não há sobras.

Em Mato Grosso, o quadro é um pouco melhor: Os habitantes da vila plantam legumes,

verduras, flores e frutas para abastecer cidades da região. O vereador Gervásio Antonio Mafra (PFL) calcula que semanalmente saem das lavouras de 12 a 13 mil quilos de cenoura, a cultura mais importante do povoado, que rende à vila uma média de R\$ 10 mil por mês.

Essa disparidade serve de pretexto para trazer à tona discus-

sões sobre as supostas diferenças entre as raças. Para o vereador Mafra, 53 anos, morador da vila branca, a terra dos negros "é quase igual" à dos brancos. Eles só não produzem tanto quanto Mato Grosso porque "não sabem cuidar das hortaliças".

Para Isaura Bonfim, também moradora do povoado branco, o motivo é outro: "Os negros não



CRIANÇAS NEGRAS BUSCAM ÁGUA: NUNCA VIRAM TV NEM SABEM QUEM É XUXA.

CLAUDINA E DUDU, MORADORAS DE BARRA, EM SUA COZINHA QUE NÃO TEM ÁGUA ENCANADA, GELADEIRA NEM FOGÃO A GÁS: DISCRIMINAÇÃO TAMBÉM ECONÔMICA.



SOWETO À BRASILEIRA



**MATO GROSSO PRODUZ CENOURAS:
13 TONELADAS POR MÊS.**

gostam muito de trabalhar”.

De casamento marcado para o ano que vem, Isaura acredita que não deve mesmo haver mistura entre as raças. Explicação: “A cor dos pretos não é legal, não. O branco é melhor. A pessoa é melhor”.

Até quatro anos atrás, a “superioridade” branca apontada por Isaura era ilustrada por uma

cena freqüentemente presenciada por habitantes da região. Nos ônibus que faziam o percurso de 13 quilômetros entre o povoado de Mato Grosso e o vizinho município de Livramento, só brancos viajavam sentados. “Os negros só podiam sentar se não houvesse nenhum branco de pé”, conta Lindenberg Trindade, branco, funcionário

da prefeitura de Rio das Contas e artesão conhecido na região.

Hoje, a cena já não se repete. Não porque as coisas tenham mudado no Soweto brasileiro, mas apenas porque os ônibus pararam de circular — a linha foi extinta. “Ainda existe racismo em boa parte da população de Mato Grosso. A discriminação racial é forte, é uma coisa que está no sangue deles e aflora sempre”, afirma o artesão.

O vereador Mafra nega que haja qualquer espécie de preconceito entre as comunidades negra e branca. Ele admite que praticamente não existem relações — pessoais ou comerciais — entre os povoados, apesar da proximidade. Justifica a ausência de contato de maneira curiosa: “O povo de Mato Grosso está sempre trabalhando. Não tem tempo de ficar se relacionando”.

Sobre o fato de, em quase dois séculos de convivência, não

se ter registrado um único casamento entre moradores das vilas negras e branca, ele afirma: “Não há aproximação de uma comunidade com a outra para ocorrer casamentos. Criou-se isso e continua assim”.

**“NÃO SABEMOS NEM DE QUE
COR É DEUS”**

Já o professor Carmo Joaquim da Silva, do povoado negro, acha que a separação existe sim — e é culpa do passado. “Não souberam quebrar um tabu antigo e ficou assim.” Ele afirma que gostaria que negros e brancos se misturassem de alguma forma porque “a raça humana é uma coisa só, não tem diferenças”. E depois afirma: “Não sabemos nem de que cor é Deus”.

A festa de Santo Antônio, padroeiro da vila branca, é uma das raras ocasiões em que moradores de Barra e Bananal, ambos

CENA RARA: MORADORA NEGRA DE BARRA VAI ATÉ A VILA BRANCA VENDER LEITE; RECEBIDA COM FRIEZA, CONSEGUE NEGOCIAR TRÊS LITROS DEPOIS DE DUAS HORAS.



povoados católicos, vão até Mato Grosso. Embora a data oficial do santo seja dia 13 de junho, a comemoração lá ocorre em setembro, um mês mais quente.

Para moradores dos povoados negros, a visita às vezes é penosa. A professora Maria de Lurdes conta que, em uma dessas ocasiões, sentiu vontade de ir ao banheiro e não foi recebida em nenhuma das casas ou lojas de Mato Grosso. "Eles dizem que já estão saindo para a missa e não deixam a gente entrar", conta.

Nascida em Barra e atualmente morando em Bananal, Maria de Lurdes sabe o que é racismo desde a infância. "Tinha sete ou oito anos e ia com minha tia catar macela em Mato Grosso. Os moleques de lá apareciam e gritavam: 'Ô, nega da macela, carrapato na rodela'. E jogavam pedras na gente. Pegavam a gente e traziam cá embaixo, para tirar de lá. Mato Grosso era bra-

vo e ainda é", diz a professora.

A Constituição Federal diz que a prática de racismo é crime inafiançável (quem o comete não tem direito a soltura mediante pagamento de fiança) e imprescritível (continua sendo considerado crime mesmo que muito tempo tenha se passado entre o delito e a ação processual).

"A DIFERENÇA É AQUELA PELINHA POR CIMA, E SÓ"

Olívía, a garota negra que foi chamada de urubu, nunca ouviu falar em Constituição. Nunca nem ao menos viu televisão. Passa a maior parte do dia ajudando seus pais na lavoura. Cursa a 3ª série do primeiro grau em Barra e, no final do ano que vem, quando terminar a 4ª série, terá duas opções: ou passa a caminhar 15 quilômetros diários até chegar a uma das escolas de Rio das Contas ou pára de estu-



NAS VILAS NEGRAS, O PRINCIPAL PRODUTO É O MILHO: SÓ PARA CONSUMO INTERNO.

dar. As vilas negras só têm até a metade do primeiro grau e na vila branca, onde funcionam primeiro e segundo grau, só estudam as crianças brancas.

No ano que vem, portanto — mesmo sem saber o que é Constituição nem nunca ter visto TV —, é possível que Olívía comece a desconfiar que sua mãe se enganou. A mãe que ensinou a

ela que todas as pessoas são iguais e que a única diferença entre brancos e negros é a cor da pele. "aquela pelinha em cima e só", como explica a menina. ■

Edição: *Thais Oyama.*

Reportagem: *Dagmar Serpa.*

Agradecimentos à Vasp, que contribuiu para a realização desta reportagem transportando a equipe de Marie Claire até Salvador.

HABITANTES DE BARRA REZAM PEDINDO CHUVA PARA UMA TERRA CASTIGADA PELA SECA, ESQUECIDA PELO ESTADO E DESPREZADA PELOS BRANCOS.

