

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
MESTRADO EM GEOGRAFIA**

JANEIDE BISPO DOS SANTOS

**A TERRITORIALIDADE DOS QUILOMBOLAS DE IRARÁ
(BA): OLARIA, TAPERÁ E CRIOULO.**

Salvador - Bahia
2008

JANEIDE BISPO DOS SANTOS

**A TERRITORIALIDADE DOS QUILOMBOLAS DE IRARÁ
(BA): OLARIA, TAPERÁ E CRIOULO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Geografia, Instituto de Geociências, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Geografia.

Orientadora: Profa. Dra. Guiomar Inez Germani

Salvador – Bahia
2008

S237 Santos, Janeide Bispo dos.
A territorialidade dos quilombolas de Irará (BA): olaria, tapera e crioulo /
Janeide Bispo dos Santos. _ Salvador, 2009.
xxx f.

Orientadora: Profa. Dra. Guiomar Inez Germani
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Geociências,
2009.

1. Territorialidade humana. 2. Quilombos – Irará (BA). 3. Poder. 4. Resistência.
I. Germani, Guiomar Inez. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Geociências.
III. Título.

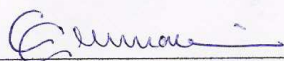
CDU: 911.373(813.8)

TERMO DE APROVAÇÃO

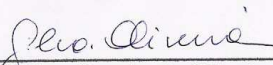
***A Territorialidade dos Quilombos de Iará (BA): Olaria, Tapera e
Crioulo.***

JANEIDE BISPO DOS SANTOS

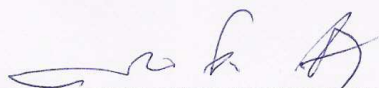
BANCA EXAMINADORA



Dra. Guiomar Inez Germani
Doutora em Geografia
Departamento de Geografia, UFBA, Brasil.



Dra. Gilca Garcia de Oliveira
Doutora em Economia Aplicada
Departamento de Teoria Econômica, UFBA, Brasil.



Dra. Jocélio Teles dos Santos
Doutor em Ciência Social (Antropologia Social)
Departamento de Antropologia e Etnologia, UFBA, Brasil.

Dissertação defendida e aprovada: **29 / 10 / 2008**

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho a pessoas muito especiais na minha vida. Pessoas que me ajudaram a conhecer o mundo a partir de uma leitura crítica do espaço geográfico. Em primeiro lugar meus pais – **Ubaldo e Maria Juliêta** – ambos semi-analfabetos do mundo das letras, mas excelentes leitores de mundo que, na condição de camponeses, netos de quilombolas me ensinaram os valores norteadores de uma vida humilde e honesta, acreditando no futuro, na possibilidade da transformação social.

Às minhas professoras das Séries Iniciais vivenciadas na Escola Felipa Cerqueira Pinheiro, situada no povoado do Saco do Capim em Irará, **Laura Cerqueira Pinheiro e Marlene Cerqueira Bispo**. Mesmo sem conhecimento do mundo da Didática da Educação, demonstravam que era possível sonhar e crescer através dos estudos e do trabalho.

À minha professora de Geografia da quinta a oitava séries na Escola de 1º Grau Maria Bacelar, situada na zona rural de Irará, **Tatiana Santos Vieira**, que me ensinou a ler as contradições sócio-espaciais do Mundo por meio da Geografia; com quem descobri, aos 14 anos, que iria ser professora de Geografia.

À professora de Língua Portuguesa, **Míriam Sant'ana Benevides**, do curso de Magistério no Colégio Cenecista São Judas na cidade de Irará, quem me permitiu conhecer os movimentos sociais rurais e concluir que ser negra e camponesa não era motivo de vergonha e sim de luta por direitos.

À minha tia **Margarida Bispo de Cerqueira**, quem me deu o transitório para o ingresso no mundo acadêmico, quando pagou minha inscrição no vestibular 2004.1 no curso de Geografia da Universidade Estadual de Feira de Santana.

Aos meus avôs – **Davi e Otília Cerqueira** (in memória) – por terem me acolhido em Feira de Santana e financiarem os primeiros semestres da graduação.

Aos professores da Universidade Estadual de Feira de Santana, **Marialvo Barreto e Nacelice Barbosa Freitas** que me permitiram conhecer a Geografia Crítica a partir dos meus espaços de vivência.

À minha irmã a historiadora **Jucélia Bispo dos Santos**, grande pesquisadora da área de quilombos, por me incentivar a fazer este curso de Mestrado.

À minha orientadora professora Dr^a **Guiomar Inez Germani** com a qual as minhas crenças foram fortalecidas não só pelos seus discursos, mas, sobretudo, pelas suas práticas que hoje

são referências significativas na minha vida; pela simplicidade de ver as coisas e apontar os caminhos a seguir com competência, afetividade, humildade e sabedoria.

E na minha vida cotidiana, de mulher e mãe, ao meu marido **Antonio Lima**, quem participou diretamente de todas as etapas desta pesquisa, que também é licenciado em Geografia, quem, indiretamente, também se torna mestre em Geografia; ao meu filho **Eduardo** que se adaptou às minhas ausências; e, em especial, à minha filha **Maria Eduarda** a qual foi concebida no decorrer do curso, que caminhou comigo, em meu ventre, em todas as aulas teóricas. Por vocês o trabalho deixou de ser solitário e se transformou em solidário. Amo vocês!!!

AGRADECIMENTOS

Estas primeiras páginas, e últimas palavras que escrevo neste trabalho, são para dedicar a todas as pessoas que me aconselharam, motivaram, orientaram, reforçaram, cuidaram, ouviram, protegeram e colaboraram ao longo desta minha época especial de vida e de trabalho.

Para além destas palavras escritas, espero encontrar melhor forma e melhor momento para dizer a todos o quanto estou agradecida e o quanto sinto que, a todos, devo um pedacinho deste trabalho.

Sei que agradecer a todos que me ajudaram a construir esta dissertação não é tarefa fácil. Já são dois anos e seis meses, é muito tempo pra me lembrar de tudo e diante de tanto cansaço sinceramente o que eu mais quero é fechar o texto. Então, a meus amigos que, de uma forma ou de outra, contribuíram com sua amizade e com sugestões efetivas para a realização deste trabalho, gostaria de expressar minha profunda gratidão.

Meu maior agradecimento é para os meus filhos e meu marido pessoas que conviveram comigo todas as etapas da dissertação: foram vocês que sorriram comigo ao ver a lista dos aprovados, foram vocês que choraram comigo nos momentos difíceis, foram vocês que ouviram os desabafos de felicidade e de angústia, foram vocês que tiveram comigo nas vinte e duas idas ao campo, foi você Lima que acordou comigo, por inúmeras vezes, quatro e meia da manhã, em plena garoa e frio de inverno interiorano, pra me deixar na rodoviária onde seguia viagem pra que eu pudesse assistir às aulas do Mestrado. Agradeço por vocês a compreensão e incompreensão, por terem sido sacrificados em muitos finais de semana de atividades prazerosas em função da desta dissertação. Gostaria de tecer um agradecimento especial a pessoa mais sacrificada desse processo, a minha filha Maria Eduarda, que nasceu em meio à confusão do Mestrado e longo desse período cresceu, aprendeu a falar e a se manifestar e nos últimos dias tem dito todas as vezes que sento diante do computador: “setação não mamãe”. Ao meu filho Eduardo que disputa o computador comigo todas as tardes sempre dizendo: “não sei por que os adultos trabalham tanto? Você tomou o computador só pra você!!” Ao meu marido Antonio Lima que tem dito: “nunca mais eu tive direito de ler jornal e até e-mail, Guiomar está sendo mais prestigiada do que eu”. Enfim, obrigada por vocês terem contribuído com a realização de mais uma realização pessoal e profissional.

Aos meus pais - Ubaldo e Maria Juliêta - aos meus irmãos Uilson Edevaldo e Júnior; às minhas cunhadas Cléa e Aline por terem compreendido a nossa ausência nas farras dos feriados no Povoado do Saco do Capim em Irará.

Aos meus sogros Antonio e Adalice, aos meus cunhados - Tati, Lulu, Natália, Armando, Raimundo e Ananias por ter reduzido a frequência das visitas ao Distrito de Humildes.

A Marisa guardiã do meu lar, quem cuidou dos meus filhos e em especial, da minha filha, que, com vinte um dias de nascida, tive que voltar pra as aulas em Salvador e você assumiu todas as responsabilidades em cuidar dela. Querida “Dida”, muito obrigada por tudo, pelo carinho e educação que você sempre deu para os meus filhos, sobretudo no período do Mestrado;

A minha prima Daniela pelo companheirismo, por ter ajudado a cuidar dos meus e da minha casa nas folgas de Marisa;

Aos colegas Antônio Lobo, Jean e ao amigo Claudio Ressurreição, companheiros de BR – 324. Querido amigo Cláudio, agradeço pelo cuidado e zelo que sempre teve comigo nos deslocamentos Feira/Salvador e vice-versa, em especial, no decorrer da gravidez, quando você chegava atrasado às tuas obrigações pra me deixar em casa.

À minha querida irmã Jucélia pelo companheirismo, pelas críticas, por ter alegrado meus filhos em momentos que tive ausente, pelos estímulos e por ter ouvido minhas angústias em momentos de desabafo;

Aos meus alunos e todos os colegas e corpo administrativo do Centro de Educação Básica da UEFS, à professora Ana Rita de Almeida Neves exemplo de gestora pública, a qual rompeu a barreira da burocracia e concedeu a minha licença;

Aos colegas do Mestrado: Claudia, Silvia, Conceição, Ana Rosa, Luciene, Fabíola, Guatamonzi, Eder, Raimundo, Fábio, Ricardo, Roberto, Nilton, Anderson e Marcos pelas vivências, discussões e ensinamentos que mediamos no período das aulas.

Aos colegas do GeografAR: Tiago, Denílson, Ednísia, Hingrid Elane e Marcela pelo companheirismo e afeto;

Aos professores deste Programa de Mestrado: ao professor Ângelo Serç contribuições teórico-metodológicas; aos professores Rubens e Cristovam pelas contribuições na organização do pensamento geográfico, mas também pelo companheirismo e apoio durante o período ao qual fui submetida ao parto. Enfim, a todo o corpo docente do Mestrado em Geografia da UFBA, pelas contribuições teóricas e conceituais construídas nos espaços das salas de aula, seminário e palestras.

Aos sujeitos que foram objeto deste estudo, os quilombolas de Irará: por abrirem as suas portas, por sacrificarem os finais de semana nas reuniões dos grupos focais, aos líderes de todas as três Comunidades, onde todos foram gentis, não vou citar nomes porque teria que citar todos.

Ao colega Emanuel Pinheiro por emprestar todo o seu arquivo particular;

À Hercília Martins, Dr^o Deraldo Portela, Fátima e Noroel Carvalho por fornecerem os documentos da família;

À Veranete Martins por disponibilizar os arquivos do Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Irará;

Às amigas Marise Damiana, Jocinéia Magna, Letícia Marinho, Jussara Portugal, Oriana Araújo e minha prima Ana Lúcia pelos constantes incentivos, indicações bibliográficas, pelas manifestações de apoio, carinho e amizade, principalmente, na hora que eu parecia tombar diante dos desafios;

À Arislina Godinho pela ajuda no georeferenciamento das elaboração dos mapas;

E um agradecimento especial a Prof^a Guiomar Germani pela paciência, atenção, incentivos e orientações valiosas para realização desta pesquisa;

Aos professores Dr. Jocélio Teles e Dr^a Gilca Garcia de Oliveirapor aceitarem compor a banca e ter contribuído com o trabalho desde a qualificação;

Agora o fato de, eventualmente, ter esquecido de citar algumas pessoas. Não que elas sejam menos importantes, mas é que por maior cuidado que se tenha, inevitavelmente, minha memória falha. Portanto, a todos que contribuíram, direta ou indiretamente, para essa caminhada meu muito obrigado;

O fato é que percebi que algumas vezes a pesquisa revelou ser um trabalho solitário, mas, ao mesmo tempo, percebi que, justamente nestes momentos, é preciso contar com a ajuda de muitos. Assim, embora a responsabilidade do conteúdo deste trabalho seja inteiramente minha, de certa forma, este é um trabalho coletivo por contar com a ajuda de muitos.

RESUMO

Nesta dissertação analisou-se o processo de construção e estabelecimento da territorialidade de três comunidades quilombolas – Olaria, Tapera e Crioulo – situadas na área rural do município de Irará (BA). Utilizou-se o território como conceito base da pesquisa, em sua vertente relacional. Sendo assim, o território constitui um elemento importante na análise, pois a existência e resistência das comunidades quilombolas estudadas envolve alterações nas relações de poder. As territorialidades pressupõem relações de poder projetadas em um substrato referencial e é abrangida neste estudo como o conjunto das ações e estratégias implementadas pelos quilombolas visando criar condições sociais, econômicas e políticas que possibilitem a sua permanência e reprodução em um dado espaço. A partir da análise, foi possível compreender que cada Comunidade apresenta uma geo-história que conforma uma territorialidade específica. A comunidade de Olaria enfrenta um processo de expropriação secular, no entanto, vem resistindo às mais diversas estratégias usadas pelos agentes hegemônicos ao longo do período. A comunidade da Tapera foi constituída pela doação de terras, nunca vivenciou conflito territorial, mas passa por um processo de desterritorialização conseqüente da fragmentação do território. Enquanto a comunidade do Crioulo foi formada por escravos e indígenas que viviam nas organizações comunitárias instaladas na região pelos jesuítas, as terras foram expropriadas por dois latifundiários, e os moradores foram submetidos à “re-escravização”. A análise ressalta as conseqüências destes fatos na atual territorialidade e as estratégias de resistência adotadas na contemporaneidade. Neste sentido, levou-se em consideração os depoimentos dos moradores e as fontes primárias que expressam e justificam a situação de exclusão em que vivem.

Palavras-chave: Comunidades quilombolas; território; territorialidade; poder; resistência

ABSTRACT

This study analyzes the process of construction and establishment of the territoriality of three communities quilombolas - Pottery, Tapera and Crioulo - situated in the agricultural area of the city of Irará (BA). The territory was used as a concept base of the research, in its relational way. Thus, the territory constitutes an important element in the analysis, therefore the existence and resistance of the studied quilombolas communities involves alterations in the relations of power. The territorialities estimate relations of power projected in a referencial substratum and are enclosed in this study as the set of the actions and strategies implemented by the quilombolas, aiming at creating social, economic and political conditions that make possible its permanence and reproduction in a certain space. From the analysis, it was possible to understand that each Community presents a geo-history that conforms a specific territoriality. The Pottery community faces a process of secular expropriation, however, it keeps resisting the most diverse strategies used by the hegemonic agents over the time. The community of Tapera was constituted by the land donation, it has never lived deeply in a territorial conflict, but it has undergone a process of consequent deterritorialization due to the fragmentation of the territory. While the community of the Creole was formed by aboriginal slaves and who lived in the communitarian organizations installed in the region for the Jesuits, the lands had been expropriated by two large estate owners, and the inhabitants had been submitted to the “reverse speed-slavery system”. The analysis points out the consequences of these facts in the current territoriality and the adopted strategies of resistance in the contemporaneity. In this direction, the statements of the inhabitants have been considered and the primary sources that express and execute the exclusion situation where they live in.

Word-key: Quilombolas Communities; territory; territoriality; power; resistance

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Localização da área de estudo no Estado da Bahia	23
Figura 2	Localização dos primeiros templos no/do Município de Irará	66
Figura 3	Área do Município da Purificação dos Campos (1842)	70
Figura 4	Economia do Município da Purificação dos Campos (1842)	72
Figura 5	Irará e Municípios vizinhos	74
Figura 6	Localização da Comunidade de Olaria no Município de Irará	83
Figura 7	Senhora Odete dos Santos	84
Figura 8	Senhor Maximiniano Souza, 99 anos	85
Figura 9	Situação da terra: herdeiros e não herdeiros	92
Figura 10	Maria Rodrigues, 95 anos (Dona Fia)	93
Figura 11	Memória do processo de expropriação da terra	96
Figura 12	Fotografia da rodovia Irará – Santanópolis em 27 de maio de 1942	100
Figura 13	Sr. João Santos	102
Figura 14	Senhora Elvira Vieira, 73 anos	105
Figura 15	“Organização” Sócio-espacial da Comunidade de Olaria (2008)	109
Figura 16	Documento que comprova a solicitação de reconhecimento de terra devoluta	116
Figura 17	Situação da moradia	120
Figura 18	Porrão: reservatório de água para o consumo dos quilombolas	121
Figura 19	Fonte Seca	123
Figura 20	Des(abastecimento) do reservatório	123
Figura 21	Família levando os últimos litros da água	124
Figura 22	Fonte da Nação	124
Figura 23	Porteira limitando a água e a população	125

Figura 24	Água utilizada pela população	125
Figura 25	Prédio da casa de farinha comunitária de Olaria	132
Figura 26	Forno enferrujado	133
Figura 27	Piso sofrendo infiltração	133
Figura 28	Equipamentos abandonados	133
Figura 29	Terreiro de Candomblé	139
Figura 30	Culto do Candomblé	141
Figura 31	Samba de roda	143
Figura 32	Localização da comunidade da Tapera no município de Irará	149
Figura 33	A “organização” sócio-territorial da comunidade da Tapera	151
Figura 34	Senhora Maria Leocádia de Jesus, 104 anos	152
Figura 35	Senhor Tiago Martins de Lima	153
Figura 36	Senhora Antonia Crispina de Souza, 80 anos	154
Figura 37	Senhor Eugênio de Jesus, neto de Zezé Martins	155
Figura 38	Imagem de Nossa Senhora da Conceição de 1888	155
Figura 39	Localização da Comunidade do Crioulo no município de Irará	184
Figura 40	“Organização” sócio-espacial da comunidade do Crioulo	185
Figura 41	Placa de Identificação da Fazenda Flor de Irará	188
Figura 42	Criação de Avestruz da Fazenda Flor de Irará	188
Figura 43	Sr. Severino Cardoso	189
Figura 44	Senhora Regina Cerqueira de Jesus	190

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Demonstrativo da população quilombola no Município de Irará, Bahia, 2008	28
Quadro 2	Demonstrativo da Amostra da pesquisa por faixa etária e por Comunidade	30
Quadro 3	Censos demográficos do Município de Irará, Ba (1970-2000) e Contagem de População (2007)	75
Quadro 4	Estrutura Fundiária do Município de Irará (BA) (1970-1996) por estabelecimentos e áreas ocupadas (absolutos)	77
Quadro 5	Estrutura Fundiária do Município de Irará (BA) (1970-1996) por estabelecimentos e áreas ocupadas (relativos)	77
Quadro 6	Evolução Histórica do Índice da Gini no Município de Irará (BA)	79
Quadro 7	Situação das moradias conforme o material utilizado. Comunidade de Olaria Irará (BA), 2008	119
Quadro 8	Distribuição de energia elétrica. Olaria – Irará (BA) 2008	122
Quadro 9	Distribuição das atividades conforme mão-de-obra utilizada	162

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1	Estrutura fundiária da comunidade de Olaria – Ipirá (BA)	110
Gráfico 2	Distribuição dos domicílios conforme material utilizado na construção. Olaria – Ipirá (BA) 2008	119

LISTA DE SIGLAS

ABA	Associação Brasileira de Antropologia
ACS	Agente Comunitário de Saúde
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AIDS	Síndrome da Deficiência Imunológica Adquirida
AP1MS	Associação Programa 1 Milhão de Cisternas
ASA	Articulação para o Semi-árido Brasileiro
BA	Bahia
CAPS	Centro de Atenção Psicossocial
CAR	Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional
CARI	Central das Associações de Irará
CCIR	Certificado de Cadastro de Imóvel Rural
CDA	Coordenação de Desenvolvimento Agrário
CEAO	Centro de Estudos Afro-Orientais
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CERB	Companhia de Engenharia Rural da <i>Bahia</i>
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CNPIR	Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial
DERBA	Departamento de Infra-Estrutura e Transporte da Bahia
DST	Doenças Sexualmente Transmissíveis
EPC	Economia Política Cultural
EPCU	Escritura Pública de Concessão de Uso
FAPEX	Fundação de Apoio à Pesquisa e à Extensão
FCP	Fundação Cultural Palmares
FMI	Fundo Monetário Internacional

GeografAR	Geografia dos Assentamentos na Área Rural
GPS	Global Positioning System
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPEA	<i>Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada</i>
ITR	Imposto Territorial Rural
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social
MOC	Movimento de Organização Comunitária
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMC	Organização Mundial do Comércio
ONG	Organização Não Governamental
OTAN	Organização do Tratado do Atlântico Norte
PACS	Programa DE Agentes Comunitários de Saúde
PAIF	Programa de Atenção Integral à Família
PEC	Projeto Especial Quilombola
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PMI	Prefeitura Municipal de Iará
PSB	Partido Socialista Brasileiro
PSF	Programa de Saúde da Família
PT	Partido dos Trabalhadores
P1MC	Programa 1 Milhão de Cisternas
SC	Santa Catarina
SEPIR	Secretaria Especial e Política de promoção da Igualdade Racial
STR	Sindicato dos Trabalhadores Rurais

STRI	Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Irará
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
UGM	Unidades Gestoras Microrregionais

SUMÁRIO

1	APRESENTAÇÃO	21
2	REFLEXÕES TEÓRICO-METODOLÓGICA	27
2.1	TRAJETÓRIAS METODOLÓGICAS	27
2.2	O TEMA E OS CONCEITOS: DISCUSSÃO TEÓRICA	31
2.2.1	A historicização dos quilombos no Brasil	31
2.2.2	A realidade histórica brasileira: da escravidão ao quilombo	40
2.2.3	O conceito de território e territorialidade	43
2.2.4	Quilombo, Território e Geografia	50
2.2.5	A atual fase da ciência e as comunidades tradicionais: o caso dos quilombolas	55
3	FORMAÇÃO E EVOLUÇÃO TERRITORIAL DO BRASIL	62
3.1	DINÂMICA DA OCUPAÇÃO TERRITORIAL NO CONTEXTO DO BRASIL COLONIAL	63
3.2	FORMAÇÃO E EVOLUÇÃO TERRITORIAL DO MUNICÍPIO DE IRARÁ	64
3.2.1	Dinâmica atual e a questão da terra no município de Irará	74
3.2.2	A articulação das comunidades quilombolas no contexto municipal	78
4	A COMUNIDADE QUILOMBOLA DE OLARIA: TERRITORIALIDADES, TERRITORIALIZAÇÃO E DESTERRITORIALIZAÇÃO	83
4.1	O PROCESSO DE FORMAÇÃO DA COMUNIDADE	83
4.1.1	A história das terras no processo de territorialização	87
4.1.2	Conseqüências da expropriação: fim da vida comunal e a desterritorialização	103
4.2	“ORGANIZAÇÃO” SÓCIO-TERRITORIAL DE OLARIA NOS DIAS ATUAIS	108
4.2.1	O “cercamento” dos campos comuns: o limite entre o quilombola, a terra e a água	110
4.2.2	A organização sócio-política da Comunidade de Olaria: estratégia de resistência de um território segregado	126
4.2.2.1	As primeiras ações	126
4.2.2.2	Organização sócio-política atual e as implicações na territorialidade	134
4.2.2.3	O programa de Agente Comunitário de Saúde e as práticas populares de cura	135
4.2.2.4	A cultura afro-brasileira: candomblé e samba de roda	138
4.2.2.5	As conquistas e os enfrentamentos atuais	144
5	TAPERA: DA DOAÇÃO DE TERRAS À FRAGMENTAÇÃO DO TERRITÓRIO	149
5.1	A HISTÓRIA DA COMUNIDADE	152
5.2	ZEZÉ MARTINS E “AS IDÉIAS REVOLUCIONÁRIAS”	158
5.3	A ORGANIZAÇÃO DA PRODUÇÃO	162

5.4	AS TERRITORIALIDADES DA COMUNIDADE DA TAPERNA NA CONTEMPORANEIDADE	166
5.4.1	Territorialidades dos quilombolas da Tapera na feira livre de Irará	169
5.4.2	Das migrações “forçadas” às multiterritorialidades	172
5.4.3	Habitação e infra-estrutura	176
5.4.4	A organização comunitária como estratégia de resistência	178
5.4.5	As condições de emergência e (re)configuração da questão identitária nas lutas sociais na Tapera	179
6	DE CRIOULO A CERCA DE PEDRAS: UMA ESTRATÉGIA DE VISIBILIDADE DE UM GRUPO SOCIAL	184
6.1	PROCESSO HISTÓRICO	184
6.2	ORGANIZAÇÃO SÓCIO-TERRITORIAL E AS RELAÇÕES DE PODER E DE PRODUÇÃO DA COMUNIDADE DE CRIOULO	192
6.2.1	Relações de Poder e de produção	193
6.2.2	Relações sócio-culturais	200
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	203

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 APRESENTAÇÃO

A partir da década de 1970, ocorre uma reestruturação mundial do capitalismo, com uma intensificação do comércio global, formação de blocos regionais, de flexibilização das fronteiras nacionais, centralização do sistema financeiro, bem como uma reorganização do mundo do trabalho e do processo produtivo (substituição da era industrial das máquinas pesadas pelos sistemas de informação e pela revolução tecnológica contínua). Na política, surge uma reconfiguração do papel do Estado, qual seja, um abandono do Estado do bem estar social, como fortemente interventor e promotor da cidadania e dos direitos sociais, em favor de um Estado mínimo centrado de forma predominante em garantir a ordem. Trata-se da consolidação da visão do Estado liberal que vinha sendo defendido por muitos teóricos, desde o final do século XIX, e que veio a se consolidar no final do século XX. Após a Segunda Guerra Mundial, em lugar dos Estados-Nacionais fortes, surgem as agências internacionais (FMI, OMC, Banco Mundial) como referência para resolver conflitos internacionais, os quais entre outras funções estabelecem tratados e possuem poder de realizar empréstimos e renegociar as dívidas externas dos países.

Alguns chamam essa fase de pós-modernidade e outros ainda de pós-fordismo, era da informação e da globalização, sendo que essas várias expressões podem ser interpretadas como sinônimas e, em geral, são utilizadas simultaneamente. E também seu uso depende da preferência (ideológica) do intelectual e do enfoque dado, seja com perspectiva mais social, econômica ou política. Apesar da diversidade de discursos sobre a época atual, boa parte dos cientistas sociais concordam que se trata de uma reorganização do sistema capitalista e não de um novo sistema produtivo.

No contexto desta reorganização do sistema capitalista, eclodiu no Brasil o grito dos grupos, historicamente, excluídos, tendo como destaque a diversidade da luta pela terra e pela cidadania, onde estes grupos sociais encontram espaço para expor as suas insatisfações, seus anseios e a lutar pela seguridade de direitos constitucionalmente garantidos. É neste contexto que se situa a questão quilombola, recheando o quadro de exclusão social e histórica no Brasil com implicações etno-raciais.

Diante desta conjuntura, apresenta-se este trabalho cuja proposta é analisar o processo de construção e estabelecimento da territorialidade de três comunidades¹ quilombolas,

¹ Embora o conceito de comunidade seja foco de amplas discussões nas Ciências Sociais compreende-se, para efeito deste trabalho, como um conjunto de pessoas, que ocupam o mesmo espaço, possuem interesses comuns e estão efetivamente identificadas entre si.

denominadas Olaria, Tapera e Crioulo, situadas na zona rural do município de Irará (BA), conforme figura 1.

Parte-se da questão do território, na perspectiva geográfica das dinâmicas historicamente construídas num processo contínuo de segregação espacial e racial e de resistência territorial.

Entende-se que essa representação, as relações desiguais e contraditórias, historicamente, presentes na constituição sociedade-território no Brasil, expressas pela exclusão a terra, a segregação social, espacial e racial. Assim, os grupos excluídos buscam uma identidade comum. A identificação e a representação do quilombo tornam-se base para a sobrevivência física e cultural, significando também a tentativa de reenraizamento social e espacial.

As formas de uso da terra e dos recursos no território, das comunidades quilombolas iraraenses, têm mostrado que o acesso à terra apresenta demandas historicamente construídas nas quais a questão do trabalho e as estratégias de sobrevivência vêm se colocando como aspectos de crucial importância para a definição de um traçado de ações no contexto das lutas existentes no Brasil. Mas, a questão conclama a pensar e discutir o processo da exclusão considerando, também, a questão racial.

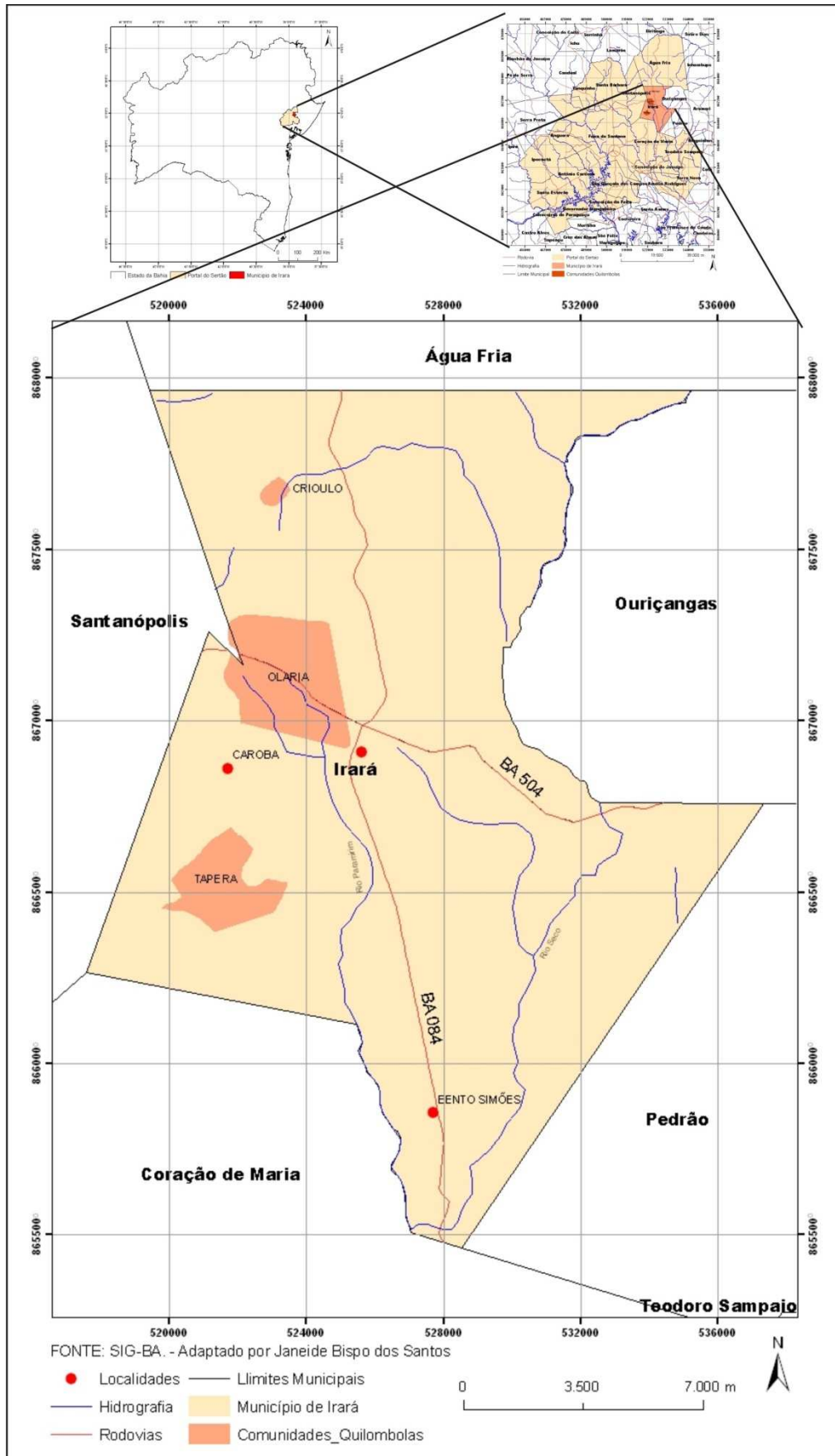
Dessa forma, se propõe a discutir não o que foi o quilombo, e sim o que é e como sua geohistória foi sendo construída historicamente (ALMEIDA 2002, p.53).

Neste sentido, as lutas pelas terras de quilombos e as lutas dos movimentos negros urbanos pressionaram o trabalho da Constituinte de 1988. A aprovação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) garante o direito às terras de quilombos e positiva um passado de lutas, possibilitando tais grupos criarem novos espaços políticos na sociedade brasileira. Essas conquistas somente se tornaram possíveis através da materialização de sua história e cultura vinculadas ao território, no caso rural.

Diante do exposto, observa-se que as comunidades quilombolas de Irará, município do Estado da Bahia, situado no Território de Identidade número 19², denominado Portal do Sertão – representados na figura 1 – se inserem no contexto dos movimentos sociais brasileiros, a partir do ponto de vista da particularidade na universalidade.

² Divisão feita pelo SEI – (Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia) e INCRA – (Instituto Nacional de Colonização Rural e Reforma Agrária)

Figura 1 Localização da área de estudo no Município no Estado da Bahia



Fonte: SIG/BA. - Adaptado por Janeide Bispo dos Santos.

Este trabalho torna público as lutas e conflitos que mediam o cotidiano das comunidades quilombolas iraraenses. Observa-se que, aos olhos da sociedade iraraense, os conflitos fundiários ocorrem em São Paulo, no Pará, no Amazonas, mas nunca no município de Irará. No entanto, a sociedade reconhece que existem comunidades rurais que, conforme eles dizem, são diferentes. Naturalmente, as comunidades vistas como estranhas ou diferentes coincidem com as comunidades que se formaram a partir de antigos quilombos. Fato que guiou os procedimentos de pesquisa na busca de compreender estas organizações sócio-espaciais a partir das suas territorialidades.

Sabe-se que na formação dos quilombos locais, os quilombolas estabeleceram laços de identidade na organização do espaço, construíram uma espacialidade que envolvia vínculos combinados por um aparato de relações e de afinidades em comum, que possibilitou a construção do território e, conseqüentemente, da territorialidade com características singulares. Nesta perspectiva, a territorialidade é entendida como o resultado de uma história entre os sujeitos e um espaço, que ao longo de um tempo, nas interações com o meio, com destaque para a terra, estabeleceu um vínculo de identidade de um grupo e o seu território. Dessa forma, o território foi construído a partir de uma vida coletiva gerida que levou à configuração de uma identidade étnica, isto porque a origem e a história se tornaram elementos significativos na formação espacial do território quilombola.

Por esta razão, a população originada desses antigos quilombos, compartilha de atitudes culturais parecidas e, tais atitudes, estão ligadas às manifestações dos costumes historicamente construídos. Tal fato contribui para que elas sejam identificadas a partir de suas capacidades criativas ligadas a uma tradição que é percebida em suas escolhas e estilo vida.

Há, no interior dessas comunidades uma mistura de catolicismo popular com as manifestações religiosas afro-brasileiras, tais como: samba de roda, rezas, batuques, lindro amor³ e práticas populares de cura, dentre outros. Ainda é possível encontrar pessoas idosas que possuem um perfil de líder do grupo que são responsáveis desde a efetivação de partos ao aconselhamento de jovens.

Assim, procurou-se identificar na memória coletiva dos sujeitos e no espaço que compõem estas comunidades, elementos que assinalam como eles construíram e estabeleceram a territorialidade em seu cotidiano. Ou seja, como as comunidades quilombolas iraraenses foram territorializadas? Quais são as estratégias de resistência adotadas pelos

³ Manifestação cultural em que a comunidade se reúne e sai pelos outros povoados pedindo doações para a festa de São Cosme e de Santa Bárbara. Eles têm vestes e batuques específicos para cada santo.

quilombolas para manterem seus territórios “vivos” por aproximadamente 180 anos? Parte-se do entendimento que, as respostas para estas questões podem ser encontradas em sua vivência atual e também num passado bem longínquo presente apenas na memória, mas que poderá ter um vínculo com as histórias recentes. Por isso, acredita-se que determinadas escolhas e posturas acabam oferecendo pressupostos que dão conta da idéia que os sujeitos fazem de si e do universo. O resultado disto acaba sendo explicitado nos caracteres lingüísticos, ou somáticos culturais, representados na territorialidade.

Sendo assim, falar de quilombolas, hoje, é tratar de um tema de grande importância na amplitude de retorno do resultado de uma pesquisa para a sociedade como um todo. Isto devido à inserção do artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) na Constituição Federal, que possibilitou acesso à cidadania com a regularização fundiária para as comunidades quilombolas. A Fundação Cultural Palmares é responsável pela emissão do certificado de reconhecimento das comunidades quilombolas e o INCRA se responsabiliza pela regularização fundiária do território.

Tratando especificamente das comunidades iraraenses torna-se extremamente interessante, por elas ainda não serem reconhecidas oficialmente enquanto quilombolas. Assim, o resultado desta pesquisa poderá dar subsídios e contribuir para compreender as especificidades deste grupo social, servindo de instrumento para que possam atuar politicamente em busca da demarcação espacial e do reconhecimento social de sua memória e de sua identidade.

Vale salientar que esta pesquisa entra em consonância com outra recentemente concluída, por Jucélia Bispo dos Santos (2008), sob orientação da Professora Doutora Maria do Rosário de Carvalho, vinculadas ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) desta Instituição de Ensino. Ambas têm o mesmo objeto de estudo, porém a outra pesquisadora limitou-se a investigar só a Comunidade da Olaria no que se refere à Identidade Étnica e Memória com um enfoque etnográfico, enquanto esta contempla todas as comunidades que se autodenominam quilombolas no Município de Irará. Este trabalho não só serviu de referência para aprofundar a compreensão do processo de formação das comunidades quilombolas, mas também, possibilitou a construção de um diálogo com outra área de conhecimento.

Diante deste processo de pesquisa, levantamento bibliográfico e outros recursos, a análise e sistematização dos dados possibilitaram organizar e apresentar este trabalho dissertativo em cinco capítulos de acordo com a organização que sucede.

O primeiro capítulo tem como objetivo explicitar a base teórico-metodológica que deram sustentação ao trabalho empírico. Assim, buscou-se apresentar uma rápida historicização dos quilombos, bem como os quilombos na história. Nesse sentido privilegiou-se uma análise a partir da questão fundiária no contexto da formação sócio-econômica e política do Brasil. Além disso, apresenta os principais conceitos de território e suas derivações no contexto geográfico.

No segundo capítulo, intitulado “Formação e evolução territorial do Município de Irará”, procura-se caracterizar a área de estudo articulada às conjunturas que mediaram formação territorial do Brasil e em especial da região Nordeste. Sendo assim, busca reconstruir a geohistória do município de Irará e o processo de formação das três comunidades quilombolas – Olaria, Tapera e Crioulo.

Esses dois primeiros capítulos constituem uma etapa de construção, exclusivamente teórica do trabalho. Eles resultaram da já mencionada pesquisa bibliográfica e documental.

Enquanto os três últimos – terceiro, quarto e quinto – referem-se especificamente ao trabalho empírico. O terceiro foi destinado a analisar a territorialização e territorialidades da comunidade de Olaria. Já no quarto se fez o mesmo procedimento para a comunidade da Tapera. Enquanto o quinto deteve-se à analisar a comunidade do Crioulo. Dessa forma, tratam da trajetória de vida e de luta dos quilombolas destacando as várias fases da territorialização, desterritorialização, reterritorialização e o estabelecimento das territorialidades, transformando o espaço geográfico em território.

2 REFLEXÕES TEÓRICO-METODOLÓGICA

2.1 TRAJETÓRIAS METODOLÓGICAS

Para compreender a territorialidade dos quilombolas de Irará, utilizou-se um método de análise que permitiu abordar os conflitos e as contradições relativas à realidade complexa expressa no modo de vida dos três grupos quilombolas iraraenses. Portanto, seguiu-se rigorosamente alguns procedimentos considerados imprescindíveis para se atingir os objetivos propostos. A efetivação deste trabalho dissertativo iniciou-se por uma pesquisa bibliográfica que ocorreu paralelamente ao cumprimento dos créditos no Programa de Mestrado em Geografia. Assim, consultou-se diversas fontes secundárias, sendo estas escritas por autores que discutem os eixos temáticos que sucedem: a história dos negros e dos quilombos no processo de construção do espaço brasileiro; a estrutura fundiária resultante do referido processo; a situação das comunidades oriundas de antigos quilombos na contemporaneidade; o território enquanto categoria analítica da Geografia e formação territorial do município de Irará.

Além disso, esta fase foi também permeada por uma intensa pesquisa em fontes primárias, através da análise de diversos documentos localizados no Arquivo Público de Irará e em arquivos particulares, tanto nas comunidades quilombolas como na casa de familiares de personalidades que se preocuparam em manter viva a história do município. No arquivo público encontrou-se documentos oficiais (leis, relatórios e correspondência), publicações parlamentares (atas e documentos) e documentos jurídicos (registro de nascimento, casamentos, mortes, escrituras de compra e venda de escravos, ação de condenação, escritura de direito a terra pela estratégia do usucapião, inventários e testamentos). Procurou-se levantar todos estes documentos com informações específicas das comunidades quilombolas ao longo do tempo. Já nos arquivos particulares, foi possível encontrar cadernetas com controle da compra de escravos, perfil e nome dos escravos, diários confidenciais quanto ao interesse pelas terras quilombolas, transcrição de conversas sobre as terras quilombolas, fotografias, testamentos, inúmeros jornais de circulação municipal datados do século XIX, dentre outras.

Este exercício foi importante para que se pudesse fazer uma leitura temática específica do objeto de pesquisa e, ao mesmo tempo, obter um conhecimento mais aprofundado da área de estudo destacando os principais aspectos da constituição da estrutura fundiária do

município de Iará como a formação territorial inicial das três comunidades quilombolas e a situação da posse da terra na atualidade.

A partir daí, partiu-se para observações sistemáticas e generalistas sobre as três Comunidades em estudo. Em seguida, necessitou-se de uma análise e reflexão acerca das observações generalistas, o que desencadeou em uma observação controlada, guiada por um formulário⁴ elaborado como base no cadastro do Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS). Este procedimento visava estabelecer uma comparação quantitativa e qualitativa entre as comunidades, tendo como referência o número de domicílios, número de moradores por domicílios, faixa etária, escolaridade, doenças, participação em grupos comunitários, situação da moradia, saneamento, relação entre a medicina e as práticas populares de cura, meios de comunicação e de transporte que utilizam, tamanho da propriedade e fonte de renda. O referido instrumento foi aplicado em todos os domicílios das três comunidades, o que possibilitou traçar o perfil sócio-econômico, cultural, político e territorial da população envolvida. Ao mesmo tempo em que buscava-se o preenchimento do formulário, marcou-se, com auxílio do GPS, todos os pontos essenciais para o mapeamento das comunidades, dentre eles todas as casas. Assim, definiu-se o total geral da população quilombola do município de Iará, bem como, a população atual de cada comunidade, conforme quadro 1.

Quadro 1 Demonstrativo da população quilombola no município de Iará, Bahia, 2008

Comunidades	Nº de famílias	População total
Olaria	172	425
Tapera	195	708
Crioulo	26	95
Total	393	1230

Fonte: Pesquisa de campo, 2008.

Os dados coletados com o preenchimento do formulário possibilitaram a seleção das amostras em cada Comunidade, que foram calculadas a partir do total de moradores de cada uma delas tendo o grupo focal como instrumento de coleta de dados. Na maioria das vezes, as pesquisas de abordagem qualitativa executadas em comunidades tradicionais têm suas estratégias metodológicas pautadas no método etnográfico ou na pesquisa participante. No entanto, na realização desta pesquisa, optou-se pelo grupo focal. Os outros métodos citados exigem um considerado tempo de permanência contínua do pesquisador no campo. Enquanto

3 O Cadastro de família do Programa de Agentes Comunitários de Saúde (Ficha A) constituiu-se numa importante fonte de informação, no entanto, o acesso a estes nem sempre foi possível.

neste trabalho a pesquisadora não teve bolsa de estudo, precisou desenvolver suas atividades profissionais paralelo à pesquisa de campo; as comunidades pesquisadas ficam num município onde a pesquisadora não reside. Outro fator, é que a pesquisadora é nativa de uma comunidade situada nas proximidades das Comunidades estudadas e são moradores da comunidade quilombola da Tapera. Sendo assim, o modo de vida expresso na lingüística, estilos de vestuário, alimentação, habitação, práticas culturais, dentre outras, já eram conhecidos. Por estes motivos, o grupo focal foi a estratégia que mais se adequou à situação.

Considerou-se grupo focal a técnica de pesquisa que permite a obtenção de dados de natureza qualitativa a partir de sessões em grupo, nas quais 6 a 20 pessoas, que compartilham alguns traços comuns, discutem aspectos de um tema sugerido. A técnica de grupo focal permitiu a identificação e o levantamento de opiniões que refletem a situação do grupo no tempo e no espaço. Em alguns poucos encontros, foi possível conhecer percepções, expectativas, representações sociais e conceitos vigorantes no grupo. Foi fundamental para o sucesso da técnica o fato dos grupos focais acontecerem em locais de familiaridade dos participantes: suas casas, sede de associação de moradores, centro comunitário, centro de candomblé e sala de aula. A mediadora teve o papel de suscitar o debate e encorajar os participantes a expressarem livremente suas opiniões e sentimentos sobre o tema. Ao mesmo tempo, preocupou-se para que nenhum participante monopolizasse a discussão, e que todos pudessem encontrar oportunidade de se expressar.

A amostra foi assim organizada em grupos focais, conforme desenho no quadro 2: grupo 1, idosos e idosas com mais 70 anos; grupo 2, senhores e senhoras na faixa etária entre 40 e 69 anos; grupo 3, pessoas com idade entre 18 e 39 anos; grupo 4, pessoas com idade entre 10 e 18 anos; e, o Grupo 5 composto pelas lideranças comunitárias: presidente da associação de moradores, líderes religiosos, agente de saúde, professores, rezadeira/benedeira, chefe local⁵ e parteira.

⁵ Existe em duas das comunidades uma espécie de “comandante geral”, ao qual, todos devem obediência, inclusive os líderes comunitários. Exercem a função de juiz, pois julgam, condenam ou absolvem.

Quadro 2 Demonstrativo da Amostragem da pesquisa por faixa etária em cada comunidade

Grupos focais	Faixa Etária	Tapera	Olaria	Crioulo	Total Geral
Grupo 1	> 70 anos	10	10	06	26
Grupo 2	40 a 69 anos	15	12	08	35
Grupo 3	18 a 39 anos	20	15	10	45
Grupo 4	10 a 17 anos	16	13	10	39
Grupo 5	Lideranças comunitárias	08	09	02	19
Total da amostragem selecionada	Total da amostragem selecionada	69	59	36	164

Fonte:

Pesquisa de Campo, 2008.

Os grupos foram realizados por comunidade. Assim, selecionou-se, as pessoas com idade superior a 70 anos, por quase todas serem analfabetas, utilizou-se inicialmente um formulário para coletar os primeiros dados referentes à comunidade. Após o preenchimento do formulário, voltou-se para um processo metódico de escuta ativa, através da história oral, nos grupos focais, onde o diálogo interagiu entre o pesquisador e os agentes sociais do quilombo. Focou-se nesses agentes de forma dialética para se resgatar, na memória das comunidades, ao longo dos anos, como se deu o processo de expropriação da terra e de parte do território. Vale salientar que os idosos desta amostragem têm idades que variam de 70 a 112 anos, todos em plena condição de deslocamento e lucidez. A partir dessa atividade de memória oral, foi desencadeada uma oficina temática, em grupo focal, com a presença de todos os sujeitos da já referida faixa etária. A oficina buscou construir, na coletividade, a geo-história do território a partir da memória da terra, do território e da territorialidade da comunidade.

Além dos instrumentos citados, foram realizadas, nos grupos, oficinas temáticas, onde todos os segmentos envolvidos expuseram a relação que eles estabelecem com o território e as formas organizativas que permitiram o desencadeamento de estratégias de resistência territorial diante da evidente segregação sócio-espacial.

Todas as técnicas de coleta de dados e, em especial, a oficina de memória do espaço em grupo focal, possibilitaram uma leitura e análise das paisagens, pois elas testemunham tempos diferentes na formação do atual território. Tal fato foi resultado de uma relação entre a memória da construção do espaço e os objetos fixados na paisagem, ao longo do processo

histórico. Assim, essas análises geográficas, associadas à dialética da formação territorial e à representação sociocultural da comunidade, possibilitaram recompor a geo-história dos quilombolas com seu espaço geográfico específico, formando territórios e territorialidades singulares.

Vale salientar que, na técnica do grupo focal, o moderador não foi diretivo, pois seu papel era o de facilitar o processo de conversação entre os membros do grupo, deslocando seu interesse para a interinfluência de respostas que se produzem nas discussões grupais desencadeadas sobre o assunto. As intervenções foram pontuais, para esclarecer as opiniões emitidas, introduzir e concluir tópicos de discussão. O grupo foi tomado como unidade de análise, ou seja, se uma posição é apresentada por um participante do grupo, mesmo não sendo partilhada por todos os outros integrantes, na análise dos resultados, foi tomada como do grupo. Nesta perspectiva os grupos focais não foram técnicas exclusivas e sim combinadas a outros instrumentos de coleta de dados, com o objetivo da triangulação, ou seja, avaliar as possibilidades de se chegar a conclusões similares ou complementares partindo de um único objeto de estudo.

2.2 O TEMA E OS CONCEITOS: DISCUSSÃO TEÓRICA

2.2.1 A historicização dos quilombos no Brasil

O quilombo enquanto instituição sociopolítica e militar é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos. É uma história de conflitos pelo poder, de decisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios. Segundo Kabengele (1995/1996), o quilombo surgiu na África e foi uma sociedade iniciativa de jovens guerreiros, estes formados por vários grupos étnicos desenraizados de suas comunidades. Esta instituição teria sido reinventada pelos escravos africanos aqui no Brasil precisamente na constituição do quilombo de Palmares. Por esta razão, depois de Palmares que o termo quilombo se consagrou como reduto de escravo fugido. Antes se dizia Mocambo. Tanto o significado usual de quilombo quanto a palavra de origem são dadas pela palavra mbundu, usada para designar acampamento de guerra.

Portanto, compreende-se que o quilombo brasileiro é uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Por esta razão, escravizados revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam

partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos).

Ainda na perspectiva do mesmo autor, acredita-se que não há como negar a presença de indivíduos escravizados oriundos da região bantu, em especial de Angola, na liderança desses movimentos de fuga organizados que deu origem aos quilombos brasileiros.

O mais significativo de todos os quilombos brasileiros foi Palmares, na verdade uma federação de vários agrupamentos, que chegou a contar com uma população constituída por milhares de pessoas, para alguns autores, quinze, vinte e até trinta mil habitantes (ENNES, 1938), (CARNEIRO, 1988), (FREITAS, 1984) e trinta mil (ALVES FILHO, 1988).

De acordo com Carneiro (1988) a produção de excedentes para formar estoques em “celeiros coletivos” no quilombo de Palmares, parecia mais com um mecanismo de tributo característicos de várias formações sociais complexas. Ele ainda afirma que havia uma elite constituída em torno dos líderes, com muitos privilégios. Entre estes, não tanto o controle da terra, como se esta fosse a única maneira de dominar em regimes agrários, mas o controle de gente para reproduzir e para produzir, coletar e particularmente guerrear, saquear e controlar rotas e fontes de comércio, comércio que existia entre os palmarinos e a sociedade em seu torno. O controle de guerreiros e armas de fogo, por exemplo, foi uma fonte importante de poder e prestígio, como era na África. Se muito da hierarquia social era resultado da guerra, nem por isso ela deixava de existir e podia ser rígida.

Ainda segundo Carneiro (1988), as várias comunidades que constituíam o Quilombo de Palmares resistiram quase cem anos, ao longo do século XVII, a várias expedições militares de Portugal e Holanda, desafiando duas potências mundiais da época. Sendo que a comunidade denominada Macaco caiu em 1694 e seu líder, Zumbi, teria sido morto no ano seguinte, precisamente a 20 de novembro, sendo sua cabeça exposta em lugar público de Recife, para glorificar o feito e provar aos escravos que o líder palmarino não era imortal como acreditavam.

De acordo com Lara (1996), depois de Palmares os escravos não conseguiram reproduzir no Brasil qualquer coisa minimamente próxima do que representara o grande quilombo. Pois os senhores e governantes coloniais criaram estratégias repressivas que, se não puderam eliminar a fuga, tentaram manter sob controle o número de escravos fugidos e a formação de mocambos. Foi nesse processo que se inventou o capitão-do-mato, instituição disseminada por toda colônia como milícia especializada na caça de escravos fugidos e destruição de quilombos.

Segundo a mesma autora e ano, assombrada com as dimensões de Palmares, a metrópole lusitana procurou combater os quilombos no início da sua formação. No século XVIII quilombo já era definido como o ajuntamento de cinco ou mais negros fugidos arranchados em sítio despovoado. Se não figuravam como ameaça efetiva à escravidão, eles passariam a representar uma ameaça simbólica importante, povoando o pesadelo de senhores e funcionários coloniais, além de conseguir incitar com insistência perturbadora o regime escravista.

Segundo Reis (1998) o problema maior para o regime escravista, estava exatamente em que os quilombos, pelo menos a maioria deles, não ficaram isolados, perdidos no alto das serras, além da sociedade envolvente. Embora em lugares protegidos, os quilombolas na sua maioria viviam próximos a engenhos, fazendas, lavras, vilas e cidades, na fronteira da escravidão, mantendo uma rede de apoio e interesses que envolvia escravos, negros livres e mesmo brancos, de quem recebiam informações sobre movimentos de tropas e outros assuntos estratégicos. Com essa gente eles trabalhavam, se acoitavam, negociavam alimentos, armas, munições e outros produtos; com escravos e libertos podiam manter laços afetivos, amigáveis, parentais e outros.

Sendo assim, nem os quilombolas se relacionavam apenas com os grupos excluídos socialmente, como a tecer alianças com os outros grupos sociais não escravizados. É claro que houve os casos de quilombos isolados, às vezes topados por expedições que até desconheciam sua existência, mas as evidências para o próprio Palmares, e mais ainda para os quilombos que o sucederam Brasil afora, apontam para uma relação muito mais intensa entre quilombolas e outros grupos sociais.

Essas relações de alto risco atormentavam senhores e governantes coloniais e imperiais. Mas os amocambados também assaltavam viajantes nas estradas, às vezes tornando-as intransitáveis, e atacavam povoados e fazendas, onde roubavam dinheiro e outros bens, como exemplo do Lucas da Feira em Feira de Santana. Além disso, recrutavam escravos para fortalecer o grupo e seqüestravam escravas para melhorar a demografia predominantemente masculina dos quilombos, fato que não foi identificado nas comunidades quilombolas pesquisadas.

Além de assaltar, roubar e seqüestrar, os quilombolas também plantavam, colhiam, caçavam, produziam o artesanato e constituíam família.

Para Carneiro (1988, p. 25), “o quilombo [...] serviu ao desbravamento das florestas além da zona de penetração dos brancos e à descoberta de novas fontes de riquezas”. Isolados

ou integrados, voltados à predação ou à produção, o objetivo da maioria dos quilombolas não era demolir a escravidão, mas sobreviver, e até viver bem, em suas fronteiras.

Segundo Gomes (2006), também não procede, exceto talvez em poucos casos, a idéia de que os quilombolas fugiam para recriar a África no interior do Brasil, com o projeto de construir uma sociedade alternativa à escravocrata e, além disso, numa reação “contra-cultural” ao mundo dos brancos. Obviamente que os quilombos formados por africanos-natos aproveitaram tradições e instituições originárias da África, como caso de Palmares. Mas isso não era um movimento privativo dos quilombos. Apesar da vigilância senhorial, o mesmo acontecia nas senzalas.

Contudo, tanto nos quilombos como nas senzalas predominou a reinvenção, a mistura fina de valores e instituições várias, a escolha de uns e o descarte de outros recursos culturais trazidos por diferentes grupos étnicos africanos ou aqui encontrados entre os brancos e índios. Assim, considera-se este fato como o responsável pelo processo de formação das culturas afro-brasileiras.

Essa disponibilidade para mesclar culturas era um imperativo de sobrevivência, exercício de sabedoria também refletida na habilidade demonstrada pelos quilombolas de compor alianças sociais, as quais inevitavelmente se traduziam em transformações e interpenetrações culturais.

Na perspectiva da classe senhorial, os quilombolas obviamente constituíam um péssimo exemplo para os escravos. Daí o cuidado com que foram reprimidos. De acordo com Reis (1998), em Minas Gerais, durante a primeira metade do século XVIII, autoridades locais e os próprios governadores, atormentados com a proliferação dos quilombos, conceberam punições bárbaras contra os quilombolas, como cortar-lhes uma das pernas ou outros membros. Ainda segundo o mesmo autor e ano, foi a metrópole que controlou a fúria dos mineiros, recomendando imprimir com ferro em brasa a letra “F” sobre a espádua do fujão e o corte de uma orelha no caso de reincidência. A lei também previa o corte de um braço do quilombola que cometesse “delito capital” e a pena de morte se reincidisse. Na Bahia, cinco quilombolas que atuavam perto da capital foram capturados, julgados sumariamente, enforcados e esquartejados, no início do século XVIII.

Mas nada detinha a fuga e a formação de quilombos. Ambos eram partes irremovíveis de relações sociais fundadas na violência do chicote e outras proibições, entre estas a restrição de locomoção, do trabalho independente, da autonomia cultural e da constituição de família e de segurança para seus membros.

De acordo com Santos (1980) a pressão militar era constante. Daí terem sido poucos os quilombos que sobreviveram por longo tempo, embora o mesmo lugar pudesse servir de esconderijo para outras levadas de negros fugitivos. Em geral os quilombos eram flutuantes e móveis. Além de formados em parte por escravos que circulavam por eles periodicamente, sem fixarem residência, os assaltos dos capitães-do-mato e milicianos em geral resultavam em mortes, prisões, tortura e na dispersão dos que conseguiam uma vez mais escapar. Sobretudo os quilombos suburbanos eram obrigatoriamente móveis, já que a proximidade dos centros urbanos facilitava a denúncia e repressão. Da mesma forma os quilombos dos últimos anos da escravidão, ficaram mais dedicados à predação do que à lavoura, tanto pela maior repressão no campo como pelo enxugamento de terras disponíveis à ocupação quilombola.

Dessa forma, muitos não chegavam a formar uma verdadeira “comunidade quilombola”, pois, para que isto acontecesse, exigia uma vida longa, que permitisse certa estabilidade, a sucessão de gerações, o estabelecimento de uma memória grupal, de costumes, rituais, valores próprios, formas consagradas de lideranças que organizassem politicamente e defendessem “militarmente” o grupo. Os quilombos que conseguiam todas essas características não foram muitos e se tornaram cada vez mais raros com a expansão econômica e demográfica para o interior, principalmente no início do século XIX. Este fato será melhor explicado no contexto da trajetória dos quilombos na história do Brasil.

Até as duas primeiras décadas do século XX, os estudos referentes a esta organização social, eram interpretados a partir da lógica colonizadora. Assim, o foco não eram os quilombolas, mas, a atitude repressora do Estado. Eles eram tratados, exceto Palmares, como se todos fossem formados, exclusivamente, por africanos e seus descendentes, pelos mesmos motivos e sem sentido político. Também evidenciava o cativo como passivo submisso, numa perspectiva de cativo branco.

As pesquisas mais sistematizadas acerca dos quilombos no Brasil apareceram nos estudos afro-brasileiros a partir de 1930 com os culturalistas.

Os seguidores do culturalismo defendiam que os quilombos se constituíam enquanto estratégia contrária ao aculturalismo que o grupo social africano passou a sofrer no Brasil. Desta forma, os quilombados tinham como objetivo recriar um cotidiano semelhante aos das tribos africanas. Ou seja, foi um movimento contra a aceitação da cultura branca, contrário aos padrões de vida impostos pela sociedade oficial, nesse sentido, estratégia de resistência cultural. Nesta perspectiva, o que perpassa “é a visão do quilombo como um projeto restauracionista, no sentido que os fugitivos almejavam restaurar a África neste lado do Atlântico” (REIS e GOMES, 2005 p. 11). Ainda segundo estes autores, os representantes

desta corrente, mesmo involuntariamente, lideraram uma concepção popular de quilombo enquanto comunidade isolada e isolacionista que pretendia recriar a África nas Américas. Como se fosse uma espécie de sociedade alternativa à sociedade escravocrata, onde todos seriam livres e possivelmente iguais, numa perspectiva romantizada conforme caracterização que segue:

Entre as várias formas que os negros tinham para lutar contra o sistema de opressão, uma das mais significativas foi a formação de quilombos. Os quilombos eram lugares de resistência negra. As pessoas que moravam nos quilombos se chamavam quilombolas. Os quilombos eram um sistema comunitário de vida na floresta para onde iam os negros que conseguiam fugir da escravidão. Às vezes eram cinco, seis casas apenas. Outras vezes formavam verdadeiras cidades... (OLIVEIRA 2005, P. 15-16)

A partir de 1960, as visões de cativo “brando” passaram a ser contestadas. O protesto escravo passou a ter novas interpretações, ao mesmo tempo em que, as imagens de submissão e passividade foram também desmistificadas. Nessas novas interpretações, a escravidão brasileira passou a ser analisada como essencialmente cruel e violenta. Assim, muitos estudiosos passaram a analisar a questão quilombola no Brasil a partir de uma nova corrente, a corrente materialista.

Na perspectiva da corrente materialista, a escravidão era fundamentada pela violência e pelo controle senhorial. Dessa forma, “o protesto foi reduzido a mero processo de reação diante da crueldade e violência sistêmica” (GOMES, 2006 p. 10). Por esta razão, o referido autor considera que os teóricos materialistas, ao defenderem esta tese, negligenciaram os valores, as sociabilidades e mediações culturais dos escravos. Eles foram coisificados pela exploração do trabalho e pela violência física. Assim, “o cativo só conseguia ‘humanizar-se’ quando se revoltava, fugia e se refugiava nos quilombos” (GOMES, 2006 p. 10). O quilombo foi interpretado como território de resistência à brutalidade do cativo. Assim, os quilombos foram entendidos como protesto dos negros na luta contra o sistema escravista, na negação de um sistema que era mantido pela exploração física, material e social do escravo. No entanto, até o início da década de 1980, os quilombos eram interpretados, como organizações que não ofereciam nenhum risco ao sistema, como se não tivessem nenhuma influência no processo de desagregação do sistema escravista desencadeado no século XIX, persistindo na idéia de “coisificação do quilombo”. Gomes (2006) caracteriza esta perspectiva, como um processo de inversão dos mitos da escravidão de escravo passivo a escravo rebelde.

As investigações mais recentes, vêm discutindo temas mais específicos do cotidiano quilombola como: organização familiar, cultura, relações de parentesco, sociabilidades,

organização social e territorial, práticas religiosas, dentre outros. Nesta perspectiva, o escravo se torna sujeito ativo do processo de transformação da escravidão. Assim, o quilombo se constitui enquanto território, onde os cativos, “recriaram” variadas estratégias de sobrevivência e de enfrentamento à política de dominação senhorial. Não só reagiram às lógicas senhoriais, como redefiniram políticas nos seus próprios termos.

Diante do exposto, concorda-se com Gomes (2006), ao defender a tese que, ao longo da escravidão e da pós-emancipação várias sociedades coloniais e pós-coloniais nas Américas, inclusive o Brasil, foram marcadas por fugas, justiçamentos de feitores e senhores, revoltas nas fazendas, insurreições urbanas, quilombamentos, entre outros. Ele nega toda a visão apolítica, de vazio ideológico e passiva dos cativos. Ainda afirma que, dentre os movimentos sociais, as fugas coletivas e a formação dos quilombos foram aqueles que mais se destacaram. Assim, observa-se que essa nova abordagem presente na historiografia atual, possibilita estabelecer uma relação entre a função social do escravo e do quilombola no processo de construção do espaço geográfico brasileiro, a partir das diversas territorializações.

A localização de qualquer quilombo privilegiava, principalmente, os lugares cujo acesso não fosse facilitado às forças da ordem imperial. A intenção era fazer a defesa do território ou efetuar a fuga em condições vantajosas frente ao adversário. Para tanto, os quilombados, utilizavam estratégias que impediam o fim da instituição dos quilombos. Por esta razão, ocupavam os charcos, as encostas e topo dos morros, sobretudo aqueles que apresentavam coberturas florestais.

Diante da complexidade do que foi a experiência de formação dos quilombos no Brasil é que, possivelmente, pode-se entender a variedade de designações recebidas pelas comunidades originadas de quilombos: terras de preto, comunidades negras rurais, mocambo, quilombos e tantas outras. E são assim designadas, pelos próprios protagonistas, porque encerram experiências particulares de lutas para se constituírem enquanto grupos que, por diferentes meios, confrontaram os poderosos para sobreviver física e culturalmente.

A denominação adotada pelos constituintes de “remanescentes das comunidades dos quilombos”, inscrita no Artigo 68 da Constituição Federal, de 1988, é considerada por muitos historiadores e antropólogos inadequada. Pois, para eles, desqualifica essas formações enquanto um processo (já que “remanescente” sugere sobra, resto de algo...) que incorporou, ao longo da história, as mudanças internas e externas a cada formação. A literatura antropológica recente tem buscado uma conceituação mais apropriada para o conhecimento desses grupos. Neuza Gusmão, por exemplo, sugere a denominação de “quilombos modernos”, por considerar que as

possíveis origens das chamadas terras de preto envolvem terras conquistadas, os quilombos, terras doadas ou obtidas em pagamentos por prestação de serviços [a particulares e] ao Estado como também resultam da compra ou simples ocupação de áreas devolutas em diferentes momentos da história nacional. (GUSMÃO, 1995, P.11).

Essa variedade de situações que as populações negras rurais contemporâneas invocam para explicar o acesso à terra no passado, denota a multiplicidade de estratégias usadas para ocupá-la e mantê-la até hoje. Por meios diferentes, esses descendentes conseguiram permanecer em seus territórios de origem, em meio a conflitos, grilagens e especulação de suas terras, preservando e renovando costumes para se adaptarem aos ditames exigidos pela sociedade nacional, que não os reconhece como autênticos sujeitos históricos. O mais evidente exemplo disso é que hoje se requer destas comunidades provas de ancestralidade da ocupação, como condição para o reconhecimento legal da propriedade e o conseqüente direito de serem enquadradas no artigo 68 da Constituição, e permanecerem nas terras que ocupam imemorialmente. Note-se que, ao imputar aos quilombolas o ônus da prova, subverte-se o princípio elementar do direito segundo o qual o ônus caberia a quem questiona o direito das comunidades

Assim, segundo O'dwyer (1995) o que hoje se conceitua como quilombo, não se refere aos resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.

Germani e Oliveira afirmam que, em 2005, existiam aproximadamente 458 comunidades quilombolas identificadas no estado da Bahia e suas existências resultam das estratégias de resistência adotadas, pois “se num primeiro momento a estratégia era a de serem “invisíveis”, hoje é a de terem visibilidade e assumirem-se como quilombolas” (GERMANI e OLIVEIRA 2006, p.88). Por esta razão, esse número não para de crescer. O banco de dados do GeografAR (2008) já registra 586 comunidades, sendo que, dessas, só 227 (38%) são reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Na contramão desse crescimento, encontra-se o processo de regularização, o qual é efetivado pelo INCRA. O GeografAR (2008) aponta que atual situação de regularização da situação fundiária encontra-se assim: 16 comunidades foram regularizadas via projeto de assentamento de reforma agrária; quatro pelo Projeto Especial Quilombola (PEQ); três regularizadas pela CDA;

existem nove relatórios técnicos concluídos à espera da regularização e quatorze processos de regularização abertos no INCRA/BA.

Estes dados referentes ao estado da Bahia indicam a dimensão que a questão quilombola assume na contemporaneidade, desafio que obriga a uma atualização do conceito para a compreensão deste grupo social e o fortalecimento de sua luta política.

Para entender e analisar o processo de construção e estabelecimento da territorialidade dos quilombolas de Irará (BA), bem como suas estratégias de resistência são necessários à ampliação do conhecimento e o aprofundamento teórico acerca dos conceitos que permeiam a temática em questão, pois, o substrato conceitual reforça o caráter científico da pesquisa e, ao mesmo tempo, a substância de conceitos teóricos básicos.

Assim, mesmo antes de alforriados os escravos procuraram, através dos quilombos, conquistar um território livre para a sua fixação, uma área, num lugar onde a terra era ainda pouco cobiçada. Os estudos sobre o processo de transição para o trabalho assalariado revelam que a saída encontrada pelos ex-escravos e seus descendentes foi e tem sido através de três formas: a ocupação de terras devolutas; a permanência em áreas próximas àquelas pertencentes aos antigos senhores; e em casos muito raros, a compra de sua terra e sua fixação, mesmo por certo tempo, pelo menos enquanto elas não começassem a ser cobiçadas pelo grande capital. Vale salientar que essas terras são vistas pelos diversos setores do capitalismo em expansão, como “áreas reservadas”. Isto enquanto elas não são requisitadas para um projeto agroindustrial ou para um loteamento urbano.

Dessa forma,

podemos perceber um fio histórico de continuidade entre a luta pela liberdade no período em que vigorou a escravidão legal e a luta por manter a autonomia, a qual constitui a mesma história, continuamente reproduzida até hoje pelas chamadas comunidades negras rurais (CANTANHEDE FILHO, 2006 p. 16)

Os estudos sobre quilombolas no Brasil trazem subsídios importantes, que revelam a existência concreta e efetiva de segregação sócio territorial e espacial embutida nesta problemática. Esses estudos vão inspirar e fornecer dados concretos para se pensar nos dias atuais, a questão da terra, do território e da territorialidade como base da resistência quilombola no Brasil.

2.2.2 A realidade histórica brasileira: da escravidão ao quilombo

O movimento de quilombagem brasileiro foi resultado do processo que consolidou a formação sócio-econômico, político e territorial à base da escravidão. Assim, a colonização brasileira, diferentemente dos outros tipos de domínios europeus até então existentes, não se limitou à exploração comercial através de feitorias ou de extração de riquezas minerais. Portugal segundo Freyre (1975), desenvolveu no Brasil Colônia um novo tipo de colonização, a “colônia de *plantation*”. Formou-se, então, uma sociedade agrária na estrutura escravocrata e híbrida de índio, branco e negro.

Para auxiliar o desenvolvimento destas novas atividades foram sendo adquiridos trabalhadores negros que foram trazidos de diversas localidades da África, como escravos para o Brasil. Estes negros foram sendo introduzidos gradativamente, em escala crescente e com apoio das instituições religiosas, formando com os reduzidos escravos indígenas a base do sistema de produção colonial (SALLES, 1971).

A escravidão não teve origem nas colônias européias. Sua primeira expressão foi na Roma Antiga. Na África negra também houve escravidão antes da chegada dos árabes e europeus, no entanto com um caráter diferente do estabelecido no modo de produção capitalista. Como inexistia a noção de propriedade da terra, a única fonte de riqueza eram homens e mulheres capturados em guerras tribais ou adquiridos via comércio. Essa atividade foi estimulada pela demanda externa dos árabes, desde o século XI, e dos europeus a partir do século XVI. Transformou-se, então, em moeda de troca, foram requisitados principalmente para trabalharem em plantações.

Nesta época, segundo Furtado (1995), os portugueses já eram senhores de um completo conhecimento do mercado africano de escravos. As operações de guerra para a captura de negros pagãos haviam evoluído num bem organizado e lucrativo comércio que abastecia certas regiões da Europa de mão-de-obra escrava. De acordo com Germani (2006 p. 128):

O escravo africano foi a força de trabalho de todo sistema implantado na colônia: primeiro nos engenhos, depois nas minas de ouro e mais tarde nas fazendas de algodão e café. Tudo o que se produzia neste período teve a marca do suor e do sangue do negro, obtido através do trabalho escravo. A existência do negro africano nas fazendas e engenhos se contabilizava como capital fixo, como uma máquina, não como uma pessoa. Inclusive se podia, segundo determinava, a lei, ser objeto de hipoteca juntamente com os animais pertencentes às propriedades agrícolas.

No fim do século XVIII e durante o XIX, os negros, em reação às condições desumanas de vida, aos maus tratos dos senhores, à falta de autonomia individual e, portanto, em contraposição ao sistema escravista, intensificaram as fugas e a formação de aglomerados alternativos e livres da escravidão, conhecidos como quilombos. Assim, os atos de fuga e construção dos quilombos significaram ao mesmo tempo a luta por sobrevivência e resistência ao sistema. Os quilombos propunham fornecer uma possibilidade de liberdade e autonomia no interior de um sistema escravista e, também, se tornaram elementos de pressão dos escravos por melhores condições de vida. No entanto, essa alternativa de sobrevivência era bastante difícil e arriscada, por causa dos perigos da floresta, das dificuldades de sobreviver nas matas e das frequentes e violentas expedições dos capitães-do-mato.

Os quilombos localizavam-se geralmente em sítios estratégicos como regiões de topografia acidentada (chapadas, áreas de cachoeiras e serras) e/ou vales florestados e férteis com sistema de vigilância nas áreas mais altas ou na entrada do vale (ANJOS,1999). Estes posicionamentos visavam uma maior proteção territorial e proporcionavam condições próprias ao cultivo de alimentos. O quilombo representou o território vital construído pelos negros fugidos. Isto é, o território que lhes permitia satisfazer suas necessidades básicas, como as de se alimentar, habitar e reproduzir, onde a sobrevivência social encontrava-se subordinada às condições territoriais, permitindo um maior enraizamento no solo-território (MORAES, 1990). Os negros organizavam-se de forma unida, coletiva, em sociedades relativamente fechadas, regidas por leis socialmente construídas, administradas autonomamente e governadas por representantes eleitos.

As comunidades quilombolas, os agrupamentos negros que viviam em áreas periféricas ou em pequenas glebas doadas por seus antigos senhores viram-se, com a Lei de Terras, de 1850, impossibilitados de legalizarem suas apropriações, e passaram a ser considerados como ocupantes irregulares de terras devolutas. Pois, a Constituição Imperial em vigência não considerava o negro como cidadão, ele continuava na condição de escravo, tinha somente valor de mercado. Por esta razão, só as terras pouco produtivas e de difícil acesso ficaram preservadas da ganância expansionista dos grandes latifundiários.

Atualmente, se entende por quilombo todo o agrupamento negro, rural ou urbano, constituído durante o regime escravocrata ou logo após a abolição, e que consolidou um território como forma de construção de um espaço mínimo de autonomia, no interior do qual lograram a reprodução econômica, biológica, ou seja, com uma reprodução social completa e em condições adversas. A formação de tais territórios foi mediada por uma pluralidade de formas de acesso e usufruto da terra, constituindo “regimes alternativos de posse e

propriedade” (GUSMÃO, 1995 p. 66), além de ser intensamente moldado por uma memória coletiva e práticas culturais singulares. Além da ênfase à particularidade de tal historicidade e territorialidade, considera-se que “quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada” (LEITE, 1999 p. 141), a inserção “de fato” de determinados segmentos em uma sociedade fortemente marcada por hierarquias raciais.

Os estudos até aqui realizados apontam que a constituição de territórios negros, no transcorrer e após o desmantelamento do regime escravocrata, se deu a partir das mais variadas estratégias: o tradicional esconderijo/refúgio; a doação testamental por parte do antigo senhor/estancieiro (chamadas de “dádivas” ou “deixas”); a compra com pagamento não só em dinheiro, mas também com trabalho e/ou outros bens; a posse de terrenos “devolutos” e impróprios às atividades produtivas dominantes; a recompensa por participação em revoluções. Tais estratégias de territorialização não são mutuamente excludentes. Pesquisas mais aprofundadas já realizadas em todo o Brasil indicam que áreas recebidas como “deixa”, além de abrigarem negros libertos e alforriados, se constituíam em esconderijos preferenciais para escravos fugidos (LEITE, 2002 p.95; ANJOS e SILVA, 2004 p. 39).

Diante deste quadro, a comunidade quilombola se insere no grande problema do campesinato brasileiro. Assim, mesmo sabendo que o objetivo deste trabalho não é provar, ou não, a identidade quilombola da comunidade, resolveu-se tecer algumas considerações sobre esta temática.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA), na tentativa de orientar e auxiliar a aplicação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) divulgou, em 1994, um documento elaborado pelo Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, em que se define o termo “remanescente de quilombo”:

Contemporaneamente, portanto, o termo 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 constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar.

Esses estudos mostraram que as comunidades de quilombo se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, que incluem as fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, caso da Olaria; mas também as heranças e doações, caso da Tapera. Além desses meios, os quilombos resultaram também de recebimentos de terras como

pagamento de serviços prestados ao Estado, simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior de grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata, quanto após sua abolição.

O processo de resistência da ancestralidade negra retoma sua força com o surgimento do quilombismo, conjunto de proposições lançado pelo ativista negro Abdias do Nascimento, o qual permeia o movimento negro a partir dos anos 1980. Tal conjunto de proposições é impulsionado pelas críticas intelectuais ao mito da democracia racial vigente no Brasil, pelo movimento dos negros americanos por direitos civis e pelas lutas anticoloniais da África meridional.

Porém, somente na esteira da intensa mobilização ocorrida por ocasião do Centenário da Abolição da Escravatura, no ano de 1988, aprova-se na nova Constituição Federal o Art. 68 - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – onde se inscreveu que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Sugere a antropóloga Ilka Boaventura Leite (1999, p. 134-135) que tal artigo só foi aprovado porque alguns setores políticos “acreditavam tratar-se de alguns pequenos casos isolados, bons para produzir a visibilidade aos atos de governo e para colocar uma pedra definitiva em cima do assunto”.

É importante ainda destacar que tal artigo resultou da luta por reparações empreitadas pelos movimentos anti-racismo internacional e brasileiro. Estes se fundamentaram nas decisões da III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, realizada em 2001, na África do Sul. Foi nesta Conferência onde ficou definido que o colonialismo e a escravidão cometidos no passado foram crimes contra a humanidade e que as novas gerações de negras e negros, que trazem na pele e nos traços as marcas mais evidentes da sua descendência africana, sofrem ainda hoje as conseqüências deste crime. Assim, os movimentos negros do Brasil, tendo esta premissa como referência, começam as mobilizações que têm como mote a questão racial em torno de um efetivo reconhecimento dos quilombolas no Brasil.

2.2.3 O conceito de território e territorialidade

Tradicionalmente, a definição de território está associada aos fundamentos materiais do Estado e como referência nesta linha, destaca-se o alemão Friedrich Ratzel. Conforme análise de Moraes (1996, p.56), o território para Ratzel “representa as condições de trabalho e

existência de uma sociedade. Por outro lado, o progresso implicaria a necessidade de aumentar o território, logo de conquistar novas áreas”. Para ele, é desta concepção que surge o Estado, resultante da organização da sociedade na defesa do território.

Ainda segundo Moraes (2000, p. 19) “na ótica ratzeliana o território é um espaço qualificado pelo domínio de um grupo humano, sendo definido pelo controle político de um dado âmbito espacial”.

Para Foucault (2004, p.157) o “território é sem dúvida uma noção geográfica, mas é antes de tudo uma noção jurídico-política: aquilo que é controlado por um certo tipo de poder”. O autor não anula o caráter geográfico, mas o identifica no campo político que sofre influência de um tipo de poder e não necessariamente o poder do Estado.

Uma outra abordagem do conceito de território que cabe destacar é a de Claude Raffestin (1993). Ele destacou o caráter político do território para reforçar o geográfico, sendo assim, na sua compreensão, o conceito de espaço geográfico entendido como substrato, um palco, preexistente ao território. Nas palavras do autor:

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (...) o ator “territorializa” o espaço (RAFFESTIN, 1993, P. 143).

Dentro da concepção enfatizada pelo autor, o território é tratado, principalmente, com uma ênfase político-administrativa, isto é, como o território nacional, espaço físico onde se localiza uma nação; um espaço onde se delimita uma ordem jurídica e política; um espaço medido e marcado pela projeção do trabalho humano com suas linhas, limites e fronteiras. Segundo o mesmo autor, ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, o ator territorializa o espaço. Neste sentido, entende o território como sendo:

[...] um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. (...) o território se apóia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolvem, se inscreve num campo de poder [...] (RAFFESTIN, 1993, p.144).

Assim, considera o conceito de território como diferente do conceito de espaço e assim os distingue:

O espaço é a “prisão original” e o território é a prisão que os homens constroem para si (...) o espaço é, portanto anterior. Preexiste a qualquer ação. (...) Evidentemente, o

território se apóia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço (RAFFESTIN, 1993 p. 145).

O território é definido pelo referido autor como uma fração do espaço global, enquanto que a noção de espaço corresponderia à superfície terrestre. A construção do território revela relações marcadas pelo poder. Assim, faz-se necessário enfatizar uma categoria essencial para a compreensão do território, que é o poder exercido por pessoas ou grupos sem o qual não se define o território. Poder e território, apesar da autonomia de cada um, vão ser enfocados conjuntamente para a consolidação do conceito de território. Assim, o poder é relacional, pois está intrínseco em todas as relações sociais.

Rogério Haesbaert analisa o território com diferentes enfoques, elaborando uma classificação em que se verificam três vertentes básicas: 1) jurídico-política, segundo a qual “o território é visto como um espaço delimitado e controlado sobre o qual se exerce um determinado poder, especialmente o de caráter estatal”; 2) cultural(ista), que “prioriza dimensões simbólicas e mais subjetivas, o território visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou identidade social sobre o espaço”: 3) econômica, “que destaca a desterritorialização em sua perspectiva material, como produto espacial do embate entre classes sociais e da relação capital-trabalho” (HAESBAERT 2002, p.18).

No panorama atual do mundo com todas as suas complexidades e processos, muitas vezes excludentes, como a crescente globalização e a fragmentação a um nível micro ou local, servindo de refúgio à globalização, Haesbaert (2002) identifica uma multiterritorialidade reunida em três elementos: os territórios-zona, os territórios-rede e os aglomerados de exclusão. Para o mesmo autor, nos territórios-zona prevalece a lógica política; nos territórios rede prevalece a lógica econômica e nos aglomerados de exclusão ocorre uma lógica social de exclusão sócio-econômica das pessoas. Haesbaert (1997) também analisa a questão do conceito de território com um enfoque cultural, quando estuda a des-territorialização e a identidade na rede gaúcha no nordeste.

No entanto, é importante destacar que:

[...] esses três elementos não são mutuamente excludentes, integrados num mesmo conjunto de relações sócio-espaciais, ou seja compõem efetivamente uma territorialidade ou uma espacialidade complexa, somente apreendida através da justaposição dessas três noções ou da construção de conceitos “híbridos” como o território-rede (HASBAERT, 2002, p. 38).

Haesbaert (2004) destina um capítulo para definir território. Parte das diferentes concepções de território e busca fazer um enfoque numa perspectiva geográfica e integradora,

que vê a territorialização como um processo de domínio político-econômico e de apropriação simbólico-cultural do diferentes grupos humanos sobre um determinado espaço.

A abordagem de Marcelo Lopes de Souza (1995) sobre o território é política e também cultural, visto que este autor identifica, nas grandes metrópoles, grupos sociais que estabelecem relações de poder formando territórios no conflito pelas diferenças culturais. Souza (1995) salienta que o território é um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder, e que o poder não se restringe ao Estado e não se confunde com violência e dominação. Assim, o conceito de território deve abarcar mais que o território do Estado-Nação. Nas palavras do autor, “todo espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder é um território, do quarteirão aterrorizado por uma gangue de jovens até o bloco constituído pelos países membros da OTAN” (SOUZA, 1995, p.111).

Após retrabalhar o conceito de território, propõe o conceito de território autônomo como uma alternativa de desenvolvimento. A autonomia constitui, no entender do autor, a base do desenvolvimento, este encarado como processo de auto-instituição da sociedade rumo a uma maior liberdade e menor desigualdade. Para o autor:

Uma sociedade autônoma é aquela que logra defender e gerir livremente seu território [...] Uma sociedade autônoma não é uma sociedade sem poder [...] No entanto, indubitavelmente, a plena autonomia é incompatível com a existência de um Estado enquanto instância de poder centralizadora e separada do restante da sociedade. (SOUZA, 1995, p. 106).

Ainda para o autor, “em qualquer circunstância, o território encarna a materialidade que constitui o fundamento mais imediato de sustento econômico e de identificação cultural de um grupo” (SOUZA, 1995, p. 108). Mas não um território ideologizado com um poder centralizador como o Estado-Nação, mas um território autônomo, onde as pessoas têm a liberdade de manifestar suas escolhas e potencialidades, gerando um espaço socialmente equitativo.

Deste modo, na visão do mencionado autor, o território deve ser apreendido em múltiplas vertentes com diversas funções. Mesmo privilegiando as transformações provenientes do poder no território, o autor aponta a existência de múltiplos territórios, principalmente nas grandes cidades, como o território da prostituição, do narcotráfico, dos homossexuais, das gangues e outros que podem ser temporários ou permanentes.

Para Milton Santos (1985) a formação do território é algo externo ao território. Segundo ele, a periodização da história é que define como será organizado o território, ou

seja, o que será o território e como serão as suas configurações econômicas, políticas e sociais.

O autor evidencia o espaço como variável a partir de seus elementos quantitativos e qualitativos, partindo de uma análise histórica:

que nos interessa é o fato de que cada momento histórico, cada elemento muda seu papel e a sua posição no sistema territorial e no sistema espacial e, a cada momento, o valor de cada qual deve ser tomado da sua relação com os demais elementos e com o todo. (SANTOS, 1985, p. 09).

Santos (1996) alerta os leitores para não confundirem o espaço com o território. Na sua obra “Metamorfoses do espaço habitado”, o autor nomeia território como sinônimo de configuração territorial e define-o como o todo. Quanto ao espaço, é conceituado como a totalidade verdadeira, semelhante a um matrimônio entre a configuração territorial, a paisagem e a sociedade. Para o autor:

Podem as formas, durante muito tempo, permanecer as mesmas, mas como a sociedade está sempre em movimento, a mesma paisagem, a mesma configuração territorial, nos oferecem, no transcurso histórico, espaços diferentes. (SANTOS, 1996, p. 77).

Estes espaços diferentes, as espacialidades singulares, são resultados das articulações entre a sociedade, o espaço e a natureza. Assim, o território poderá adotar espacialidades particulares, conforme há o movimento da sociedade (nos seus múltiplos aspectos: sociais, econômicos, políticos, culturais e outros).

Para Santos (2002), a formação do território perpassa pelo espaço e a forma do espaço é encaminhada segundo as técnicas vigentes e utilizadas no mesmo. O território pode ser distinguido pela intensidade das técnicas trabalhadas, bem como pela diferenciação tecnológica das técnicas, uma vez que os espaços são heterogêneos.

O território para Santos (2002) configura-se pelas técnicas, pelos meios de produção, pelos objetos e coisas, pelo conjunto territorial e pela dialética do próprio espaço. Somado a tudo isto, o autor vai mais adiante e consegue penetrar, conforme suas proposições e metas, na intencionalidade humana.

Santos e Silveira (2003 p. 14) expõe a categoria território como: “[...] um nome político para o espaço de um país”. Santos e Silveira (2002) tentam realizar uma leitura múltipla do território, uma vez que o mesmo necessita desta leitura. Assim, incluem mais um item para suas análises: concluem que o trabalho é um dos pontos fortes para a compreensão

do território. Portanto, os autores trabalham sobre as muitas faces do capital e sugerem aos pesquisadores adentrarem no mundo do trabalho para efetuarem uma ampla compreensão do mesmo. Faz um embate teórico entre as rugosidades, as periodizações, as técnicas, o território, a emoção e o trabalho, objetivando o entendimento da sociedade, do espaço e das razões que formam e mantêm um território.

Seguindo esta linha, para Saquet (2007) o processo de territorialização pode ser entendido como um movimento historicamente determinado pela expansão do modo de produção capitalista e seus aspectos culturais. Dessa forma caracteriza-se como um dos produtos socioespaciais das contradições sociais sob a tríade economia, política e cultura (EPC), que determina as diferentes territorialidades no tempo e no espaço – as desterritorialidades e as re-territorialidades. Por isso, a perda ou a constituição dos territórios nasce no interior da própria territorialização e do próprio território. Ou seja, os territórios encontram-se em permanente movimento de construção, desconstrução e re-construção.

Nesse contexto, o autor empenhou-se significativamente no sentido de construir uma argumentação teórico-metodológica que articulasse o tempo, o espaço e o território, englobando aspectos da economia, da política e da cultura, o que ele chama de EPC. Em sua lógica de raciocínio, Saquet (2003, p. 24) coloca que:

O território se dá quando se manifesta e exerce-se qualquer tipo de poder, de relações sociais. São as relações que dão o concreto ao abstrato, são as relações que consubstanciam o poder. Toda relação social, econômica, política e cultural é marcada pelo poder, porque são relações que os homens mantêm entre si nos diferentes conflitos diários.

Corrêa (1994, p.251), também considera que o conceito de território não é sinônimo de espaço. Para ele “constitui-se, em realidade, em um conceito subordinado a um outro mais abrangente, o espaço, isto é, à organização espacial. O território é o espaço revestido da dimensão política, afetiva ou ambas”. Território para o referido autor “associa-se ao controle de fato, efetivo, por vezes legitimado, por parte de instituições ou grupos sobre um dado segmento do espaço”. E afetivamente (...) “derivada das práticas espacializadas por parte de grupos distintos definidos segundo raça, religião, sexo, idade ou outros atributos. (...) apropriação passa a associar-se à identidade de grupos e à afetividade espacial”. Dessa forma o autor relaciona território com apropriação, podendo realizar de duas formas: através do controle efetivo pelo poder exercido pelo Estado, pelas empresas, como defende Andrade (1994), e pela forma afetiva destacando a questão do simbólico, do sentimento ligado ao pertencimento ao território.

De acordo com Haesbaert (1997), a palavra território deriva do latim *'territorium'*, derivado de terra, e que nos tratados de agrimensura apareceu com o significado de “pedaço de terra apropriada”. Raffestin (1993), considera o território “[...] resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator ‘territorializa’ o espaço” (p. 143). Lobato Corrêa (1994) corrobora dizendo que tem o significado de pertencimento – a terra pertence a alguém – não necessariamente como propriedade, mas devido ao caráter de apropriação.

Assim como a desterritorialidade é entendida como “perda do território apropriado e vivido em razão de diferentes processos derivados de contradições capazes de desfazerem o território”, e a reterritorialidade como a “criação de novos territórios, seja através da reconstrução parcial, *in situ*, de velhos territórios, seja por meio da recriação parcial, em outros lugares, de um território novo que contém, entretanto, parcela das características do velho território (...)” (CORRÊA *apud* SANTOS 1996, p. 252). Souza (1995) insere-se, da mesma forma, nesta perspectiva ao considerar o território como um campo de forças, “(...) as relações de poder espacialmente delimitadas e operando, destarte, sobre um substrato referencial” (p. 97). A produção de um território a partir de um espaço, como ressalta Raffestin (1993, p.144), por causa de todas as relações que envolve, se inscreve num campo de poder. Dessa forma, o conceito de poder possui uma importância primordial na compreensão da natureza do conceito em questão.

Diante destas concepções, compreende-se que quando os escravos se apropriaram de um espaço para garantir a sobrevivência longe da escravidão, eles reproduziram este espaço conforme a cultura do grupo e segundo as circunstâncias do momento. Criando assim, um território diferente dos outros à sua volta, pois a identidade e a história dos grupos eram diferentes, dando ao território uma identidade própria. Sendo “a memória, a territorialidade, o conhecimento intrínseco da natureza e a constituição da comunidade quilombola as bases da resistência” (CARRIL, 1997 p.7).

Assim, território e identidade estão intimamente relacionados enquanto um estilo de vida, uma forma de ver, fazer e sentir o mundo. Um espaço social próprio, específico, como formas singulares de transmissão de bens materiais e imateriais para a comunidade. Bens esses que se transformam no legado da memória coletiva, num patrimônio simbólico do grupo.

Neste trabalho, o território é entendido como o resultado do domínio ou gestão de um grupo social sobre uma determinada área. Por esta razão, a concepção está associada à idéia de poder, pois, revela um jogo entre a terra, a base física e material, lugar sob o qual a existência do grupo torna-se possível, seja para residir, encontrar, produzir, morar ou permanecer temporariamente. Portanto, o território indica um tipo de experiência concreta que constrói subjetividade, porque baseado numa linguagem, num conhecimento compartilhado, construído coletivamente numa trajetória temporal, que perfaz a história do grupo. Deste modo, tem-se como ponto de partida uma perspectiva integradora do território apoiada numa perspectiva que articule: material, político e o cultural. Que possibilitou construir uma territorialidade consolidada no viver territorial, na apropriação do espaço e nas relações sócio-culturais construídas, sendo assim, fundamentou-se com mais intensidade nas idéias do Saquet e do Haesbaert.

2.2.4 Quilombo, Território e Geografia

Apesar do espaço, enquanto categoria analítica da Geografia, não ser o foco deste trabalho, e sim o território e suas derivações, observou-se que a formação deste, perpassa pela existência daquele. “O espaço (social) não é uma coisa entre as coisas, um produto qualquer entre os produtos; ele envolve as coisas produzidas, e compreende suas relações em sua coexistência e simultaneidade” (LEFEBVRE, 2001 p. 88-89).

Assim, considera-se que cada organização social que se aproxima de um espaço e transforma-o em território estruturado na superfície da terra tem uma história, se constitui em função de uma ou várias lógicas.

Cada elemento inserido em um determinado espaço representa o trabalho de muitas pessoas, em vários tempos, que representam muitas histórias que lhes dão sentido quando unidas a fragmentos presentes no universo histórico.

Sabendo-se que o presente trabalho dissertativo tem por finalidade analisar o processo de construção e estabelecimento da territorialidade de três comunidades quilombolas, situadas na zona rural do município de Irará (BA) – Olaria, Tapera e Crioulo – observa-se que tal temática, raramente se fez presente em pesquisas geográficas. No entanto, análise dos relatos dos mais idosos, de documentos e da historiografia sobre quilombos rurais no Brasil, lastreada na Antropologia e na Sociologia, permitiu compreender-se que, os quilombolas na condição de herdeiro da terra, continuam vivendo no mesmo território, mediante um processo contínuo de expropriação da terra e exclusão sócio-territorial.

Desse modo, a identificação de quilombo rural foi baseada a partir do passado comum dos grupos e construída em situação de conflito e ameaça à sobrevivência dos mesmos. Assim, o território se configurou como materialização do grupo étnico a partir da vivência em um local, que permitiu a seus moradores uma ligação cultural e um sentimento de pertencimento a um grupo e a uma base física simbólica.

Tal sentimento é resultado da construção geo-histórica de uma identidade coletiva. Essas Comunidades têm no passado escravo e quilombola as bases fundamentais dessas marcações. Sua história e tradições sócio-culturais os diferenciam de outros grupos locais pelos quais eles transitam ou aos quais se inseriram em determinados momentos de sua trajetória histórica. Essa identidade está vinculada, também, às condições sociais e materiais, como por exemplo a negritude, a escravidão, a resistência às forças dominantes.

As marcações simbólicas constituem-se no mecanismo pelo qual o grupo define quem está incluído ou excluído de seu universo identitário. Essas definições de pertencer ou não ao grupo se afirmam nas relações sociais, deixando evidente a constituição de, pelo menos dois grupos distintos: o “nós” e o “eles”. Ao assumir uma identidade as pessoas de um grupo passam a se auto-reconhecer como iguais. Os fatores convergentes (etnia, biologia, cultura e história, ambiente e outros) impulsionam esse processo e consolidam as proximidades, permitindo a formulação de uma idéia de “nós”, como iguais e, de outro lado, o “eles” como os diferentes.

Na análise dos quilombolas iraraenses, objeto de estudo deste trabalho, foi possível observar que a história de vida dos mesmos, enquanto grupo étnico e toda a representação identitária, implicam e conformam uma territorialidade que os torna singular no município de Irará. Singularidade resultante da história de vida e de luta, marcada pela expropriação das terras o que contribuiu com a exclusão e a segregação socioespacial interferindo na produção de bens e serviços. Pois, nenhum processo social pode ser analisado separadamente, uma vez que traduz o sentido das relações sociais. Por esta razão, analisa-se a história como movimento dinâmico, no qual o reaparecimento do quilombo, na contemporaneidade, traduz o significado do encontro de acontecimentos sociais que envolvem o negro em quase todas as suas dimensões, resultado de uma perspectiva pós-modernista.

Dessa forma, referimo-nos ao que Carril (2006) chamou de dialética da particularidade, já que a fragmentação está processada no interior da sociedade. Assim, conforme Santos (1998), para a Geografia, as relações humanas, suas representações, a materialidade das ações e das formas de organização são também espacialidades. No entanto, o espaço aparece como reflexo sintomático do poder do sistema social sobre a natureza. É

nesta perspectiva que a categoria analítica território passa a ser o referencial para a discussão da nossa problemática.

Assim, por não se entender o território apenas como um mero substrato fixo, ou uma parte qualquer da superfície da Terra em que o Estado-Nação exerce o seu poder, partiu-se para a compreensão do território também sob o prisma subjetivo, simbólico, de um espaço no qual o homem estabelece um vínculo afetivo, constrói a sua história e concretiza suas representações e relações, e está em contradição com as formas territoriais ditadas pelo poder do capital e pela racionalidade do Estado.

Em virtude dos fatos mencionados, observa-se que,

os quilombolas participam da situação de herdeiros de um território, fonte de poder, originado na sociedade escravista. Porém no seu caminhar sofreram um corte profundo na sua reprodução física, ocorrendo perdas na sua reprodução cultural [...] (CARRIL, 2002, p.9).

Na formação dos agrupamentos locais os quilombolas estabeleciam laços de identidade na organização do espaço, construindo assim um conceito de espacialidade envolvido com vínculos mesclados por um aparato de relações de afinidades em comum. Nesta perspectiva, entende-se a territorialidade como resultado de uma história entre sujeitos e um espaço, que ao longo de um tempo, nas interações com o meio, com a terra, estabelece um vínculo de identidade de um grupo com o seu território. Sendo a territorialidade destes quilombolas, resultante da homogeneidade de uma ancestralidade em comum na organização da ocupação espacial, ou seja, o território construído a partir de uma vida coletiva gerida pelos mesmos propósitos sociais configura-se numa identidade étnica, pois a origem, a história são elementos significativos na formação espacial de um território enquanto área de quilombo.

Por isso, concorda-se com Raffestin (1993, p.162) quando afirma que “a análise da territorialidade só é possível pela apreensão das relações reais recolocadas no seu contexto sócio-histórico e espaço-temporal”. O que Santos (1996, p.66) considera que “a lógica pela qual se fez um objeto no passado era a lógica da produção daquele momento”. As marcas destas produções, quando estão registradas nas paisagens, o próprio Santos (1978) chama de “rugosidades” o que considera-se marcas de resistência dos quilombolas, pois, segundo ele as paisagens testemunham um momento pela memória do espaço construído, pelas coisas fixadas que foram criadas no passado. Pois:

Resguardam por mais de um século a rebeldia diante da ordem do “mundo branco” onde a negritude tem sido negada. Essas comunidades guardam a titulação das

terras com base no artigo 68, requerendo a garantia das terras às várias comunidades originadas durante a escravidão. Essa seria uma das formas de reconhecer os povos negros, sua memória e territorialidade, e restitui-lhe a cidadania (CARRIL, 1997 p.7).

É com base nestas referências, que analisar-se-á a territorialidade dos grupos quilombolas de Irará, diante da grande complexidade que caracteriza tal território, pois:

A terra sugere uma base física, o lugar sob o qual a existência do grupo torna-se possível, seja para residir, encontrar produzir [...] O território inscreve limites, indica presença de fronteira concreta, simbólica [...] torna visível o grupo na dimensão espaço/tempo. Indica a unidade na diversidade. E territorialidade pode ser vista como uma relação, um jogo, um tipo de experiência que constrói subjetividade, porque baseada numa linguagem, num conhecimento, num tipo de vivência coletiva que constrói um ou vários tipos de poder (LEITE, 1990 p.9).

Sendo assim, a territorialidade está intrinsecamente associada à identidade étnica e sociocultural. Pois, concorda-se com Lienhard ao afirmar que “atualmente, a vontade de conservar ou de recriar o discurso dos ancestrais escravos, remete para a necessidade de responder, pela afirmação de um “discurso escravo” atualizado, à discriminação e a marginalização sociocultural” (LIENHARD, 1999 p. 120). Assim, a hostilidade, violência e conflitos, em meio aos quais tais grupos têm sobrevivido, marcam a condição quilombola dos mesmos, mais do que ser ou não originário de um quilombo; resulta, assim, do fato de terem, cada grupo negro particular, desenvolvido práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. A importância do lugar define quem é quem. A razão de ser, a razão de aí estar.

Assim, segundo Gusmão,

sair da terra que acredita ser sua, mas agora reivindicada por terceiros, ir embora sem poder levar consigo a história do lugar, a sua história, é desafio posto a estas comunidades no presente e a razão pela qual muitos grupos vêm se organizando para lutar e resistir no lugar que ainda é seu ou na terra que, acreditam, possa ser sua. A razão é que ter uma terra da qual se é, ser de uma terra da qual se possui, envolve um engano: o de supor que a liberdade tenha transformado negros escravos em cidadãos e, como tal, possíveis proprietários de terras brasileiras. No pensamento social brasileiro a terra dos negros é aquela que ficou lá na África e não aqui no seu lugar (GUSMÃO, 1999 P. 151).

Desse modo, os quilombos se constituem em um modo de vida onde as dimensões sociopolíticas, econômicas e culturais são significativas para a construção e a atualização de sua identidade e/em um território. Nesta perspectiva, a luta pela terra incorpora outra dimensão, a terra que é uma necessidade econômica e social, passa a ser também uma necessidade cultural, política e geográfica com o direito de autodeterminação e

reconhecimento como território quilombola. Por isto, a garantia do território constitui a garantia do grupo enquanto grupo singular. Pois conforme Figueiredo (2006, p. 59):

o direito de propriedade (...) é claramente um direito fundamental de segunda geração, dizendo respeito à igualdade e à justiça social, representando a conclusão do processo inacabado de abolição com a reparação da dívida histórica existente.

Acredita-se que a regularização é o reconhecimento do direito a seu território é o caminho para a manutenção da cultura, da memória e da existência do grupo enquanto quilombolas.

Por esta razão, a reconstituição histórico-cultural das comunidades estudadas tem contribuído para tornar visível as relações estabelecidas nestes territórios, no que diz respeito às formas de uso e acesso à terra. As situações encontradas também revelam que a propriedade da terra ultrapassa as questões legais, pois a constituição destes territórios demonstra formas específicas de ocupação, como a existência de posseiros, arrendatários e meeiros. Por esta razão, as situações verificadas em campo, através dos relatos obtidos nas localidades, nas entrevistas e nas análises dos questionários permitiram elaborar categorizações acerca das condições legais e, mais do que isto, da geo-história econômica, política e social, bem como a situação atual em que se encontram os negros dos antigos quilombos situados no território do município de Irará.

Neste caso, é importante reforçar a terra recurso natural – meio de produção, base física para a reprodução da vida – e o reconhecimento do território e da territorialidade, enquanto dimensões inseparáveis para se tratar de comunidades quilombolas. O contato com a problemática dos grupos negros e sua luta pelo acesso à terra revelou-se nos diferentes aspectos que permite observar a violência a que estes grupos foram submetidos num constante processo de expropriação. Neste contexto, aparecem relatos de assassinatos, intimidações, humilhações, prisões injustificadas, torturas, desaparecimento de pessoas e documentos importantes.

Apoderando-se de uma dominação proveniente da sociedade escravocrata, este aparato repressivo tem sido praticado e atualizado por interessados indiretamente nas terras de uso das comunidades, por seus mandatários ou por autoridades, que usam muitas vezes o aparelho estatal em benefício próprio. Sabe-se que, em diferentes períodos da história, o próprio Estado se confundiu ou alternou os papéis com aqueles interessados na defesa da escravidão e no uso

da força para dominar e subjugar populações e grupos provenientes ou descendentes de africanos (FERNANDES, 1978; MOURA, 1987, 1994).

Relatos dramáticos são contados uns aos outros, quando reunidos, reanimando na memória do grupo, transmitindo aos mais jovens e até às crianças os temores e injustiças vivenciadas, de tal forma a despertar atenção e alertar a todos para possíveis casos futuros. Inúmeros casos, até agora registrados, aparecem como um mosaico de peças de um perverso jogo de dominação política, ideológica e territorial. Observa-se assim, que os principais aspectos desta violência atingem diretamente a identidade social e política dos indivíduos, ou seja, o projeto de cidadania. Em virtude dos fatos mencionados, concorda-se com Leite, ao afirmar que toda a literatura sobre a escravidão no Brasil reporta-se a casos de violência contra negros, descrevendo episódios que podem ser comparados com os praticados na atualidade. Isto põe em xeque o sistema democrático que acredita-se em vigor e revela outra face da sociedade brasileira que é correntemente resguardada e intocada (LEITE, 1996).

A história das comunidades quilombolas está ligada ao período da escravidão no Brasil. O fato é que, depois dos novos estudos, passou-se a entender o quilombo não apenas como um “centro de resistência”, mas sim como uma comunidade propriamente dita, onde as pessoas vivem, moram, comem e trabalham, é natural que permaneçam assim até hoje.

Em virtude das razões mencionadas optou-se por analisar a geohistória do processo de territorialização de cada comunidade separadamente, pois, esta opção foi motivada pelo fato de cada grupo social ter uma história diferente e, por conta disso, construiu territorialidades distintas.

2.2.5 A atual fase da ciência e as comunidades tradicionais: o caso dos quilombolas

O período imediato ao pós-guerra é considerado como período de gestação do capitalismo contemporâneo, onde se inicia a arquitetura de uma economia globalizada com características distintas daquele que o precedeu. Nesta fase utilizou-se dos efeitos resultantes do colapso do regime de acumulação fordista para projetar, segundo as especificidades sócio-espaciais do conjunto das economias capitalistas, as estratégias políticas de um modelo “híbrido” de acumulação que almeja harmonizar sob a égide do capital, as esferas da cultura e do consumo.

O processo de globalização proporcionara mudanças no mundo do consumo mediante estratégias que reorganizam as formas de acesso a uma diversidade crescente de produtos através da extensão do crédito e da materialização de equipamentos urbanos articulados

através de redes constituídas em torno de centros de interesse que unem forças específicas de mercado. Essas metamorfoses socioeconômicas e culturais que vão para além de sua aparência funcional e objetiva, contribuem para a identificação de um novo período.

Bertha Becker (1995, p. 287) observa que a partir da Segunda Guerra Mundial a ciência e a tecnologia passaram a constituir o fundamento do poder valorizando o espaço a partir de suas diferenças. Este processo, representado pelas redes transnacionais de circulação e comunicação, permite tanto a globalização quanto a diferenciação espacial, induzidas tanto pela lógica da acumulação como pela lógica cultural.

Destaca ainda que pela lógica de acumulação, há a internacionalização da economia com um mercado unificado, e um espaço de fluxos financeiros, mercantis e informacionais que supera os Estados e respectivas fronteiras, delineando uma nova divisão territorial de trabalho e uma nova geopolítica, pois a globalização, não sendo homogênea, permite um resgate da dimensão política do espaço pela valorização da diferença. Se, por um lado, a aceleração do ritmo dos processos econômicos e da vida social, encolhe o espaço, derrubando barreiras espaciais, por outro lado, é alta a seletividade (BECKER, 1995, p. 287-288).

Assim, a lógica cultural, por sua vez, é marcada pela atuação de movimentos sociais diversos convergindo para a diferenciação de áreas e valorização de determinados territórios. Logo, frente à reorganização espacial empreendida pelas corporações empresariais, há o surgimento de diversos projetos alternativos vindos da sociedade; estes projetos, não se organizam em escala global, e sim na escala local, no território, o seu de ponto de referência na luta empreendida (BECKER, 1995, p. 289).

Haesbaert (1995, p. 166) chama atenção para vastas áreas do globo terrestre que apresentam sérias seqüelas deste processo modernizador sob a forma de “[...] uma massa de despossuídos sem as menores condições de acesso a essas redes e sem a menor autonomia para definir seus ‘circuitos de vida’”. Assim, estes aglomerados de excluídos não ficam à parte, a sua desordem se deve, principalmente, ao fato de que neles se “[...] cruzam uma multiplicidade de redes e territórios que não permitem definições ou identidades claras. É como se o ‘vazio de sentido’ contemporâneo reproduzido no sentido sociológico pela polêmica noção de ‘massa’ tivesse sua contrapartida geográfica na noção de aglomerados humanos de exclusão.”

Harvey (1993 p.257) observa que, a partir da década de 1970, vem sendo acentuada a compressão do tempo-espaço tendo em vista a transição do fordismo em favor da acumulação flexível. O grau de competitividade entre os agentes econômicos vem imprimindo em suas iniciativas um forte apelo às particularidades espaciais, pois a diminuição das barreiras

espaciais possibilita um poder de exploração muito acentuado de modo que a maximização das vantagens proporcionadas por este poder pode propiciar a vitória em dadas concorrências, e este poder tornou imperativo na luta de classes. A capacidade de desmobilização de investimentos e reinvestimentos em outras áreas implica numa mudança da área de luta que não mais ocorre nas fábricas de produção em massa. Harvey, além de destacar o controle do trabalho como sendo central na organização espacial, destaca novas formas de organização que adquirem relevo com a acumulação mais flexível. Assim, o papel das cidades mundiais se destaca pela busca de informações precisas e com facilidade de transmití-las; estas, a partir de uma infra-estrutura sofisticada, tais como: teleporto, aeroporto internacional, diversos tipos de serviços financeiros, dentre outros, correspondem a esta nova face extremamente seletiva do sistema econômico que a partir de alguns pontos cidades localizadas no globo arremata uma série de informações fundamentais para melhor operar os seus investimentos.

Harvey (1993 p. 275-276) assinala para “a compressão do tempo-espaço e a condição pós-moderna” que a compressão do espaço-tempo ensejaria uma mudança nos nossos mapas mentais, nossas atitudes e instituições; porém, esta transformação não ocorre na mesma velocidade das transformações empreendidas no espaço pelo vetor técnico-científico de modo que há uma defasagem que pode trazer sérias conseqüências ao nível de decisões dos mais diversos tipos (ordem financeira, militar, entre outros.).

Os espaços militarizados, muito próprios da Guerra Fria, dão lugar a configurações territoriais onde o que vale vem a ser a competitividade, possibilidade de recursos, iniciativas, dentre outras. É a época não mais das lutas entre Estados-nações, mas entre os lugares. Assim, se na escala global há um processo de coesão, fusão de empresas, formatação de blocos econômicos que induzem a idéia de uma unificação global, no local, no entanto, ocorre um processo de fragmentação decorrente de disputas, já que cada lugar deixa de contar com esferas intermediárias de poder para fazer valer os seus interesses e passa a contar com suas próprias condições para alavancar o seu crescimento.

Haesbaert (1995 p.186) ao tentar definir espacialmente os aglomerados, por exemplo, entende que

Num mundo tão complexo, de imbricações e superposições, onde às vezes tudo parece estar em todas as escalas, definir espacialmente os aglomerados é sempre difícil, imbricados que estão na avalanche que joga em nosso cotidiano todas as escalas e quase todos os sentidos possíveis.

Sabe-se que há um novo substrato material, expresso pela transformação do modelo fordista em favor da acumulação flexível que transforma os patamares de análise da

organização espacial até então adotados, pois ignora a massa de despossuídos em prol de um modelo de produção do espaço que não é humano. O humano é quem tem de se adaptar a esta nova situação.

Por conta disso, nos últimos anos, as Ciências Sociais têm desenvolvido uma diversidade de pesquisas que têm o território como plano de fundo. No entanto, alguns destes cientistas têm se debruçado em suas pesquisas para anunciar o fim dos territórios e para uma aparência homogênea das multiterritorialidades. No entanto, observa-se que os efeitos da globalização projetou um espaço geográfico organizado a partir do meio “técnico-científico-informacional” (SANTOS 2003). Na atual fase do capitalismo também vem à tona as questões acerca dos excluídos desta nova (des)organização. E quem são estes excluídos? Acredita-se que sejam todos os grupos sociais subalternizados, excluídos do processo produtivo, diante de precarização social. Assim, observa-se que proposições que defendem o fim dos territórios referem-se às posições ideológicas usadas como estratégia de invisibilidade dos grupos excluídos, pois são camufladas pela discussão da multi-territorialidade dos grupos hegemônicos, pois estes representam o topo do controle social, ao mesmo tempo em que se vivencia o paradoxo da imobilização e a relativa/contenção dos excluídos.

Além disso, o território, categoria analítica chave deste trabalho, ainda é entendido como o domínio ou gestão de um grupo social sobre uma determinada área. Neste contexto, a idéia de território também está associada à idéia de poder, pois, revela um jogo entre a terra, a base física e material, lugar sob o qual a existência do grupo torna-se possível, seja para residir, encontrar, produzir, morar ou permanecer temporariamente. Assim tem-se como ponto de partida uma perspectiva integradora do território apoiada numa perspectiva híbrida: econômica, política, social e cultural.

Assim, é neste contexto de exclusão sócio-espacial que as comunidades tradicionais se encontram. As comunidades estudadas se enquadram em qual categoria mesmo? Tem-se como referência inicial a expressão quilombo, mas, em meio à escrita aparece também a expressão: camponês. E nas últimas décadas, as comunidades tradicionais. Diante desta aparente confusão optou-se para tecer algumas considerações.

Observa-se que o eixo central deste trabalho, são três comunidades quilombolas, que vivem em conflito pelo reconhecimento da posse tradicional de terras coletivas identificadas como “terras de preto” e, em uma delas, associada à idéia histórica clássica do quilombo. Com isso, observa-se que, além da referência étnica, da posse coletiva da terra e do modo de vida, ancorado num campesinato formado por escravos fugidos, escravos libertos e seus descendentes no contexto da desagregação da escravidão e de sua abolição no Brasil, essas

comunidades sofrem cotidianamente, os conflitos fundiários. Desse modo, é importante compreender que as comunidades quilombolas em estudo têm suas bases territoriais construídas a partir do trabalho na terra. Portanto, observa-se que o campesinato no Brasil é formado por uma diversidade de modos de vida e de trabalho, incluindo aí o quilombola como uma subdivisão de um grupo maior e heterogêneo.

Segundo Andrade (1986, p. 6), ao contrário do que ocorreu na Europa, o termo campesinato é novo no Brasil e só se tornou popular a partir das lutas das Ligas Camponesas no nordeste brasileiro em meados do século XX. As Ligas Camponesas surgiram no Brasil, na década de 1960, como o movimento mais expressivo contra as relações de trabalho, no campo e de luta pela Reforma Agrária. Surgiram no Nordeste Brasileiro, onde as condições de vida da população camponesa eram de extrema pobreza e o avanço da monocultura da cana-de-açúcar provocava a destruição do campesinato transformando o camponês em proletário. Elas se iniciam com os trabalhadores assalariados do campo, que por sua vez, muitos deles, já tinham sido camponês. Foi o berço das lutas organizadas dos camponeses contra a má distribuição da terra e pela reforma agrária, ou seja, contra os grandes proprietários de terra.

Luna (1984, p. 15) define camponês como: “todo aquele que detentor ou não da posse legal da terra, tem nesta a sua base de produção, destinando-o ao consumo.” Dessa forma percebe-se que é bastante generalista, não trata de um grupo social específico, mas não anula a ponto de vista de enquadrar as comunidades iraraenses de quilombolas/camponeses.

Assim, segundo Mattos (2006) foi rompendo com o princípio do silêncio que emergiram as “terras de preto” que colonos e posseiros em luta pela terra ameaçada pelos processos de modernização do século XX, ao identificarem-se primeiro como “pretos” e depois como “quilombolas”, tornaram-se sujeitos políticos coletivos. As metamorfoses sociais possíveis a tais atores estiveram, entretanto, firmemente ancoradas na associação entre identidade camponesa e memória do cativo, seja como reminiscência familiar ou estigma. Como descendentes de escravos, reivindicam políticas de reparação do estado brasileiro.

No que se refere à concepção de comunidade tradicional, Almeida (1989) afirma que, no fim do século XIX, referia-se a todos que se opunham às alterações que vinham da Revolução Industrial, lutavam para manter os laços primordiais, mas, no momento atual, a tradição é entendida como forma de reivindicação do presente e não retrocesso ao passado. É a luta consciente das comunidades tradicionais na busca dos elementos básicos que constituem seus modos de vida – a terra e os demais recursos naturais – para garantir a sobrevivência e a administração dos modos de vida conforme os parágrafos I e II do Art. 3º

do Decreto 6040, de 7 de fevereiro de 2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações;

Estes são representados pelos quilombolas, fundos de pastos, indígenas, pescadores artesanais, dentre outros. Por isto, este Decreto representa a luta dessas comunidades contra o agronegócio. Apesar de ele ser claro, de dar importância para o reconhecimento e fortalecimento dessas comunidades, a realidade, para os quilombolas, tem sido bem mais complexa. A campanha feita por setores conservadores da sociedade, que ganhou espaço e repercussão em alguns veículos da grande imprensa, começa agora a ter reflexos no Congresso Nacional.

No dia 25/07/2007, o *site* Carta Maior trouxe uma reportagem destacando a reação de deputados da bancada ruralista reagindo com posições contrárias decreto no que tange à questão quilombola. Assim, o deputado Valdir Colatto (PMDB-SC) em pronunciamento na plenária, disse que o campo vive um período de absoluta instabilidade e intranqüilidade, e que a demarcação de territórios indígenas e quilombolas é um dos motivos para este quadro. Aos fazendeiros, deixou o seguinte recado: “Todos precisam estar unidos nesta luta pelo direito de propriedade e a garantia do uso da terra”. Colatto apresentou um Projeto de Decreto Legislativo (44/2007) que susta a aplicação do Decreto 6040 que regulamenta o reconhecimento e demarcação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas.

Com o início das demarcações a polêmica se ampliou junto aos proprietários, prefeituras, comunidades quilombolas e entidades de direitos humanos. O Decreto, visto como um avanço no reconhecimento dos direitos destas comunidades abriu uma grande discussão, e conseqüentemente estão acontecendo mobilizações em diversas regiões do país, com posições favoráveis e contrárias.

Observa-se, que as comunidades quilombolas iraraenses, apesar de terem trajetórias diferenciadas, têm o século XIX como marco inicial para suas formações enquanto

comunidades negras autônomas. Assim, este capítulo busca analisar a territorialidade das três comunidades estudadas a partir das marcas expressas na paisagem e consolidadas no processo de produção do/no espaço, que teve como consequência a formação do seu território. Além disso, compreender as estratégias de resistência manifestadas no modo de vida atual, ou seja, procura entender os meios e tramas utilizadas pelos quilombolas iraraenses para resistirem em seus territórios por um período tão longo, com formas organizativas próprias amalgamadas mediante uma invisibilidade jurídico-política que foi consolidada ao longo de todo o processo. A territorialidade reflete nas características socioeconômicas e culturais resultantes do modo vida em que os grupos sociais estão/foram submetidos.

3 FORMAÇÃO E EVOLUÇÃO TERRITORIAL DO MUNICÍPIO DE IRARÁ

O movimento que opera sobre o espaço geográfico e que, conseqüentemente, caracteriza o uso do território no presente deve ser entendida como fruto de um processo histórico que, como tal, possui determinantes cuja gênese, inevitavelmente, deve-se buscar compreender a partir de dinâmicas e processos inscritos nos tempos passados.

Esse exercício, por sua vez, revela a importância de considerar o território como uma construção histórica e geográfica através da qual as relações sociais de produção e poder vão sendo moldadas e, ao mesmo tempo, estruturam o espaço geográfico em que estão inseridas. Surge assim, a necessidade de analisar o processo de formação e evolução do território a fim de captar os elementos que determinam ou influem na sua dinâmica atual.

Nessa perspectiva, a tarefa de compreender o processo de territorialização e a atual estrutura sócio-territorial do município de Irará leva a conhecer, um pouco, da sua história. Pois, a mesma revela o processo de construção e estruturação do espaço geográfico ao longo do tempo, o que poderá dar subsídios para entender-se a territorialidade das comunidades quilombolas locais e as estratégias que levaram-os a resistir em seus territórios, por um período tão longo, através de formas organizativas próprias, diante da invisibilidade jurídico-política que circundou tal organização.

O início do processo de ocupação e configuração territorial desse município remonta ao período colonial brasileiro e, portanto, discutí-lo implica compreendê-lo a partir de um movimento mais amplo que caracteriza a dinâmica de ocupação do território brasileiro como um todo. Esse é um esforço que se segue visando identificar o contexto em que tal processo se inicia e, paralelamente, analisar as especificidades que envolvem a formação territorial do município onde se situam as comunidades quilombolas analisadas neste trabalho.

Nesse sentido, buscou-se, inicialmente, contextualizar o processo de ocupação do espaço brasileiro a partir da dinâmica da colonização portuguesa e, posteriormente, situar o município de Irará no referido contexto. Compreende-se que nesses fatores está a gênese das comunidades quilombolas e de toda a dinâmica responsável pela atual configuração territorial. Por esta razão, a compreensão desse processo possibilitará melhor análise da questão da territorialidade das comunidades quilombolas iraraenses e as suas estratégias de resistência em territórios evidentemente segregados.

3.1 DINÂMICA DA OCUPAÇÃO TERRITORIAL NO CONTEXTO DO BRASIL COLONIAL

Tendo como referência a idéia de particularidade na universalidade, considera-se que o processo de ocupação territorial do Brasil, em nenhum instante, foi um movimento isolado, desarticulado da dinâmica política e socioeconômica em escala mundial. Assim, se pode afirmar que, a construção inicial do espaço geográfico brasileiro resultou da articulação de diversos fatores e agentes sociais, pautados em atos diversos, que visavam atender aos interesses do capitalismo comercial emergente.

As estratégias utilizadas no processo de ocupação e organização do território brasileiro, no período colonial, tinham como referência as relações de produção e de poder que caracterizam o pacto colonial baseado no monopólio metropolitano sobre o comércio. Dessa forma, Andrade (2004 P. 35) afirma que “o sistema colonial organizou o espaço de forma a que nele se fizesse a exploração das áreas ricas em produtos de interesse no mercado europeu, ligando estas áreas a portos que desempenhavam a função de *relais* entre a hinterlândia e a metrópole.”

Toda a organização territorial foi estruturada a partir de estratégias geopolíticas, onde as ações desencadeadas pela Metrópole, nas primeiras décadas da colonização visavam uma organização espacial onde os núcleos de povoamento não se articulassem, sem formação de mercado interno, já que área ocupada limitava-se apenas à costa litorânea tendo em vista que o que era produzido na Colônia tinha como destino final os mercados europeus. Por conta disso, o espaço da produção também ficou limitado à faixa litorânea.

Com isto, o processo de consolidação da ocupação territorial foi legitimado a partir da grande propriedade monocultural. No entanto, Portugal não contava com uma grande população que viesse suprir as necessidades de mão-de-obra da Colônia, neste contexto, instalou-se no Brasil o trabalho escravo. Isto contribuiu para a formação dos alicerces iniciais da estrutura econômica, política e social da Colônia refletindo até os dias de hoje.

De um modo geral, o processo de ocupação e exploração das terras brasileiras por Portugal (e seus aliados) tinha como objetivo maior ampliar as bases de acumulação primitiva através da incorporação de novas áreas ao comércio mundial.

Na Capitania da Bahia, as áreas mais expressivas eram a cidade de Salvador, que abrigava o núcleo do Governo Geral da Colônia, e a área denominada de Recôncavo Baiano,

situada em torno da Baía de Todos os Santos, onde encontravam-se instalados grandes engenhos de açúcar. Assim, a partir dessas áreas, verificou-se um avanço para o interior tendo a criação de gado como principal elemento propulsor. Instalada no interior, a pecuária, desenvolvida em grandes propriedades, mantinha forte relação com as zonas de produção açucareira e, posteriormente, com as áreas de mineração, pois, supria-as de animais de carga, couro e carne. Nesse sentido, a rápida expansão das áreas canavieiras e mineradoras freqüentemente se refletia também na expansão da criação de gado em direção ao interior baiano.

É importante ressaltar que essa dinâmica da pecuária não só possibilitou a ocupação das áreas interioranas dominadas por grandes latifúndios como também possibilitou, embora de forma descontínua e isolada, a formação de povoados, nas áreas de repouso e comercialização de animais nos novos caminhos abertos no trajeto para o litoral. Vários núcleos urbanos baianos se originaram dessa interação entre as zonas de criação de gado com as zonas canavieiras e mineradoras, como exemplo Feira de Santana e Iará.

Diante do exposto, nota-se que o processo de territorialização do Brasil foi mediado pela exploração da mão-de-obra negra, ou seja, toda a produção teve a força do trabalho negro como tripé na relação de produção no/do espaço brasileiro.

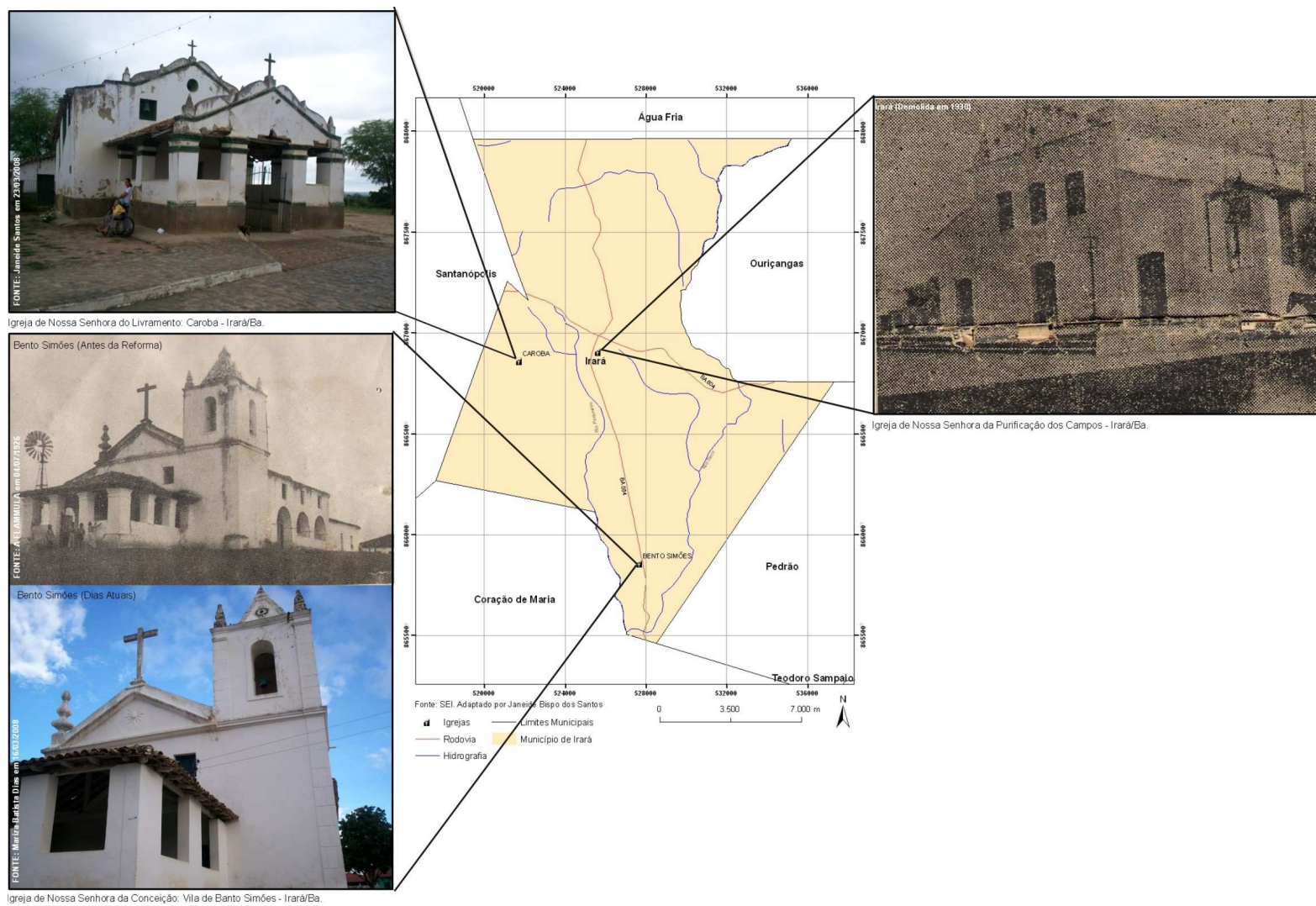
3.2 FORMAÇÃO E EVOLUÇÃO TERRITORIAL DO MUNICÍPIO DE IRARÁ

Observa-se que no início do século XVI, nas primeiras ações dos portugueses no processo de colonização do Brasil, as terras, onde hoje situa-se o município de Iará, eram ocupadas pelos índios Paiaíá e estavam contidas na Capitania da Bahia de Todos os Santos.

Os primeiros portugueses a ocupar as terras do atual município de Iará foram os jesuitas da Companhia de Jesus, que, no início do século XVII, em associação com a Coroa Portuguesa, foram introduzidos no espaço, com a missão de catequisar os indígenas. Missão esta que, do ponto de vista prático, significava aproximar os indígenas ao Modo de Produção Capitalista, e a estratégia adotada foi impôr os dogmas da Igreja Católica e integrá-los ao processo de colonização, já que o governo português desejava ocupar e estabelecer o controle de todo o território brasileiro. Diante da forte resistência cultural dos indígenas, eles foram obrigados a viver em aldeamentos sob ordem dos jesuitas. Essa forma de confinamento representou um brutal processo de destribalização, pois, os indivíduos de diferentes tribos viviam num mesmo aldeamento e com isso perdiam sua identidade cultural. Ao implantarem os aldeamentos, os jesuitas estavam organizando e construindo, no Brasil, espaços geográficos conforme os valores culturais europeus. Os aldeamentos foram desencadeados

por todo o nordeste baiano, onde foram construídas inúmeras capelas junto a plantações e currais. Assim eles foram responsáveis pela construção de três templos no atual Município de Irará. Estes templos seguiram a seguinte espacialização: um no espaço onde originou o sítio urbano de Irará; outro no arraial da Caroba; e outro na atual vila de Bento Simões. Exceto o que deu origem à cidade de Irará, que foi demolido em 1930, os outros continuam de pé e são utilizados pela população local (ver figura 2).

Figura 2 Localização dos primeiros templos no/do município de Iará



Na época, existia uma lei instituída pelo rei de Portugal, denominada de Estatuto do Asilo, que tornava os aldeamentos “territórios livres”, que não podiam ser tocados a não ser pelos padres jesuitas. Entretanto, isto nunca foi respeitado.

No período de 1530 a 1822 vigorou a Lei das Sesmarias, um instrumento legal para a distribuição das terras, inicialmente, nas Capitânicas hereditárias e depois nos Governos-Gerais. A sesmaria já era uma prática adotada em Portugal que foi adaptada às condições da Colônia. Assim, segundo Germani (2006, p.123), diferente de Portugal, as sesmarias no Brasil foram concedidas a título perpétuo, pois “a posse da terra se dava sob o regime da propriedade alodial e plena”.

Tendo a Lei de Sesmarias como referência, no final do século XVII, as terras que deram origem ao município de Iará, que desde o século XVI, situava-se na sesmaria dos D’Ávila, foram concedidas a dois sesmeiros, o capitão Antônio Homem de Afonseca Correia e Diogo Alves Campos⁶. Para efetivar, as suas bases territoriais, eles contaram com o apoio do chamado “sertanismo de contrato”. Este movimento, marcou todo o interior brasileiro no referido período ficando conhecido como “bandeiras” no Sudeste e “entradas” no Nordeste. Tinha como objetivo combater as organizações jesuíticas, uma vez que o projeto capitalista colonizador havia entrado em choque com a missão evangelizadora da Igreja Católica, fato que culminou com a expulsão dos jesuitas, em 1759, pelo Marquês de Pombal. Segundo Tavares (1979), os sesmeiros, certamente eram temerosos de alguma possível concorrência com os grupos sociais indígenas. Diante da conjuntura, observa-se que a base dessa disputa entre os sesmeiros e os jesuitas era essencialmente a terra.

Assim, esses dois senhores conseguiram expulsar os jesuitas e estabelecer dois grandes latifúndios. Diogo Alves Campos estabeleceu-se no sul do atual município de Iará, que se alongava pelas terras dos atuais municípios de Pedrão, Coração de Maria e que na época pertenciam à vila de Cachoeira e, Antônio Homem de Afonseca Correia estabeleceu-se ao norte pelo atual município de Água Fria. Neste contexto, começa a história do atual município de Iará nos moldes do Modo de Produção Capitalista.

Segundo Nogueira (1988), na segunda metade do século XVIII, duas novas correntes favoreceram o desbravamento dessa região: uma na direção Oeste, pela serra de Iará, local onde

⁶ Em homenagem a esta família Campos que o primeiro nome de Iará foi Arraial da Purificação dos Campos.

duas das comunidades quilombolas estão situadas, na busca de ouro e outras pedras preciosas e outra pelo Norte na caça aos indígenas.

Observa-se que, no início do séc. XIX o território do atual município de Irará foi palco de uma distúpa geopolítica entre as vilas de Cachoeira e a de Água Fria. Até 1727, tanto o Arraial da Purificação dos Campos, como Água Fria faziam parte da vila de Cachoeira.

Mas, em 24 de abril daquele corrente ano, foi criada a vila de Água Fria, desmembrando-a da Vila de Cachoeira. Os limites destas duas vilas era a Serra de Irará. Sendo assim, boa parte do atual território iraraense continuou pertencendo a Cachoeira. Fato que provocou reação da vila de Água Fria, pois as fazendas instaladas no território do então Arraial da Purificação, hoje Irará, já encontravam-se inseridas na economia colonial, tornando-se interesse das duas vilas.

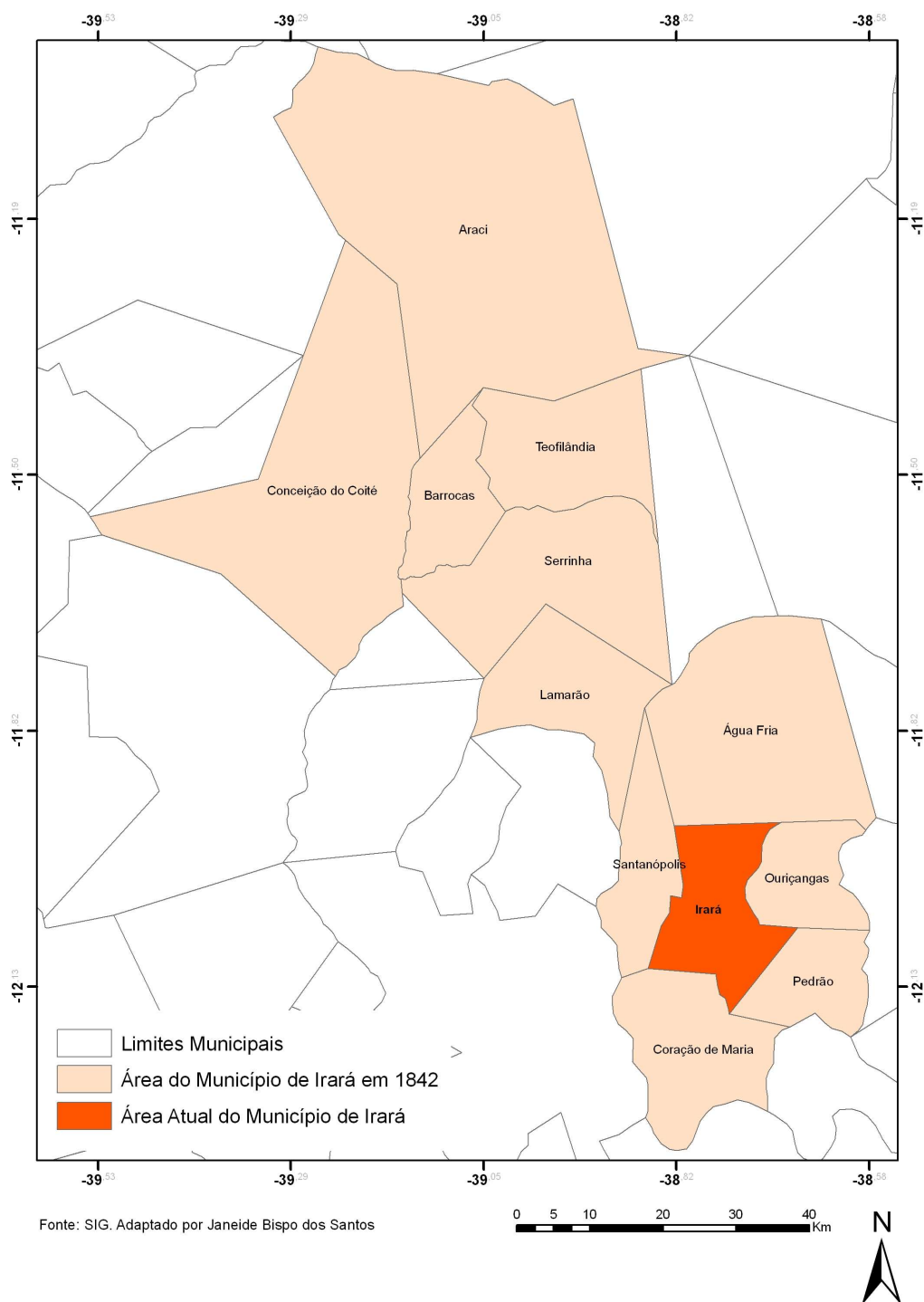
Enquanto Água Fria brigava, o Arraial da Purificação crescia e florescia com as fazendas de gado no norte, as plantações de fumo no centro e leste e cana-de-açúcar no sul. Este crescimento resultou da abertura de uma estrada que ligava o litoral às minas de Jacobina e o São Francisco, ficando o Arraial nas suas margens, assim muito mais perto das povoações que cresciam na bacia do Pojuca, Jacuípe e Inhambupe, cujo escoadouro das mercadorias era o Porto de Cachoeira. Por conta desta posição geográfica privilegiada, à proporção que este arraial crescia, a vila de Água Fria entrava em declínio. Além destes, outros fatores contribuíram com a decadência da vila de Água Fria: a emancipação da vila de Inhambupe e o progresso das feiras de gado de Feira de Santana. Assim, tendo como referência, uma lei da Assembléia Provincial 123, de 10 de junho de 1832, a sede da vila de Água Fria foi transferida para o Arraial da Purificação dos Campos, que até então, pertencia à vila de Cachoeira. Sendo assim, Água Fria perdeu o *status* de vila e seu território foi subordinado a mais nova vila, a da Purificação dos Campos.

Vale salientar que no Brasil no período colonial e imperial, a vila tinha o mesmo significado político do município. Com a elevação à categoria de vila, o arraial ou freguesia adquiria a sua autonomia político-administrativa, passando a constituir Câmara de Vereadores, com direito de cobrar impostos, e baixar "posturas" que eram espécies de leis municipais, recebia ainda um "juiz", pelourinho e cadeia pública. O título de cidade, neste tempo, era mais honorífico e pouco acrescentava em termos de organização política e administrativa. A presença da Câmara é que indicava a existência da célula político-administrativa. Sendo assim, não havia prefeito, o presidente da Câmara de Vereadores era o administrador do Município.

Por esta razão, a Câmara e o povo de Água Fria resistiram à mudança, não cumpriram a Lei. O Governo da Província resolveu conciliar, criando a vila de Feira de Santana por uma lei nº 234 de 18 de setembro de 1833, anexando a ele as freguesias da Purificação dos Campos e a de Pedrão. Assim, a partir desta data, o Arraial da Purificação dos Campos passou a pertencer a Feira de Santana.

Porém, em 27 de maio de 1842, a Lei Provincial da Bahia de nº 173 extinguiu de vez a vila de Água Fria e criou a vila da Purificação dos Campos de Irará, antigo Arraial da Purificação dos Campos. Essa alteração da geografia política da região proporcionou uma nova organização do espaço, assim, foi anexado à Vila da Purificação dos Campos de Irará, o território da antiga vila de Água Fria e os das freguesias de Nossa Senhora da Purificação e do Sagrado Coração de Bom Jesus de Pedrão que, por dez anos pertenceram a Feira de Santana. Na estrutura do poder jurídico, a vila da Purificação estava submetida à comarca de Inhambupe. A nova vila recebeu a Cadeira de Latim e, por um acordo geopolítico, o Pelourinho foi instalado na sede da extinta vila de Água Fria.

Assim, em 27 de maio de 1942, no ato de criação do novo município, ele era constituído pelas terras dos atuais municípios de Água Fria, Serrinha, Lamarão, Barrocas, Araci, Teofilândia, Conceição do Coité, Pedrão, Coração de Maria, Ouriçangas e Santanópolis, perfazendo uma área de 8.532 quilômetros quadrados, conforme figura 3. Esses territórios, foram emancipando-se de Irará, gradativamente, até a segunda metade do século XX, numa nova conjuntura política e econômica do país, dando ao município a configuração territorial atual.

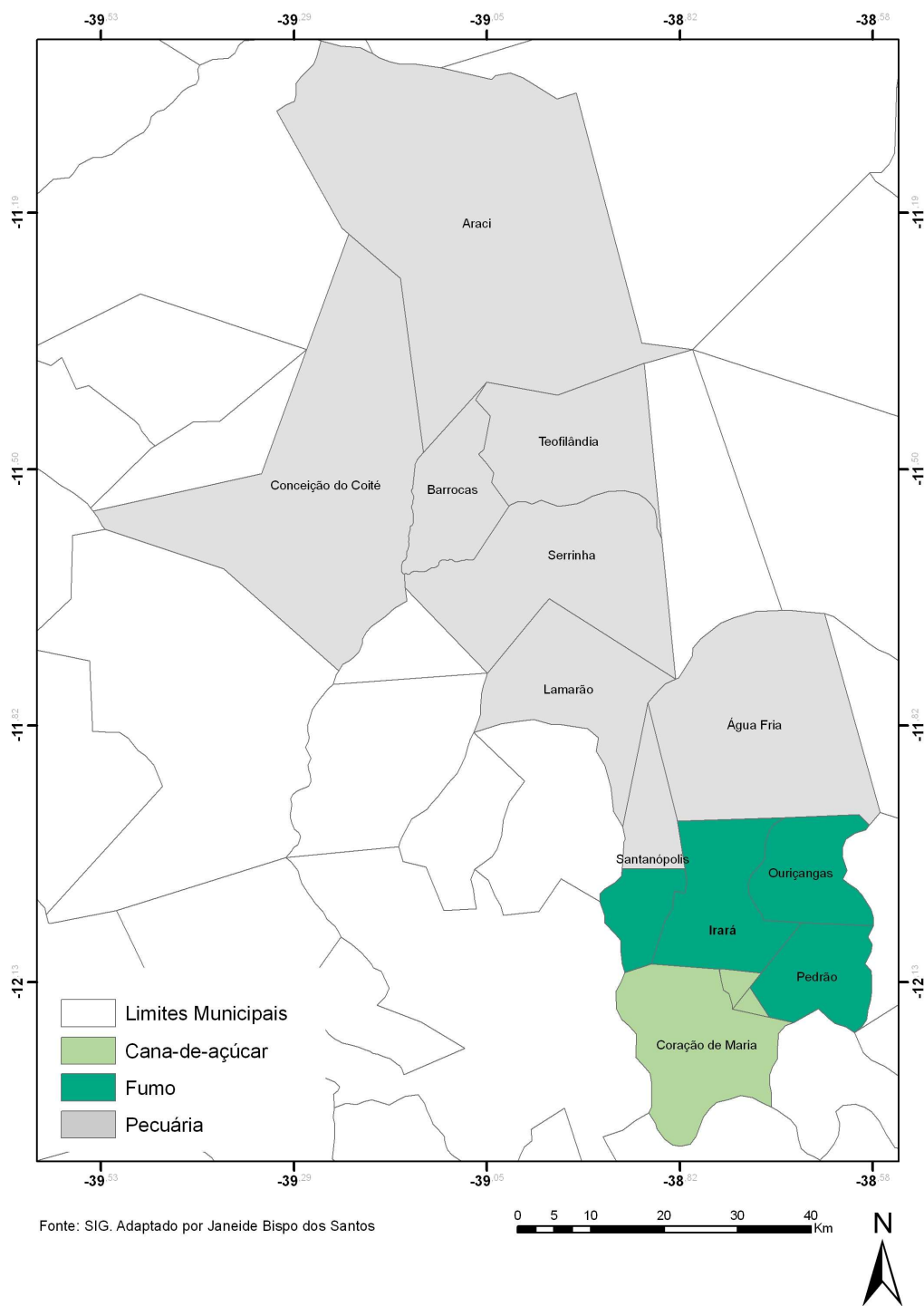
Figura 3 Área do município da Purificação do Campos em 1842

Como pode ser visto na figura 4, no contexto do processo de colonização das terras do município de Irará, a área utilizada para o cultivo da cana-de-açúcar foi muito pequena, uma vez que correspondia a uma pequena faixa no sul do município que estão situadas no Recôncavo Baiano. Já as terras ao norte e noroeste destinou-se às fazendas de gado. Enquanto o leste, sudeste e centro do território foi inserido no final do séc. XVIII e início do século XIX no circuito da produção fumageira, formando assim, duas áreas sólidas inseridas na economia colonial.

Vale salientar que, pela razão do ciclo produtivo do fumo ser de junho a fevereiro, utilizava-se a mesma terra para cultivar milho e feijão pra ser utilizado na alimentação dos fazendeiros e seus agregados. Assim, tanto a área destinada ao cultivo da cana-de-açúcar, como a de cultivo de fumo demandou de um significativo contingente de mão-de-obra, o que foi saciado pela escravidão. No entanto, em escala menor, se comparado às grandes empresas empregadas no “coração” do Recôncavo.

A partir desta estrutura, os grandes proprietários, o mesmo tempo que mantinham pessoas submetidas pela força, escravos, passaram também a deter o controle, de forma seletiva o acesso à terra. Isto porque, além dos escravos, existia também, sobre o controle daqueles, os mestiços e os indígenas, que mesmo sendo trabalhadores livres, foram excluídos do acesso à terra. Geralmente conseguiam dos grandes proprietários autorização para desbravar um pequeno pedaço de mato e estabelecer as roças ou se tornavam agregados das grandes fazendas na condição de meeiros. No entanto, tanto os meeiros quanto os roceiros, viviam em constante insegurança, uma vez que os proprietários, por qualquer motivo, podiam expulsá-los das terras que ocupavam.

Em meio a essas fazendas, situavam-se terras, de pouco potencial agrícola e de difícil acesso, até então, terras devolutas, onde muitos mestiços e escravos fugidos implantavam as lavouras de subsistência. É neste contexto que a história das comunidades de Olaria, Tapera e Crioulo é tecida na organização territorial do município de Irará.

Fig. 4 Irará (BA): Economia do Município da Purificação dos Campos (1942)

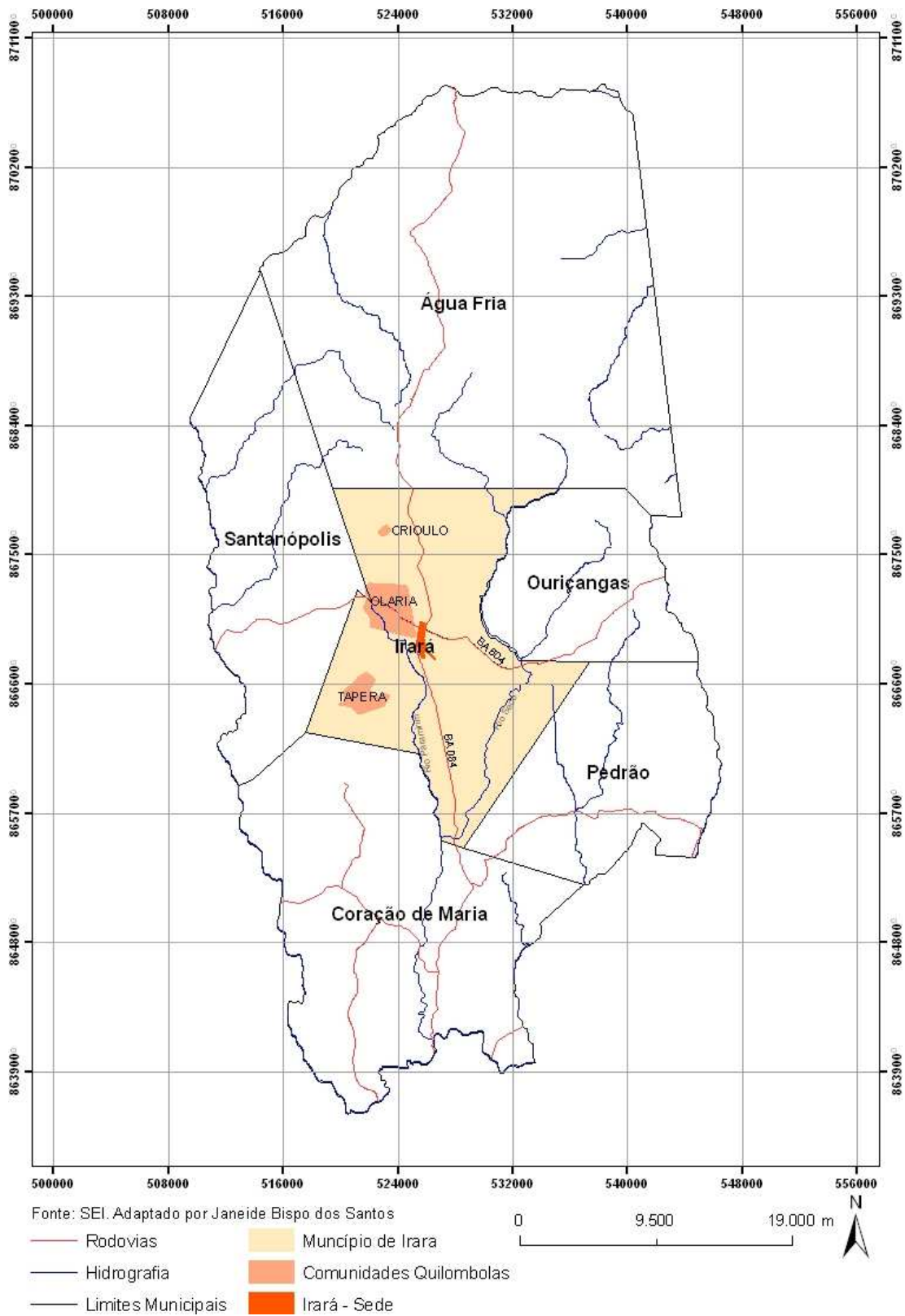
Observa-se que a formação de quilombo no território de Irará foi algo comum a todo o processo de dominação e exploração colonial. Pois, alguns documentos oficiais do século XVIII destacam que a formação de núcleos de negros fugidos era constante nas terras que deram espaço ao município de Irará e circunvizinhos. Registram algumas empreitadas de fazendeiros para destruir os quilombos e aos povos indígenas, denominados de gentio-bravo. No entanto, este contingente de afrodescendentes foi engrossando, no final do século XIX, pois as imediações do município de Irará recebeu um número elevado de ex-escravos que fugiam da crise da região açucareira, a fim de ocupar as terras da região do sertão. Somado a este fato, destaca-se também as consequências da Lei da Abolição.

Pode-se considerar que duas das comunidades quilombolas de Irará – Olaria e Tapera – foram organizadas, especificamente na década de 1840 tendo em vista os registros de títulos de terras, concedido no município, tendo como referência o regime das posse que vigorou de 1822 a 1850. Neste período, com a abolição da Lei das Sesmarias, o acesso à terra deixa de ser um privilégio de classe e, ao menos do ponto de vista legal, torna-se livre até 1850, com implantação da Lei de Terras, na qual a terra é transformada em mercadoria.

3.2.1 Dinâmica atual e a questão da terra no município de Irará

O município de Irará está localizado numa faixa de transição entre o Recôncavo e o Sertão da Bahia, a 128 km de Salvador, nas coordenadas geográficas 12°02'20" de latitude sul e 38°46'20" de longitude oeste. Possui área territorial de 279 km², abrangendo os seguintes limites: ao norte Água Fria, a leste Ouriçangas, a Sudeste Pedrão, ao sul Coração de Maria a oeste Santanópolis. Esta disposição pode ser vista na figura 5.

Figura 5: Irará e municípios vizinhos, 2008



Apesar do intenso processo de urbanização que atinge o Brasil, os Censos Demográficos – de 1970, 1980, 1991 e 2000 e a Contagem da População de 2007 – apontam que, neste período, um percentual maior da população deste município sempre residiu na área rural, como pode se observar no quadro 3, embora a população urbana venham crescendo de 20,37% em 1970 para 36,07% do total em 2007. As emigrações do campo têm como principais áreas de atração os grandes centros urbanos com destaque para Salvador, Feira de Santana, São Paulo e, recentemente, Florianópolis. Não existem dados oficiais, mas, a população que migra do campo para a sede do município é percentualmente muito pequena em relação às outras áreas de atração. Tal situação é justificada pelo fato de a cidade de Iará não possuir um comércio dinâmico e também não concentrar nenhum pólo industrial, nem nenhuma atividade econômica que gere emprego e renda pra absorver este grande contingente populacional que migra da zona rural.

Quadro 3 Censos demográficos do município de Iará, BA (1970-2000) e Contagem de População (2007)

Censos	1970		1980		1991		2000		2007	
	Absoluta	Relativa	Absoluta	Relativa	Absoluta	Relativa	Absoluta	Relativa	Absoluta	Relativa
População Urbana	3.930	20,37	4.760	23,27	7.368	30,86	8.657	34,4	9.313	36,07
População Rural	15.370	79,63	15.698	76,73	16.501	69,14	16.506	65,6	16.508	63,93
População Total	19.300	100,00	20.458	100,00	23.869	100,00	25.163	100,00	25.821	100,00

Fonte: IBGE www.ibge.gov.br

No entanto, tem se observado um número considerado dos emigrantes em processo de retorno. Muitos desses retornados têm feito a opção de morar na cidade de Iará por conta da oferta de serviços básicos como água encanada e serviços de saúde. De acordo com dados informais, boa parte dos retornados são aposentados do serviço público e profissionais liberais com um bom nível de renda.

De acordo com a Contagem da População do IBGE, em 2007, a população total do Município de Iará foi de 25.821, desses habitantes, 16.508 residem na zona rural (63,93%) e 9.313 (36,06 %) residem na zona urbana. A densidade demográfica foi de 92,54 habitantes por quilômetros quadrados (IBGE, 2007). Observa-se que em todos os períodos a população total tem crescido, com destaque para a população urbana. De 2000 para 2007 a população total teve um crescimento de 2,73% sendo que 2,54% deste valor, foi resultado do crescimento da população urbana. Enquanto a população rural foi mantida em números absolutos.

Segundo o economista da regional do IBGE em Feira de Santana, Roberto Lima, dois fatores têm contribuído pra isto. O primeiro fator é a redução das taxas de natalidade e mortalidade, graças ao acesso da população rural aos serviços de atenção básica à saúde que se faz presente em toda a zona rural de Irará através dos Programas de Saúde da Família em várias especificidades e, no Programa de Agentes Comunitários de Saúde. O segundo fator, resultado do primeiro, aumento da expectativa de vida.

A estrutura fundiária do município de Irará, em consonância com a do Brasil, tem sido historicamente concentrada, pois, desde os seus primórdios o território brasileiro esteve centrado na mão de poucos. As políticas criadas com a finalidade de regulamentar o mercado de terras contribuíram para concentrar ainda mais a sua posse, seja ela a Lei de Terras de 1850 ou o Estatuto da Terra de 1964. A principal justificativa para o não desenvolvimento de políticas que sejam eficazes ao acesso da terra por aqueles menos favorecidos, está estreitamente relacionada à própria característica da propriedade de terra. No Brasil, assim como em outros países, a terra possui características que ultrapassam a fronteira do interesse produtivo, sendo utilizada como reserva de valor e em determinadas regiões privilegia o seu proprietário com um *status* de poder. A partir daí, subentende-se o porquê de não existir em ações efetivas para democratizar o acesso a terra, pois os próprios legisladores, em sua maioria, são grandes latifundiários.

A Lei 8.629/93, a chamada Lei Agrária, no artigo 4º, regulamentou o dispositivo constitucional que classifica as propriedades rurais brasileiras de acordo com o módulo fiscal de cada município⁷. Utilizou as seguintes categorias e classificações: a) minifúndio: todo imóvel rural cuja dimensão seja inferior ao módulo fiscal fixado para o município; b) pequena propriedade: área com dimensão maior que um e no máximo quatro módulos fiscais; c) média propriedade: imóvel cuja dimensão mínima seja superior a quatro e a máxima de até quinze módulos fiscais; d) grande propriedade: o imóvel rural cuja dimensão seja superior a quinze módulos fiscais. O módulo fiscal, então, é o principal elemento para classificar as propriedades, sendo assim, a dimensão varia de um lugar para outro.

⁷ Módulo rural indica o tamanho mínimo da propriedade para proporcionar condições dignas de vida a uma família de quatro pessoas adultas. Assim, ele possui área de dimensão variável, levando em consideração basicamente três fatores: localização da propriedade - se o imóvel rural se localiza próximo a um grande centro urbano, em região bem atendida pelos sistemas de transportes, ele proporciona rendimentos maiores que o imóvel, mal localizado e, portanto, terá uma área menor; fertilidade do solo e clima da região - quanto mais propicias as condições naturais da região, menor a área do módulo;

No município de Irará, o módulo fiscal equivale a 30 hectares, sendo assim toda a propriedade com até 30 hectares é um minifúndio; aquelas que têm dimensão superior a trinta hectares, com limite de até 120 constituem as pequenas propriedades; já as médias propriedades são constituídas pelas têm dimensão superior a 120 hectares com limite máximo de 450. Enquanto as grandes propriedades possuem dimensão superior a 450 hectares.

Os quadros 4 e 5 apresentam a estrutura fundiária com números absolutos e relativos do Município de Irará no período de 1970 a 1996.

Quadro 4 Estrutura Fundiária do Município de Irará (1970-1996) por estabelecimentos e área ocupada absolutos

Irará	1970		1975		1980		1985		1996	
Grupo de Área	Estabelecimento (unidade)	Área (ha)	Estabelecimento (unidade)	Área (ha)	Estabelecimento (unidade)	Área (ha)	Estabelecimento (unidade)	Área (ha)	Estabelecimento (unidade)	Área (ha)
>1	249	182	225	168	314	246	401	313	755	530
1 > 2	418	594	363	550	506	756	506	758	698	991
2 > 5	587	1.835	477	1.563	603	1.922	681	2.196	703	2.133
5 > 10	288	2.049	294	2.110	261	1.849	333	2.325	330	2.126
10 > 20	201	2.791	178	2.425	175	2.417	192	2.732	177	2.294
20 > 50	155	4.725	154	4.538	148	4.489	163	4.952	130	3.769
50 > 100	38	2.724	42	2.860	54	3.557	48	3.314	48	2.986
100 > 200	20	2.832	25	3.312	21	2.891	16	2.362	22	2.815
200 > 500	6	1.511	8	2.126	10	2.673	10	2.670	10	2.795
Total	1.962	19.243	1.766	19.652	2.092	20.800	2.350	21.622	2.873	20.440

FONTE: IBGE.Censo Agropecuário 1995-1996, Bahia www.ibge.gov.br.

Elaboração: Projeto GeografAR

Quadro5 Estrutura Fundiária do Município de Irará (1970-1996) por estabelecimentos e área ocupada relativos

Irará	1970		1975		1980		1985		1996	
Grupo de Área	Estabelecimento (%)	Área (%)	Estabelecimento (%)	Área (%)	Estabelecimento (%)	Área (%)	Estabelecimento (%)	Área (%)	Estabelecimento (%)	Área (%)
>1	12,69	0,95	12,74	0,85	15,01	1,18	17,06	1,45	26,28	2,59
1 > 2	21,30	3,09	20,55	2,80	24,19	3,63	21,53	3,51	24,30	4,85
2 > 5	29,92	9,54	27,01	7,95	28,82	9,24	28,98	10,16	24,47	10,43
5 > 10	14,68	10,65	16,65	10,74	12,48	8,89	14,17	10,75	11,49	10,40
10 > 20	10,24	14,50	10,08	12,34	8,37	11,62	8,17	12,64	6,16	11,22
20 > 50	7,90	24,55	8,72	23,09	7,07	21,58	6,94	22,90	4,52	18,44
50 > 100	1,94	14,16	2,38	14,55	2,58	17,10	2,04	15,33	1,67	14,61
100 > 200	1,02	14,72	1,42	16,85	1,00	13,90	0,68	10,92	0,77	13,77
200 > 500	0,31	7,85	0,45	10,82	0,48	12,85	0,43	12,35	0,35	13,68
Total	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Fonte: IBGE. Censo Agropecuário 1995 1996, Bahia WWW.ibge.gov.br

Elaboração: Projeto GeografAR

Os Censos agropecuários dispostos, não apresentam os dados de modo que se possa avaliar a totalidade exata dos imóveis conforme classificação estabelecida pelo INCRA, mas, é possível observar um número significativo de propriedades com no máximo três hectares. No ano de 1970 era possível contar 667 propriedades com até três hectares, que correspondiam a 40% dos imóveis e 4,04% da área total do município. Enquanto em 1996 esse número saltou para 1.473 propriedades, perfazendo 50,58% do total das propriedades do município. No entanto, elas ocupam uma área de 1.521 hectares, o que corresponde a apenas 7,44% da área total.

Quando se toma como referência os imóveis com dimensão de até dez hectares, perfaziam 1.542 imóveis, correspondiam a 88,59% das propriedades e ocupavam uma área de 24,23% do total dos estabelecimentos. Observa-se que, de 1970 a 1975, o número de imóveis rurais do município com menos de 10 hectares reduziu para 1.359 estabelecimentos, 76,95% do total e a área ocupada caiu pra 19,54%. A partir de 1980, esses dados voltaram a crescer em números absolutos e relativos, saltando para 2.486 estabelecimentos em 1996, o que corresponde a 86,54% do total e a área ocupada foi para 28,27%.

Enquanto na outra dimensão da estrutura fundiária, encontram-se as propriedades com mais de 100 hectares. Em 1970 correspondiam a 1,33% dos estabelecimentos, com um total de 26 propriedades, onde juntas somavam 4.343 hectares, 22,57% da área total. Em 1996 essas propriedades perfaziam um total de 32, juntas ocupavam 5.610 hectares, que totalizavam 27,45% do total do município correspondendo a 1,12% dos estabelecimentos.

Na intermediária desta situação, encontram-se as propriedades com dimensões acima de dez e com no máximo 100 hectares. Em 1970 elas ocupavam 10.240 hectares, eram constituídas por 394, propriedades que perfaziam um total de 20% das propriedades, distribuídas em 53,21% da área. Esses dados oscilaram ao longo do período e, em 1996 ocupavam 9.049 hectares, divididos por 355 propriedades que perfaziam um total 12,35% dos estabelecimentos e 44,27 da área total.

Esses dados apontam que, a estrutura fundiária do Município Iará, assim como a do Brasil, é altamente concentrada, mais de 50% das propriedades possuem no máximo três hectares de terra. Observa-se também que as propriedades com dimensões acima de 10 hectares e o máximo de 100, período de 1985 a 1996, sofreram uma redução considerável. Eram 403 e passaram a ser 355. Ao mesmo tempo em que também tiveram a área reduzida. Enquanto isto, o

número e área das propriedades com mais de 100 hectares aumentou. Esse fato pode ser interpretado como o resultado de sua absorção por outros imóveis rurais de maior dimensão, fenômeno esse denominado “fagocitose rural” por Silva (1978, p.6). Tal situação contribuiu para o aumento significativo do número de imóveis com mais de 100 hectares e da área por eles ocupada.

Vale salientar que, de acordo com informações obtidas no Cartório de registro de Imóveis da Comarca de Iará, muitas dessas propriedades com até 100 hectares pertencem a um único dono. Dessa forma, os 355 estabelecimentos não representam 355 famílias que vivem da/na terra. Muitos deles pertencem a proprietários que somam terras descontínuas com registros individuais. O que reforça o caráter da concentração da terra.

O quadro 5, apresenta a evolução do índice da gini no município de Iará. Antes de analisar os dados é preciso tecer algumas considerações. O indicador foi criado pelo matemático italiano Conrado Gini, é um instrumento para medir o grau de concentração de renda em determinado grupo. Ele aponta a diferença entre os rendimentos dos mais pobres e dos mais ricos. Numericamente, varia de zero a um. O valor zero representa a situação de igualdade, ou seja, todos têm a mesma renda. O valor um está no extremo oposto, isto é, uma só pessoa detém toda a riqueza. Dessa forma, mede justamente o grau de distribuição de um bem, neste caso, será utilizado para medir a concentração da propriedade da terra. Nota-se que em 1920 a concentração era tão intensa que o indicador era próximo a 1. Porém convém observar que, é a partir de 1975 que os dados referentes à Estrutura Fundiária adquirem maior confiabilidade. A partir de 1940 os dados oscilam, porém dentro de um limite de concentração que balança entre média à forte e forte à muito forte⁸.

Quadro 6 – Evolução Histórica do Índice da Gini no Município de Iará (BA)

Município	Índice da Gini								
Iará	1920	1940	1950	1960	1970	1975	1980	1985	1996
	0,942	0,664	0,705	0,705	0,685	0,691	0,712	0,698	0,755

Fonte: IBGE, elaborado pelo GeografAR (2006)

⁸ Interpretação de coeficientes da gini: de 0,101 à 0,250 nula à fraca; de 0,251 à 0,500 fraca à média; de 0,501 à 0,700 média à forte; de 0,701 à 0,900 forte à muito forte; de 0,901 à 1,000 muito forte à absoluta.

Em vista dos dados apresentados pode-se então dizer que, a concentração fundiária do município de Irará, representa a lógica desigual do capital, que reflete na produção do espaço geográfico e a própria constituição dos quilombos de Irará, Bahia.

3.2.2 A articulação das comunidades quilombolas no contexto municipal

Os grupos sociais em questão têm suas trajetórias marcadas por uma luta permanente para estar e permanecer numa terra que acreditam ser sua. Sendo a história daquela terra a sua história, refletindo numa territorialidade que define o negro como o negro daquela terra, daquele lugar.

Esta trajetória se insere no contexto da produção do espaço geográfico brasileiro e iraraense, em especial. De acordo com os documentos existentes e os depoimentos de alguns moradores, pressupõe-se que as três comunidades quilombolas de Irará se formaram em meados do século XIX, no contexto dos movimentos abolicionistas e da recessão da lavoura canavieira do Nordeste, seguido por uma política de exclusão adotada pelo Estado brasileiro. Este período foi marcado pela saída de muitos negros das áreas produtoras de açúcar.

Assim, desdobraram-se dois processos singulares e concomitantes em relação à população negra no Brasil. Em síntese, uma parte da população liberta foi expelida para as cidades, ainda em formação no Brasil, outra parte dos ex-escravos permaneceu no campo trabalhando nas fazendas ou constituindo a formação dos quilombos. Tais comunidades se formavam, geralmente, em terras sem título de propriedade ou em terras doadas por fazendeiros e grandes proprietários. Após o processo de abolição da escravatura, os negros, além de formarem novas terras de pretos se dirigiam também para as comunidades já existentes, formadas por escravos fugidos e/ou libertos, que naquele momento “deixaram” de ser perseguidos pelos capitães-do-mato.

Inserida no contexto dos que ficaram no campo, a população quilombola de Irará sobreviveu e sobrevive até hoje nessas terras, onde a progressiva valorização, associada a uma legislação que tende à perpetuação das grandes propriedades e a atender aos interesses dos detentores do poder, passou a ser disputadas por especuladores, grandes proprietários, produtores e extratores de bens naturais, que na maioria das vezes, não reconhecem o direito destas populações que vivem a gerações nessas terras.

Nesse sentido, a perseguição à população negra quilombola de Irará, empreendida por grileiros, por exemplo, re-afirma a ação do Estado.

Sabe-se que as comunidades, atualmente denominadas quilombolas, possuem especificidades regionais, mas também compartilham aspectos semelhantes. Evidencia-se hoje, dado os intensos conflitos pelas terras de quilombos, uma urgência em reconhecer e respaldar as lutas dessa população como forma de garantir as terras quilombolas como propriedades das famílias, que vivem a gerações sobre elas. Pois, o que está em disputa não são “apenas” as propriedades destas famílias, embora tal fator tenha grande relevância, mas, com a desapropriação, ou perda dessas terras, colocam-se em risco também os modos de vida desta população. E com isso, arrisca-se o desaparecimento dessa cultura negra quilombola, que pela sua significação histórica e seus processos de desenvolvimento em relação ao restante da sociedade brasileira, portam especificidades pouco conhecidas.

As três comunidades quilombolas do município de Irará (Bahia), – Olaria, Tapera e Crioulo –, apresentam uma resistência histórica em defesa de seus territórios. Elas têm suas trajetórias marcadas pelas mesmas histórias, por sofrerem os mesmos problemas de ordem socioeconômica formando assim, um único território. Formam uma rede de solidariedade na luta pela permanência em suas terras visando à garantia da sobrevivência do grupo e, conseqüentemente, de seus territórios.

Os três grupos quilombolas do município em questão, apresentam uma territorialidade singular resultante da história de vida e de luta, marcada pela expropriação das terras o que contribuiu com a exclusão e segregação espacial interferindo na produção socioeconômica de bens e serviços.

Apresentam características comuns quanto a: a) situação das terras – são áreas extremamente pequenas, situadas em brejos, com solos rasos pedregosos e de baixa fertilidade, o que limita a potencialidade agrícola; b) situação das moradias – moram em casebres, insalubres, com poucos cômodos apertados e escuros, sem sanitário e água encanada; c) abastecimento de água – é proveniente do uso de cacimbas, ou seja, olhos d’água ou nascentes; d) acesso à escola – muitos analfabetos e a maioria dos jovens freqüentaram a escola por poucos anos.

A maneira de viver desse grupo apresenta singularidade em outros pontos tais como: o trabalho coletivo; alguns códigos lingüísticos particulares; ignoram algumas leis que regem a sociedade, gerando um conflito com o poder constituído; mantêm muitas das tradições da cultura afro-brasileira.

A população destes territórios, apesar de marginalizadas têm uma satisfação de ser daquela comunidade, de serem “diferentes” de contar história dos cativos⁹ e ver nos elementos das paisagens, as marcas que dão um teor de veracidade a essas histórias por eles contadas. Assim, os indivíduos possuem, na memória, algumas histórias dos seus antepassados que são descendentes de escravos, mas não vêem condições de conquistar recursos para a transformação da situação em que vivem atualmente.

Nesse sentido faz-se necessário que estas famílias reivindiquem os direitos humanos e democráticos conquistados e instituídos, devem, no mínimo, garantir a manutenção da subsistência dos indivíduos. Desse modo, deve-se ainda, além de lhes reconhecer as propriedades destas terras, fornecer-lhes recursos indispensáveis a qualquer cidadão, tais como saneamento básico, educação, moradias adequadas, estímulo à agricultura familiar, dentre outros.

É preciso desprender esforços a fim de contribuir com a superação das condições subhumanas que boa parte dessa população está submetida, e não lhes tomar as terras, que constituem mais do que propriedade materiais, pois compõem também o vínculo cultural dessas populações, com a terra e suas tradições, ou seja, sua própria identidade. Certamente não devem correr o risco de incorrer aos mesmos erros do passado, como o holocausto das tribos indígenas que viviam no Brasil, onde populações inteiras foram dizimadas.

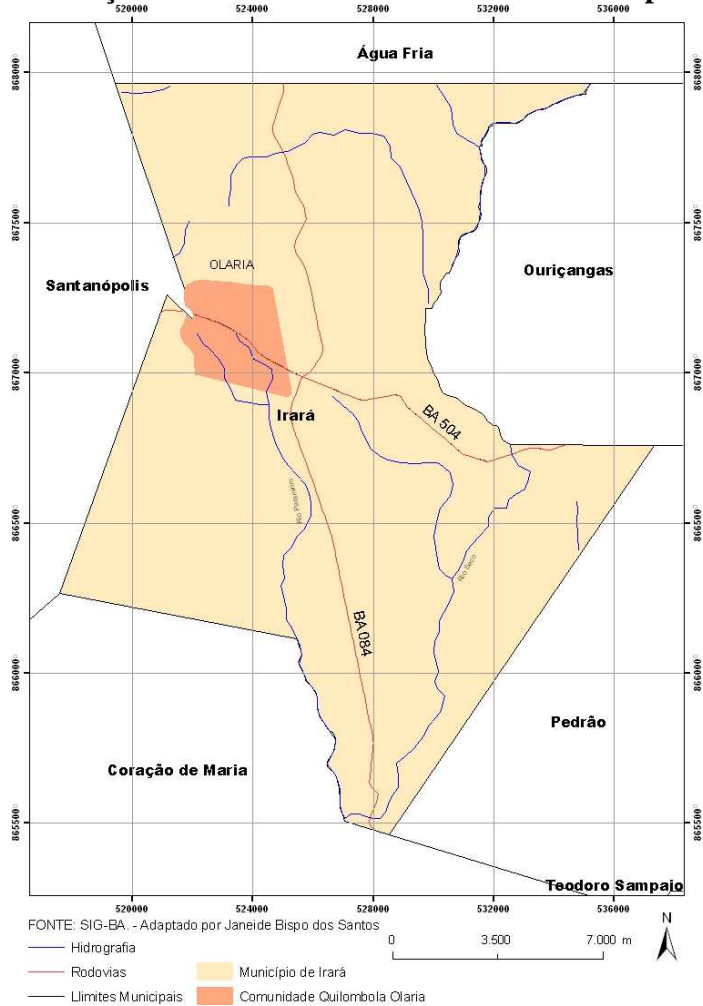
⁹ Nome que eles dão sempre que se referem aos escravos.

4 A COMUNIDADE QUILOMBOLA DE OLARIA: TERRITORIALIDADES, TERRITORIALIZAÇÃO E DESTERRITORIALIZAÇÃO

4.1 O PROCESSO DE FORMAÇÃO DA COMUNIDADE

A comunidade de Olaria está situada no oeste do município de Irará, acerca de 5 km da sede (ver fig. 6). Ela é constituída de 172 famílias que somam uma totalidade de 478 moradores. Esta Comunidade tem sua trajetória marcada por uma constante atuação na busca da soberania e pelo domínio do seu território. Nesse sentido, há uma luta histórica firmada entre os moradores e supostos expropriadores da terra que se confunde com a história da Comunidade.

Fig. 6 Localização da Comunidade de Olaria no Município de Irará



Fonte: Janeide Bispo dos Santos

Na tentativa de entender esta trama, as discussões do grupo focal foram estruturadas por três pontos que buscam cercar os objetivos e as questões de pesquisa, tais como: quando e por que os cativos formaram esta comunidade, a história das terras no processo de territorialização e as conseqüências da expropriação das terras.

Os primeiros moradores chegaram à Olaria no início do século XIX, não se sabe precisamente quando. No entanto, eram oriundos de outro quilombo denominado Espanto, situado, na época, no oeste do município de Irará, território que hoje pertence ao município de Santanópolis. Segundo depoimentos do grupo, o quilombo do Espanto foi crescendo, quanto mais aumentava o número de pessoas agregadas, diminuía as terras e a produção, fato que fez com que eles comessem a sofrer pela falta de alimentos. Diante disso, por volta de 1830, um escravo fugido, de nome Manoel Ramos, morador do quilombo do Espanto casou-se com uma índia de nome Rosena e juntos ocuparam as terras que deu origem a atual comunidade da Olaria. O quilombo da Olaria logo foi agregando outros escravos que fugiam de fazendas do Recôncavo e do sul e leste do próprio município de Irará.

Segundo relato dos participantes do grupo focal 1, os fundadores da comunidade Olaria se instalaram no topo da Serra do Periquito não por acaso, consistia num lugar de muitos rios, minações e matas, onde viveram, durante anos, num isolamento geográfico estratégico, tendo como fonte de subsistência: o artesanato, a caça, a pesca e a agricultura familiar. Assim, observa-se que mesmo a atual historiografia quilombola revelar que nem todos os quilombos foram formados a partir de fugas, não obstante o quilombo da Olaria originou-se deste processo. Segundo dona Odete dos Santos (fig. 7), com idade de 85 anos, em uma entrevista individual relata:



Fonte: Antonio Lima, 26/11/2007

Fig. 7 Senhora Odete dos Santos

Olhe minha fia, a história da Olaria é muito triste, os jovens vive hoje e pouca sabe da luta dos mais veio pra conquistar esse lugar. Meu bisavô Manoel Ramos e seus companheiros enfrentou muitas briga e inimigos aqui na Olaria. É uma história muito feia que pouco gosto de lembrar. Não só meu bisavô, mas meu avôs, meus pais e toda essa nova geração. Agora só foi do cativoiro os bem mais velho. Quando os meus avôs nasceu ainda tinha escravidão, mas o pai dele tinha libertado a nação que ele comandava. Quando meu pai nasceu foi cinco anos antes da abolição e minha mãe no ano da abolição. Só que aqui todo mundo já era livre. Tinham muito medo, meu avô sempre contava pra gente a dureza que foi. Todos guerreava pra defender o nosso povo. Sempre aparecia os fazendeiros de gado com os capatas querendo as terra. Ele (o avô) contava que em certo dia essa Olaria foi atacada pelos homens a mando de um mangangão, um certo coroné, e neste ataque a espôsa de meu bisavô, Rosena que era índia morreu. Depois disso que ele casou com a minha bisavó. Sei que teve gente

que entrou até no forno em chama pra não apanhar. (Odete dos Santos, entrevista concedida em 26/11/2007).

O Senhor Maximiniano (fig. 8), nascido em março de 1909, relata:

Fonte: Janeide Santos, 15/02/2007



Fig. 8 Senhor Maximiniano Souza, 99 anos

minha avó era cativa da fazenda Bunge de Pedro Nogueira, e meu avô se chamava Ciriaco foi comprado de uma fazenda que ficava em Coração de Jesus pelo coroné Pedro Nogueira. Pois bem, logo que ele chegou, fugiu com minha avó pra a Olaria, pra aqui recomeçar a vida, longe do tronco e dos castigos. (Manoel Maximiniano C. Souza, entrevista concedida em 15/02/2007).

O depoimento do senhor Maximiniano foi ratificado em escritos em uma caderneta – diário de compra e venda de escravo – pertencente ao Coronel ao Pedro Nogueira com os seguintes relatos:

Comprei um escravo de nome Ciriaco no dia 12 de janeiro de 1835 pelo preço de quatrocentos mil réis de 17 anos de idade na mão de Antonio Mendes Martins... 29 de maio de 1836 o escravo Ciriaco foge com a escrava Barbina (Arquivo Particular da família do Coronel Pedro Nogueira)

Os depoimentos reforçam a idéia defendida por Santos (2008 p. 107) ao afirmar que o noroeste e oeste do município de Iará desde o período da “proteção jesuítica”¹⁰ “tornou-se um grande foco de resistência escrava entre os finais do século XVIII e todo o século XIX”. Sendo

¹⁰ A expressão aparece entre aspas por se compreender que todas as ações empreitadas no projeto de colonização tinham um jogo de interesses muito grande. Assim, o Abolicionista Joaquim Nabuco em Sumário XIII diz “Entre nós, o movimento abolicionista nada deve infelizmente à igreja do Estado; pelo contrário, a posse de homens e mulheres pelos Conventos e por todo clero secular desmoralizou inteiramente o sentimento religioso de senhores e escravos. No sacerdote, estes não viam senão um homem que os podia comprar, e aqueles a última pessoa que se lembraria de acusá-los. A deserção pelo nosso clero do posto que o Evangelho lhe marcou foi o mais vergonhoso possível: ninguém o viu tomar a parte dos escravos, fazer uso da religião para suavizar-lhes o cativo, e para dizer a verdade moral aos senhores. Nenhum padre tentou nunca impedir um leilão de escravos, nem condenou o regime católico das senzalas. A Igreja Católica, apesar do seu imenso poderio em um país ainda em grande parte fanatizado por ela, nunca elevou no Brasil a voz em favor da emancipação”. Assim, diante dos registros, observa-se que os jesuítas instalados no noroeste e oeste do município arrendavam a terra para os escravos fugidos ao mesmo tempo em que formavam roças utilizando-se da mão-de-obra indígena. Sendo esta uma nova forma de exploração da mão-de-obra, no entanto, dava ao novo cativo a idéia de liberdade.

assim, os “mangangões” citados por dona Odete representavam os curraleiros que se interessava por expandir suas cercas nas terras que em outrora pertencia à Companhia de Jesus.

A população escrava dos ex-aldeamentos assustavam os colonizadores (...) os donos dos currais não respeitavam as terras dos antigos habitantes da região. Dessa forma, é possível concluir que a presença de negros fugidos na região pesquisada avançou proporcionalmente ao avanço da conquista colonial. (SANTOS 2008, p. 109).

Ainda Santos (2008), aponta que as fugas e circulação de escravos, na região de Ipiranga, no referido período, causavam temores aos fazendeiros, moradores das vilas e a segurança policial da época. A “ousadia” dos escravos preocupava ainda mais as autoridades e as classes proprietárias. Por esta razão, o governo provincial adotou algumas medidas de controle social, dentre elas, a criação da corporação dos capitães-do-mato, através da lei número 99, de 3 de junho de 1841, visando ao policiamento da região. Essa lei redobrava as esperanças dos senhores em recuperarem seus escravos fugidos. Vale salientar que o período em questão coincide com o período em que o acesso à terra era regulamentada pelo Regime de Posses, nesse sentido, pode-se associar a “rebeldia” escrava à possibilidade de adquirir a posse de um pedaço de terra. Pois, para a comunidade quilombola de Olaria, a terra sempre foi a base física, sustentáculo para a sobrevivência do grupo.

Diante dos fatos mencionados compreende-se que o processo de territorialização da comunidade de Olaria está associado à questão da terra, por isto é preciso situá-la no contexto da história do Brasil.

A apropriação das terras e a formação do território de Olaria coincidem com a ruptura do pacto colonial e por conseqüência da legislação que vigorava em decorrência do decreto da Independência, em 7 de setembro de 1822. Vale salientar que, embora o domínio das terras pelo grande latifundiário fosse a marca da economia colonial, o acesso à terra não se caracterizava enquanto propriedade privada, pelo menos do ponto de vista legal. A propriedade pertencia ao rei, que concedia grandes extensões denominadas sesmarias e o sesmeiro tinha a obrigação de produzir e pagar, para o rei, a sexta parte de todos os lucros obtidos pelo uso da terra. Caso a produção não atendesse aos interesses do rei, ou não fosse posta em produção, as terras eram devolvidas, daí a origem da expressão terras devolutas.

Com a ruptura do pacto colonial e a extinção do sistema de sesmarias, o novo país ficou de 1822 até 1850 sem uma legislação que regulamentasse o acesso a terra. Foi nesse período que

se criou um espaço legal para a expansão do campesinato e o acesso a terra pelos grupos excluídos, dentre eles os escravos fugidos. Desse modo, compreende-se que a formação do quilombo da Olaria, assim como dos outros estudados, resulta de uma estratégia política e geopolítica dos escravos. Isto implica em acreditar que eles não viviam alheios às questões sociais e políticas da época em que estavam envolvidos. Eram sujeitos de suas próprias ações, já tinham um legado de luta pela liberdade. Os quilombos não se constituíam apenas como lugar de fuga dos castigos, mas também uma estratégia de libertação de um grupo oprimido por uma legislação que nem se quer lhes dava o direito de ser “gente”, muito bem explícito no depoimento de Dona Odete quando se refere ao bisavô Manoel Ramos como o homem que libertou a nação. Nesse caso, a nação refere-se à família, os negros que conviviam com ele, “os companheiros” de luta, isto implica na organização política de uma luta de classe.

Observa-se que Olaria não foi construída a partir de uma única família, mas por diversos escravos e alguns indígenas que encontravam naquelas terras oportunidade de sobreviver longe do domínio senhorial. Apesar de, inicialmente, não serem da mesma família consanguínea, construíram seu território a partir de uma organização social gerida na coletividade o que dava um caráter de unidade familiar. Imagina-se que este grupo desenvolveu sua forma cultural e social em isolamento geográfico e cultural relativo. Esta história produziu um mundo com cultura própria e organizada numa sociedade multiétnica.

Esses elementos possibilitam compreender que a formação da comunidade da Olaria se insere no contexto de da busca da libertação de um povo. Que o processo de territorialização inicial resultou de uma fusão de culturas, os ex-escravos, em sua maioria, juntamente com alguns indígenas tinham e têm como atividade econômica principal a agricultura de subsistência.

4.1.1 A história das terras no processo de territorialização

A história das terras da Olaria foi lembrada no grupo focal 1, que foi constituído por dez moradores da Comunidade, com idades entre 70 e 112 anos. Segundo eles, um episódio acontecido no ano de 1890 marcou pra sempre a história do grupo na terra e no território.

As terras de nossa nação era muito grande, começava no Açogue Vêio passava pela Caboronga, Tremendá de Dr. Derardo, Pedra Branca, Piriquito, Mangueira até o ri. Era muita terra, não se tinha documento. Só se sabe que foi minguando, foram tomando até que tomaram tudo e nós ficou sem nada. Me lembro como se fosse hoje, do meu pai Cesário Ramos contando essa história. Ele era menino mais não esquecia. Na época,

nosso avô José Ramos era o líder do grupo. Um boi de um grande fazendeiro de nome Jacob Cavalcante entrou nas terra da nossa nação e comeu foia de mandioca, o boi embebedou e morreu. O dono do boi botou o caso na justiça e obrigou Zé Ramos pagar o boi. Ele não tinha dinheiro e foi condenado pela justiça a pagar com a terra. Seu moço foi muita terra, perdeu metade delas. Teve muita briga, mas perdemos.

Quando eu já era rapaz moderno, foi início do fim das terra. Apareceu do nada, um bocado homem montado a cavalo dizendo que sempre subia na serra. Depois abriu a mardita estrada, e aí cada dia aparecia um ricão dizendo que era dono das terras e estendia suas cercas, ou dexava o gado come nossa roça cheios de capanga e a gente não tinha nenhum documento pra comprovar, perdemos. Mas nesse período teve um usuravi do nosso grupo que achou bonito e nos roubou também. É o único do nosso grupo que é rico, que se acha dono da Olaria. Também passou a mão nas terras. Vamos fazer justiça, não foi só os ricos não... (Grupo Focal 1, em 13 de janeiro de 2008).

Este depoimento esclarece várias questões: o caráter elitista da Lei de nº 601, conhecida como Lei de Terras de 1850; a idéia de identidade grupal; a abrangência das terras; os conflitos e marcos para a continuidade da expropriação e o processo de fragmentação do grupo.

Sabe-se que a Lei de Terras, teve como objetivo principal excluir o acesso à terra por parte dos escravos, tão comum durante o Regime das Posses e garantir a soberania dos sesmeiros que até então só tinham a posse. Neste aspecto, “afirmava o poder da Coroa sobre as terras e definia a aquisição e doação como únicos meios de acesso à propriedade fundiária, excluindo a posse e exploração das terras devolutas como instrumento legítimo de aquisição de terra” (BUAINAIM, 2008, p. 21). No 3º artigo define o que são terras devolutas conforme parágrafos que seguem:

§ 3º As que não se acharem dadas por sesmarias ou outras concessões do governo, que, apesar de incursas em commisso, forem revalidadas por esta Lei.

§ 4º As que não se acharem ocupadas por posses que, apesar de não se fundarem em título legal, forem legitimadas por esta lei.(Brasil, 1850).

Neste aspecto, a Lei deu espaço para os que já tinham a posse da terra garantir a propriedade. Entretanto, o artigo 11 da mencionada lei informa:

Art. 11. Os posseiros serão obrigados a tirar títulos dos terrenos que lhes ficarem pertencendo Poe efeito desta Lei, e sem elles não poderão hypothecar os mesmos terrenos nem aliena-los por qualquer modo.

Estes títulos serão passados pelas repartições provinciais que o governo designar, pagando-se de 5 \$ de direitos de chancelaria pelo terreno que não exceder de um quadrado de quinhentas braças por lado, e outro tanto por cada igual quadrado que de mais contiver a passo; e além disso 4 \$ de feittio sem mais emolumentos ou sello.(Brasil, 1850).

Assim sendo, para garantir o acesso ao título de propriedade os posseiros tinham que pagar conforme tamanho da terra. A maioria dos ocupantes de lotes de subsistência era pobre demais para pagar a taxa de registro. Fato que contribuiu para que muitos perdessem as terras ocupadas para fazendeiros. Desta forma, a Lei de Terras transformou a terra em propriedade privada sobre o controle do Estado, fixava preços mínimos para os lotes e determinava que as vendas seriam realizadas em hasta pública mediante pagamento à vista e em dinheiro. Essas medidas elevaram artificialmente o preço da terra tornando praticamente impossível a regulamentação da terra por parte de alguns posseiros. Enquanto na comunidade de Olaria tinha mais um agravante, o fato de terem sido escravos, pois a Lei de Terras lhes vedava qualquer possibilidade de compra ou de regularização da terra a qual tinham a posse.

Além disso, fica evidente no depoimento do grupo que os grandes fazendeiros usavam todas as estratégias possíveis para fraudarem a lei beneficiando-se na apropriação da terra.

A territorialização desta Comunidade foi marcada por famílias que produziram e se reproduziram por meio de conflitos no território. Pois, ao conquistarem a terra, elas não produziram só mercadorias, criaram e recriaram igualmente a sua existência. Sendo assim, os conflitos por terra são também conflitos pela não aceitação, por parte dos grandes proprietários, de organizações sociais que têm seus modos de vida baseados na vida comunal, pois a destruição do campesinato, por meio da expropriação, proporciona, automaticamente, a recriação do trabalho familiar, através do arrendamento e da exploração do trabalho assalariado.

A relação de desigualdade reafirma ainda mais as fronteiras das desigualdades sociais entre proprietários e excluídos da terra. Assim, percebe-se nitidamente os efeitos da exclusão do acesso à terra na materialização do espaço a partir da leitura das paisagens.

A concentração da propriedade nas mãos dos que já a possuíam transformou-se no meio de conservar os privilégios da elite brasileira e reafirmar o poder das oligarquias regionais. No caso de Olaria, observa-se que mesmo o território tenha sido apropriado, intencionalmente, ou por coincidência, durante o Regime das Posses, mas que não garantiu ao grupo étnico o controle das terras.

O referido território constituiu-se como única possibilidade de viver livremente em meio a uma sociedade que, até depois da abolição formal da escravatura, mantinha os negros em estado de miséria e rearranjava contratos para manter a força de trabalho aprisionada. Relatos da Comunidade confirmam esta situação:

O vovô Martiniano era filho do fazendeiro do Bungue, mas mesmo sendo filho era tratado pior de que escravo. Por ser filho da escrava Maria Joaquina, nunca foi reconhecido pelo pai. Um dia ele ficou farto de ser maltratado na fazenda e fugiu pra Olaria. Lá ele trabalhava na roça junto com o grupo, faziam telhas e tijolos. Ele gostava da vida liberta, sem dono e depois foi buscar os dois irmãos que ficou lá. (Maximiliano, 99 anos, depoimento concedido em 15/02/2007).

As características culturais são compreendidas como decorrências da identidade, expressando-se em duas ordens: sinais manifestos que os indivíduos ostentam para visibilizar a si próprios (tais como vestuário, língua e arquitetura) e adesão de padrões morais que irão orientar suas ações, devendo ser julgados por estas regras de comportamento. (BARTH, 1998)

Portanto, o que os define é a experiência vivida, sua trajetória em comum e a expectativa da continuidade do grupo étnico, culturalmente identificado, devendo-se abandonar a idéia de quilombo como sinônimo de local isolado formado por escravos fugidos. Se no primeiro momento foi a fuga que deu o perfil cultural do grupo, a convivência ao longo do tempo que vai traçando e definindo o perfil do grupo em todas as suas dimensões.

A afirmação da identidade quilombola de Olaria vem carregada pelo estigma da pobreza, da dominação e da resistência. A ausência do título de propriedade fragiliza ainda mais o grupo, haja vista que a defesa de seu território contra as constantes investidas dos fazendeiros não conta com o aporte estatal. Assim, o território também passa a se codificar por esta forma de resistência,

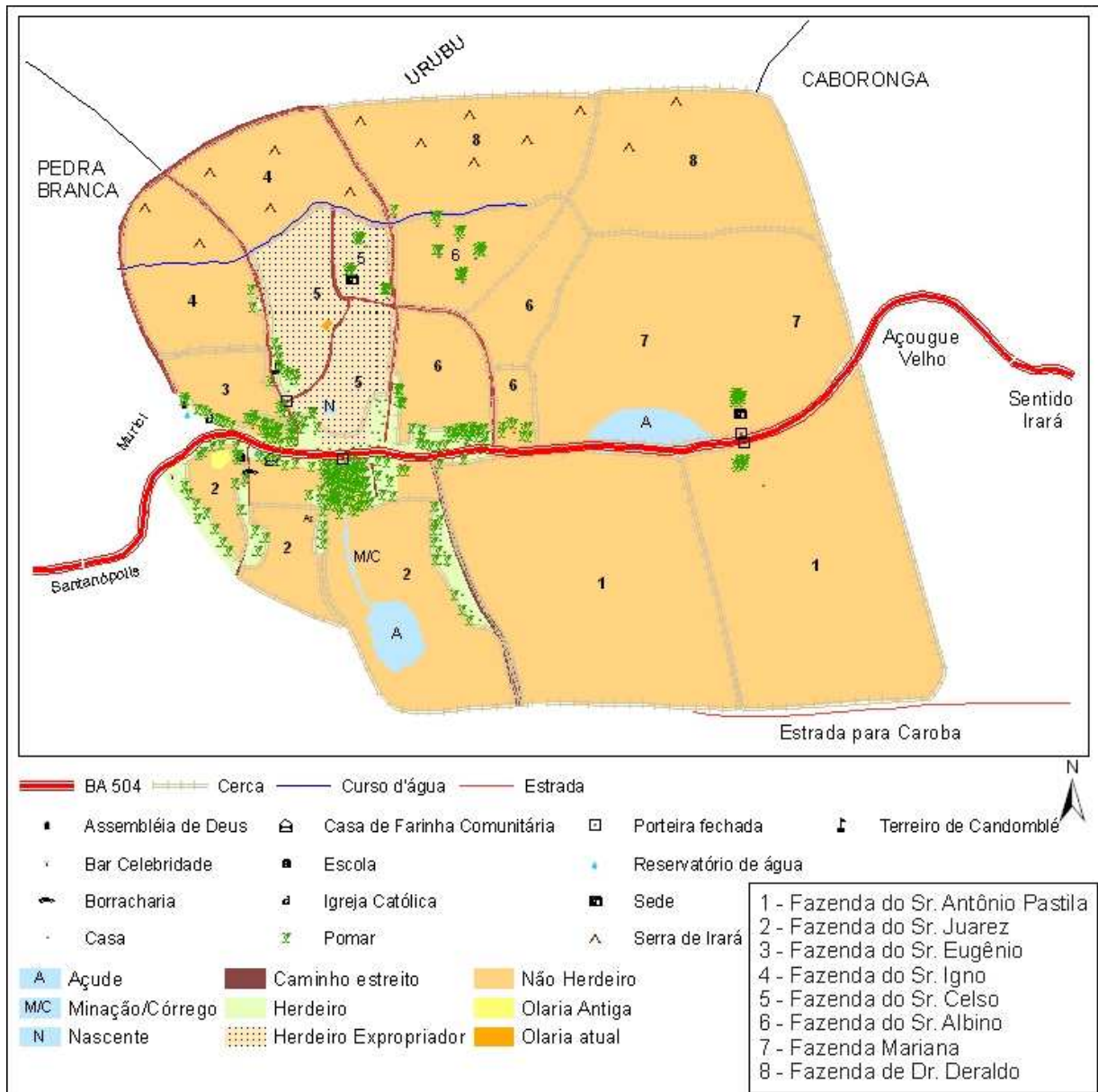
o território não é primeiro em relação a marca qualitativa, é a marca que faz o território. As funções num território não são primeiras, elas supõem antes uma expressividade que faz território. É bem nesse sentido que o território as funções que nele se exercem são produtos da territorialização. (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.122).

A composição territorial denuncia a série de expropriações sofridas pelo território da Olaria. Boa parte das terras originariamente ocupadas pelos descendentes de Manoel Ramos encontra-se em poder de pretensos donos. Relatos de integrantes da comunidade denunciam que, em situações de forte crise, a Comunidade viu-se forçada a vender algumas frações de terra:

Assim que vem vindo o aperto, o cara vai vendendo um pedacinho de terra, o que tem. É assim que vão acontecendo as coisas. Igual, igual... a história de um é história de todos. A mesma história daquele que foi vendendo o seu materialzinho, que tinha condições de trabalhar. Hoje, nós não temos. Através da doença, duma coisa ou de outra, da situação financeira. Dum fazendeiro que comprou de um antes, bota preço e agente sem recurso, com muitas dívidas, casa cheia de filho... Então a gente fica sem alternativa... O senhor tem um filho, o senhor vê que não tem nada pra colocar ali na mesa, o senhor vende a roupa do corpo.

Os compradores das referidas frações, os quais obtiveram a terra por preços e condições inadequadas, ocupam, todavia, porções ainda maiores que as adquiridas. A lista dos não-herdeiros destaca o quanto essa comunidade teve seu espaço restringido. Qual situação fica evidente na própria plasticidade da composição territorial: intercalam-se áreas de herdeiros e de não-herdeiros, constituindo um verdadeiro mosaico fragmentário, que aparece na fig. 9 que traz espacialização da situação da terra em Olaria, hoje, fato que implica no território e na atual territorialidade.

Fig. 9 Situação da terra: herdeiros e não herdeiros



FONTE: Pesquisa de Campo

De acordo com a figura 9, quase totalidade do território negro, encontra-se sob domínio de grileiros ou de pessoas que compraram terras griladas. Nesta vasta porção de terra é que estão situadas as fontes, as nascentes, os açudes, os córregos, a matéria-prima do artesanato (barro, cipó e palha), a lenha, as roças de mandioca e milho, as criações de gado bovino, ou seja, toda a base material necessária para a sobrevivência do grupo.

Institucionalmente se reconhece como proprietário somente aquele que prova seu domínio por meio documental. Em se tratando de comunidades historicamente excluídas dos mecanismos estatais, sobleva-se a importância dos argumentos dos próprios sujeitos – únicos capazes de retratar a memória territorial daquela localidade. Assim, resgatar o modo de vida e a memória de uma comunidade remanescente de quilombo, a partir da narrativa de seus membros, significa elevar esta expressão única a uma posição simétrica a do discurso jurídico-institucional.

Dona Maria Rodrigues (fig. 10) explica:

Fonte: Antonio Lima, em 13/01/2008



As nossas terras ia da atuí fazenda de Zé Branco até o ri, passando pela serra do Urubu. Tudo fazia parte do povo da Olaria que era liderado, lá no início, pelo meu bisavô Manoel Ramos. Mas a história da Olaria é uma história de muito sofrimento. Tem coisa que não gosto de lembrar. Sempre tomaram nossas terras. Os mais fortes sempre engolindo o mais fraco. A Olaria sofreu dois grande combate: Um, que meus pais contavam, que a morte de um boi de um rico que embebedou por ter comido foia de mandioca nas nossas terras e, devido a isto, nosso povo foi condenado a pagar o boi com terra, o que fez perder metade das terras (êta boi caro!!! né moça?); e a abertura desta estrada por Elísio Santana quando se perdeu tudo o que sobrou da terra.

Fig. 10 Maria Rodrigues, 95 anos (Dona Fia)

Os depoimentos mencionam muitos embates, porém dois momentos marcaram para sempre a história do grupo: a condenação da comunidade a pagar com terras pela morte de um boi, em 1890, e a abertura de uma estrada na década de 1940.

A sentença da ação de condenação não se encontra apenas na memória dos desterritorializados de Olaria, mas também no Arquivo Público de Irará. O fato inusitado sucede da seguinte maneira conforme ação de condenação: no dia 5 de janeiro de 1890, um boi que pertencia ao capitão Jacob Cavalcante de Almeida, fazendeiro de muitas terras, foi encontrado por Antonio Justino de Souza, testemunha nos autos, morto, esquartejado e a carne na cozinha da família dos quilombolas da Olaria conforme trecho da sentença, Antonio Justino de Souza testemunha do fato depôs que:

(...) achava-se caída uma rez de cor branca com fontes feridas e que a filha de Chagas lhe perguntara se este rez não lhe pertencia, no que ele testemunha respondera que a referida rez era de propriedade do Capitão Jacob Cavalcante de Almeida, na manhã do dia seis dirigira ele testemunha a casa de Chagas, vira quatro quartos da carne sobre a mesa, assim como, o couro enrolado encostado dentro de uma parede da casa; e verificou a cor branca do dito couro; assim como soube por diversas pessoas da vizinhança que as vísceras fora tratada e aproveitado tudo por uma filha de Chagas (...) (Irará, 1890).

A casa de Chagas era uma das casas da comunidade de Olaria, isto implica que todo o grupo estava envolvido direta ou indiretamente no processo. Apesar da defesa apresentar seus argumentos que o boi havia ingerido folha de mandioca e foi encontrado agonizando pelos efeitos da ingestão da erva acarretando na sua morte. E em virtude de eles saberem as causas da morte, acharam que seria um desperdício deixar a carne apodrecer. Então, tomaram a decisão de aproveitar a carne, alimento tão escasso para eles. A justificativa não convenceu o jurista que condenou a comunidade a pagar oitenta mil réis, preço superfaturado do boi.

Vale salientar que este período representava a fase inicial do período republicano e tal atitude pode ser entendida conforme escrito de Santos (2008 p. 159)

A condenação das classes perigosas foi uma postura que as elites do poder público estabeleceram, com o propósito de combater o crime e promover o desenvolvimento da nação. As ideologias republicanas eram positivistas e evolucionistas: viam o negro como vadio, incapaz, proveniente da própria impossibilidade da sociedade da época aceitá-lo.

É neste contexto que situa a fala de dona Maria “Os mais fortes sempre engolindo o mais fraco”, isto implica relações de poder e sabe-se que os fazendeiros sempre estiveram presentes ou

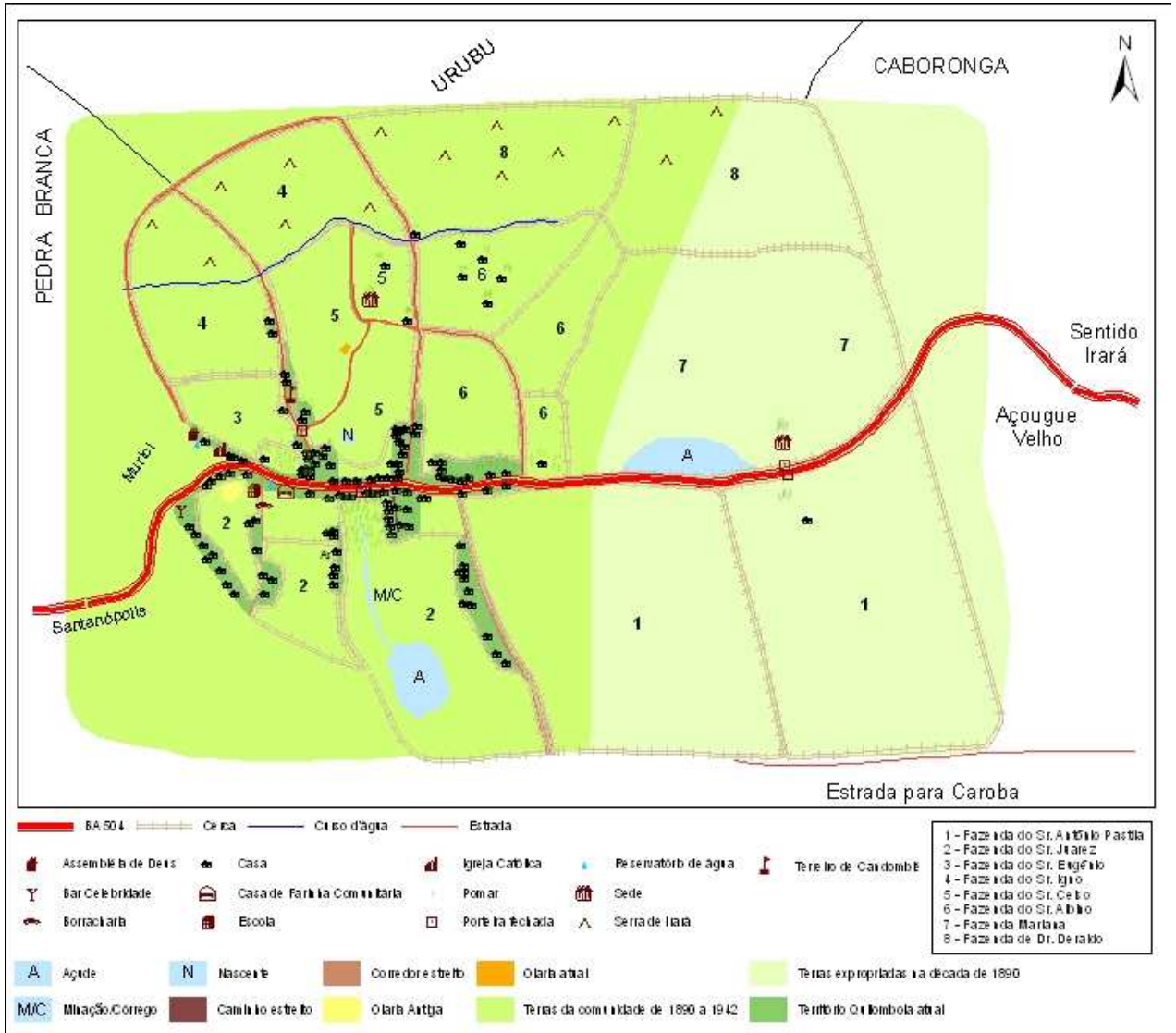
representados nos vários segmentos do poder. Nesta perspectiva, acredita-se que o julgamento dos quilombolas foi um instrumento utilizado, tanto pelo poder público constituído como pelos fazendeiros, para enfraquecer qualquer tipo de resistência por parte deles. Assim, aquele caso deveria ser tomado como exemplo para outros, ou seja, uma forma de tornar público a expressão que “com os coronéis não se brinca”. O poder exercido numa perspectiva Weberiana¹¹.

Segundo Weber (1982), poder é a imposição unilateral da própria vontade, mesmo que contra ela exista a resistência do sujeito passivo, sendo exercida dentro de uma relação social, em qualquer circunstância. O conceito de poder em Weber é associado a duas categorias que se completam; o “domínio”, no qual, a partir de uma determinada ordem, qualquer que seja o seu conteúdo, ocorre a probabilidade de ser seguida por um certo número de pessoas, e a disciplina que a partir de uma ordem ocorre o seu obediência imediato, sem questionamentos pelo grupo devido a um conjunto de atitudes que lhes são visuais e arraigadas (domínio-dominador, disciplina-dominado).

Diante deste quadro, domínio-dominador, disciplina-dominado, os quilombolas de Olaria não tinham como levantar os 80 mil réis que foram condenados a pagar. Assim, ainda no ano de 1890, parte das terras foram expropriadas como garantia do pagamento do boi, conforme demonstra a figura nº 11, que trata da memória da terra.

¹¹ Ao analisar o poder nas estruturas políticas, Weber enfatiza o uso da força, comum a todas elas, diferindo apenas a forma e a extensão como a empregam contra outras organizações políticas. Analisa o clientelismo, o nepotismo e a influência social, política ou ideológica exercida pelos detentores do poder econômico e político.

Figura 11 Memória do processo de expropriação da terra



FONTE: Pesquisa de Campo

Segundo os moradores, a perda das terras não representou apenas a redução do espaço físico, base da reprodução material do grupo. Representou também a fragilidade diante de uma luta histórica, empreitada pelos primeiros moradores no processo de territorialização da comunidade, que tinha como ponto de partida a terra como base física, permeada de valores simbólicos e mediatizadas pelas relações de poder que consolidou no território. Numa relação de poder micro escalar,

como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado com uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão, sempre, em condições de o exercer e de sofrer a sua ação: nunca são o alvo inerte ou consentido do poder: são sempre centros de transmissão. (FOUCAULT, 2004 p.142).

No entanto, o território passou a ser construído mediante um processo contínuo de desterritorialização que não parou com a condenação da Comunidade, foi o marco inicial, um divisor entre o controle das terras e o início do processo de total expropriação. O fato foi referência para todos os grandes proprietários da época, pois passaram a ter este como alibi para intimidar qualquer indivíduo que não aceitava as imposições por eles impostas. O Jornal “O Iraraense”, de 1898, traz uma entrevista com o Coronel Elpídio Nogueira onde diz:

Graças a Deus que os homens de Irará têm a proteção da lei contra os desordeiros que atacam a população. Lucas da Feira ta na moda. Se botar chocalho ninguém dorme da quantidade de negrinhos que ta ai pra tirar a paz dos homens de bem, temos o exemplo dos da ilha da Olaria que comeram o boi do capitão Jacob Cavalcante. (o Iraraense, 1898).

A condenação da Comunidade teve como efeito imediato a ampliação das cercas do capitão Jacob Cavalcante sobre o território quilombola, cuja dimensão pode ser observada na figura 11. Esta ação que gerou outras conseqüências materiais e simbólicas para os moradores, tais como: a redução da área utilizada para a sobrevivência do grupo; a destruição das roças de lavouras temporárias como mandioca e feijão, base da sustentação alimentar; inacessibilidade para moradias que ficavam nas terras confiscadas¹²; destruição dos pomares¹³ compostos pelas ervas “santas”, plantas medicinais, plantas que forneciam alimentos do cotidiano das famílias

¹² Quilombolas tornaram prisioneiros dos expropriadores, tinham que passar por cercas de dez fios de arame farpado

¹³ Faz parte da cultura das famílias camponesas terem algumas árvores frutíferas no quintal, sendo que os frutos colhidos não são comercializados, servem de base alimentar para as famílias.

como: coqueiros, bananeiras, laranjeiras, mangueiras, cajueiros, jaqueiras, dentre outras; destruição dos terreiros¹⁴ onde aconteciam as batatas de feijão, as rezas e os sambas.

Esses fatos provocaram muita tristeza e revolta entre os moradores de Olaria. Eles, até hoje, transcorridos 118 anos, se colocam numa condição de inferioridade, não crêem na justiça, acham que a legislação não existe para os que não detêm o poder do capital.

Mesmo assim, observa-se que a questão da terra sempre tem acompanhado a luta dos moradores da comunidade quilombola de Olaria. Portanto, a luta pela terra se constituiu numa questão agrária, engendrada por uma conflitualidade que é entendida como o enfrentamento das classes. Segundo Fernandes (2008, p. 178) a conflitualidade é inerente ao processo de formação do capitalismo e do campesinato devido ao paradoxo gerado pela contradição estrutural, “manifesta conflitualidade e desenvolvimento através de relações distintas, que constroem territórios diferentes em confronto permanente”.

A expropriação das terras dos quilombolas camponeses continuou gradativamente, por todo o século XX. Constantemente, eram incomodados com a presença de fazendeiros que iam conhecer as terras conforme depoimento seguinte:

A gente era molecote e via muitos fazendeiros passar pelas terra, olhava as aguadas, o rio e subia a serra a cavalo ficavam muito tempo lá em cima e iam embora. Geralmente nos dia de domingo pela manhã, sempre nos grupo. Dizem que um deles encontrou uma pedra de ouro e ficou rico. Depois, quando Elísio Santana era prefeito abriu uma estrada e apareceu gente de todos os lados pra dizer que era dono das nossas terras. Gente que não precisava, que já tinha muita terra e que nem trabaiva com terra ... médico, advogado, juiz. Naquela época a terra não tinha dono, qualquer um que chegasse e começasse a trabalhar era o dono legítimo. Como Manuel Ramos já tinha chegado primeiro a terra era nossa. Só que depois que os cartórios passou a dá as escrituras isso não valia mais. Foi nisso que agente da Olaria perdeu tudo. Os que sabia ler chegava no cartório e tirava escritura de terra onde nunca pisou nem trabaião. Era uma tramóia com os oficiá de cartório. Beto Santana se tivesse vivo falava melhor com a sinhora sobre o assunto. Foi ai que a maioria dos moradores da Olaria perdeu tudo, pois não sabiam ir lutar pelos seus direitos, eram abestalhados, os grande chegava se apropriava e ninguém dizia nada. Nem ia ao fórum. As vezes ia na delegacia e não dava em nada. Os delegado caça-curta trabaivam para esses fazendeiros. Eu falo porque eu já vi gente oferecer um boi pra o Delegado e resolvia tudo. Mas não era os dotores delegados igual a Dr^a Leticia não. Era delegado indicado pelos político. Acho que nem precisava de estudo até eu se fosse branco podia ser delegado.

Em 1941, o então prefeito Amadeu Nogueira de Campos deu início à maior obra do seu governo, a construção da rodovia municipal, atual BA 504, ligando a sede do município ao

¹⁴ Pátio limpo diante das residências do interior.

distrito do Quaresma, hoje município de Santanópolis¹⁵. Vale salientar que já existia outro acesso para o então distrito, menos longo – a estrada aberta no Século XIX que ligava o porto de Cachoeira às minas de Jacobina e ao rio São Francisco, a qual contribuiu com o crescimento e desenvolvimento do Arraial da Purificação do Campos que deu origem ao município de Irará –, porém, o referido prefeito exigiu que a estrada tomasse outro ponto de partida, pois, a velha estrada não servia para o grandioso projeto por ele empreitado.

A nova estrada do Quaresma¹⁶ (fig.12) foi construída com uma grande sinuosidade que passa em meio às terras de Olaria. Isto possibilitou acessibilidade e a conseqüente valorização da área. A partir daí, a cobiça, pois as terras eram férteis, localizadas em áreas de nascentes e drenadas por muitos riachos.

A inauguração da estrada aconteceu no dia dos festejos do centenário do Município de Irará, 25 de maio de 1942. Observa-se discurso pronunciado pelo Prefeito Amadeu Nogueira Campos, inaugurando a rodovia:

O momento brasileiro é de realizações. Já não se podem cruzar os braços indiferentemente aos destinos do país. Instituído o Estado Novo, o Dr. Getúlio Vargas inaugurou uma época de trabalho e de progresso que há de perdurar por muito tempo, para o engrandecimento da Nação. Diante do novo regime, cabe aos prefeitos desenvolver o máximo esforço para o melhoramento dos municípios. E este é o meu desejo, quanto a Irará. Conhecendo que uma estrada de rodagem deve constituir a base do desenvolvimento deste Município, não poderia prescindir de construí-la, mesmo porque todos os municípios vizinhos já são servidos por boas rodovias.

Realizando, hoje, a comemoração do centenário do Município, achei oportuno inaugurar, na mesma data, esta estrada que ligará diretamente, a nossa Cidade ao próspero distrito de Santanópolis, entroncando-se na grande rodovia que atravessa a Feira de Sant'Ana. Espero que esta nova estrada será o maior propulsor do nosso progresso e o maior incentivo do nosso desenvolvimento.

(...) Abrir estradas é, conseqüentemente, dar vida a localidades mortas: é desenvolver a lavoura o comércio, a indústria: é trazer dinamismo, e pujança para todos os que surgiram do esforço, do trabalho, para as elevadas esferas sociais.

Vai ligar a cidade à Serra de Irará e os seus cursos fluviais que recortam esta região que são tão pouco apreciados e tão desejados por todos. (...) (NOGUEIRA, 1942 p. 149-150)

¹⁵ Este distrito emancipou-se de Irará em 17/07/1972

¹⁶ O Quaresma começou a ser chamado de Santanópolis já antes de se tornar município. Os mais velhos contam que a nova denominação foi uma homenagem a família Santana (Santana + Polis). Elísio Santa'Anna, irmão de Fernando, que já havia sido Prefeito de Irará, foi o primeiro governante de Santanópolis (SANTOS 2007, p. 9)

O discurso do prefeito Amadeu Nogueira evidencia o desejo de programar o desenvolvimento local criando condições para a expansão das fronteiras agrícolas e da pecuária no norte do município. Entende-se que tal investida tinha como base de sustentação as terras das comunidades de Olaria e Crioulo, haja vista que Nogueira evidencia a importância da Serra de Irará, limite das duas Comunidades.

Fonte: O Primeiro Centenário de Irará, 1942



Vista da rodovia municipal, ligando a Vila de Santanópolis, à sede do município de Irará, inaugurada em 27-5-942

Fig. 12 Fotografia da rodovia Irará Santanópolis em 27 de maio de 1942

A estrada foi utilizada como instrumento para viabilizar transformação das terras quilombolas em mercadoria. Possibilitou, também, a abertura do mercado de terras através da inserção de moeda numa área onde era apenas ocasionalmente utilizada pelo quilombola camponês para o sustento do grupo. O dinheiro passa de medida de valor para meio de circulação. Tudo se transforma em mercadoria, e duas merecem tratamento mais aprofundado: a terra e a força de trabalho. Desta maneira, o mecanismo da grilagem foi o caminho escolhido para a apropriação privada das terras devolutas que já haviam sido incorporadas ao processo de produção pelos quilombolas e, com isto foram transformados de camponeses em assalariados como se reescrevesse a acumulação primitiva do capital tratada por Marx. Constata-se que o grileiro só se interessa por uma área se ela preenche duas condições: a presença de estrada e terra "beneficiada", "amansada". Como raramente o grileiro se apropria das terras para ocupá-las

produtivamente – ele só se interessa pelo mercado de terras – essas duas exigências têm lógica, pois só um dos primeiros grileiros ainda tem a terra, os demais as venderam. Vale salientar que a maioria dos grileiros que ocuparam as terras da comunidade em questão, são oriundos de outras áreas griladas no sul do município.

Inserida neste contexto, a população quilombola de Olaria sobreviveu e sobrevive até hoje nessas terras, que passaram a ser disputadas por especuladores, grandes proprietários, produtores e extratores de bens naturais, que na maioria das vezes, não reconhecem o direito desta população que vive lá gerações nessas terras, fato que transformou os quilombolas em desterritorializados e o pouco que lhes resta é fruto de uma resistência tenaz.

Segundo um dos fazendeiros que até hoje mantêm a propriedade na Comunidade:

O interesse pelas terras surgiu no primeiro dia que eu consegui subir a serra. Fiquei encantado com a paisagem, com os rios que nasciam no topo da serra e desciam fazendo barulho. De cima conseguia visualizar toda a cidade, se tornou um sonho. A terra não era trabalhada, não tinha casa e muitos diziam que tinha ouro, **então resolvi que seria o dono, como de fato sou** (grifo nosso). Cerquei e coloquei um rapaz pra tomar conta, com o tempo tive o direito por meio da lei do usucapião. Isto foi em 1950, já era médico. Quando me tornei prefeito levei uma equipe da CERB pra ver se água das nascentes podiam ser encanada pra cidade, mas não deu certo. (Depoimento do Sr. Deraldo Campos Portela em, 13 de março de 2008).

Observando-se os documentos das terras registradas no livro cinco do cartório de registro de imóveis do Fórum da Comarca de Iará, todas as oito propriedades originadas das terras quilombolas foram legalizadas via usucapião. Ainda de acordo com o mesmo livro, todos os fazendeiros se apropriaram das terras mediante compra de sessão de posse. No entanto, segundo depoimento dos moradores e de funcionários do próprio cartório, os grileiros utilizaram diversas formas de acesso às terras tais como:

- a) Dirigiam aos posseiros da área cobiçada (os quilombolas) propondo a compra das posses;
- b) Coação de moradores da comunidade pra assinar documentos em branco e estes transformados em sessão de posse;
- c) Aliança de lideranças dos quilombolas com grileiros;
- d) Falsificação de documentos e uma rede de relações bem mais amplas que exigiu o apoio de várias outras instituições públicas, como cartórios, apoio de Juízes,

advogados, enfim toda uma rede complexa que passa a girar em torno da grilagem.

De acordo com os documentos e os depoimentos, a compra das posses aconteceu da seguinte maneira: pessoas interessadas pelas terras (grileiros), sempre os ricos e poderosos da cidade, observavam as necessidades de algumas famílias da comunidade e, logo que encontravam uma família com um problema difícil de ser resolvido, algo muito comum, aproximavam-se oferecendo serviços especializados, como: médico, advogado, financiamento e encaminhamentos cirúrgicos na capital, por exemplo. Diante de tanta “bondade”, a família servida, inocentemente, achava que devia um favor e logo se tornava um aliado incondicional. Em seguida eles ofereciam dinheiro na compra da posse das terras e na maioria das vezes a família acabava vendendo parte das terras. A compra do direito de um lote situado no meio de outros era a estratégia para que o grileiro, com o comprovante da compra, alterasse os limites declarados daquele que foi comprado e se apoderasse das terras dos demais.

Houve casos nos quais os moradores perderam as terras para um quilombola que, na busca por ascensão social, aliou-se aos grandes latifundiários, que também eram os ocupantes dos cargos públicos e comerciantes, fazendo com que os moradores de Olaria assinassem documentos em branco e, a partir daí, fraudavam a sessão de posse, tão logo encontravam três falsas testemunhas e a terra era registrada com a estratégia de usucapião, conforme depoimento do senhor João dos Santos:

Fonte: Antonio Lima, em 27/11/2007



Olhe minha sinhá, a sinhora tá vendo como todo mundo aqui vive, menos um da nossa nação: o Celso. É o rico, ficou com tudo, roubo a terra da gente pra ele e pra os amigos rico dele. Sempre foi envolvido com política, trazia os candidato dele pra gente votar. Um dia troxe um bucado de papé pra o povo assina, não sei bem pra que, só sei que com pouco tempo as terras já tinha dono, inclusive ele. (JOÃO SANTOS, entrevista concedida em 27/11/07).

Fig. 13 Sr. João Santos

No depoimento do Sr. João – concedido 65 dias antes da sua morte – observa-se que a ação dos grileiros teve apoio de um morador do quilombo. De acordo com o referido quilombola, ele foi inteligente e buscou uma vida melhor pra ele e sua família.

Em todos os casos sempre houve disputas, mas os grileiros utilizavam os métodos de pressão tradicionais da área: não cercavam as "suas" terras, deixavam o gado invadir os cultivos dos posseiros (quilombolas); colocavam jagunços para aterrorizar os habitantes dos povoados (há outros próximos à área estudada), e as arbitrariedades continuaram crescendo, até que boa parte das famílias partiu para as margens da rodovia em busca de paz. Tão logo isto aconteceu, as cercas foram erguidas.

De acordo com os documentos apresentados pela chefe do cartório de Registro de Imóveis, Veranete Martins, esses fatos aconteceram com maior intensidade no período de 1985 a 1995, período em que o cartório de Registro de Imóveis era chefiado por Ademário Paes Coelho. Aconteceram fatos do tipo: registro de imóveis que não existiam ou registro duplicados da mesma terra. Em virtude disto, o referido servidor foi afastado da função, respondeu processo administrativo e com dez anos o processo foi concluído e ele foi demitido à bem do serviço público, porém, os processos do qual participou não foram anulados.

Assim, observa-se que, ao longo de mais de cem anos, a luta dos quilombolas de Olaria é acompanhada por uma territorialidade instável sempre em processo de desterritorialização.

4.1.2 Conseqüências da expropriação: fim da vida comunal e a desterritorialização

Na comunidade de Olaria predominavam as pequenas unidades de produção, baseadas na força de trabalho e gestão da família.

O sistema produtivo da Comunidade era composto:

a) pelas roças, área de cultivo de mantimento, de onde saía a manutenção das famílias e também produtos para comercialização, que se dava na maioria das vezes na feira municipal de Irará;

b) pela olaria, situada nas imediações da roças onde construíam telhas, tijolos e outros objetos de cerâmica como potes e panelas;

c) pela mata que recobria toda a serra de Irará, de onde agricultores extraíam recursos naturais, como madeira para construção e lenha, plantas medicinais e frutos para o complemento

da dieta e da economia familiar, cipós para a confecção de cestos. Tal composição produtiva e ambiental garantia às famílias diversidade e estabilidade da pauta alimentar durante o ano.

De acordo com o memorial do primeiro centenário de Irará (1942), até o ano 1942, ano da abertura da estrada, eles tinham sobre seus recursos um direito de uso em comum, onde todos os membros da Comunidade podiam extrair os recursos necessários, desde que obedecido o código estabelecido pela própria Comunidade. Os moradores podiam criar animais no regime de solta, engordar gado com o capim nativo, alimentar os animais de trabalho, como cavalos e burros. As terras eram, ao mesmo tempo, “de ninguém e de todo mundo”,¹⁷ era uma terra “coletiva, costumeira e indivisa”.

Essa Comunidade exercia uma regulação dos recursos naturais disponíveis, de forma a garantir a manutenção e distribuição. E foi justamente esse uso comunitário que colaborou para garantir a conservação dos recursos naturais.

Diversas áreas rurais do Brasil apresentam históricos de áreas utilizadas em comum pelas comunidades locais, e muitas vezes tais áreas estão associadas a comunidades denominadas tradicionais¹⁸, como os quilombolas, ressaltando também sua importância cultural. Vale observar que, mesmo apresentando algumas características semelhantes, cada “comum” é único, com formas específicas de uso e gestão dos recursos naturais, construídas e negociadas pelas populações rurais ao longo da trajetória de ocupação de um determinado território.

A abertura da estrada associada ao processo de expropriação das terras trouxe conseqüências marcantes para o modo de vida dessas populações. De imediato pôde-se acompanhar um intenso conflito pela posse dessas terras, uma verdadeira briga entre o direito “no papel”, e o direito consuetudinário, garantido pela utilização ancestral de um território. Mas, como era de interesse dos poderosos do município, o grito das comunidades expropriadas não teve forças para impedir o processo de ocupação de suas terras.

A mudança na forma de apropriação da terra não é um processo sem conflitos, pelo contrário, ao longo da história ocorreram inúmeros deles, como é revolução de Canudos, na Bahia, e do Contestado, em Santa Catarina, que tiveram como origem a expropriação de

¹⁷ Alusão á referência de Thompson (1998, p. 132) à terra dos *commoners* ingleses: “A terra pertencia em geral a todo mundo, mas em particular a ninguém”.

¹⁸ O conceito de população tradicional é bastante discutido entre os pesquisadores, não existindo uma definição universalmente aceita. Entretanto vem sendo amplamente empregado como autodenominação de populações rurais quando na exigência de seus direitos a território e políticas públicas que atendam às suas especificidades e respeitem seus conhecimentos, sua cultura e suas práticas (Castro, 2000)

camponeses, elevando a concentração de terra e de renda e a perda da biodiversidade regional, colocando em questão a sustentabilidade desse tipo de uso da terra.

Tal expropriação trouxe conseqüências imediatas como: desmatamento, destruição de *habitats* para a fauna, inacessibilidade aos recursos naturais, destruição do modo de vida, e expropriação da olaria, que significava muito mais que um equipamento, mas a base da atividade econômica da Comunidade que ficou nas terras que estão sob o controle de um fazendeiro identificado como o quilombola expropriador.

Do mesmo modo, a ação dos expropriadores após a instalação da rodovia, pouco a pouco, foi fragmentando a vida comunitária, logo os mais jovens foram aderindo à produção familiar individual. Sendo assim, cada um ficou com as roças mais próximas de suas casas, sem cercas e sem uma demarcação rígida. Os diversos fatores associados provocaram alterações violentas no modo de vida do grupo.

Eles desenvolviam as atividades pensando na conservação dos recursos naturais numa perspectiva futura. Outro fator é a marca da organização campesina, que por conta dos recursos econômicos serem restritos, têm a vida gerida na coletividade. Sendo assim, o camponês emprega sua força de trabalho e, no caso de Olaria, a de seu grupo, explorando o meio de produção, sob seu controle – terra e recursos naturais – obtendo o produto de seu trabalho. Este será trocado pelo necessário à sua sobrevivência e manutenção da propriedade durante o transcorrer do período que antecede à próxima colheita, sendo impossível aplicar o cálculo capitalista do lucro. Portanto, o camponês é a personificação da forma de produção simples de mercadorias, na qual o produtor direto detém a propriedade dos meios de produção – terra, objeto de trabalho e outros meios de trabalho – e trabalha com esses meios de produção. No entanto, toda esta estrutura foi destruída na Comunidade de Olaria a partir da expropriação da terra. A senhora Elvira dos Santos (fig. 14), em seu depoimento informa:

Fonte: Antonio Lima, em 27/11/2007



Olhe minha sinhá, o cuidado com a terra, vem desde o meu bisavô, Manoel Ramos, que foi cativo e fundador da Olaria. Quando a gente tirava um cipó pra fazer um cesto, só tirava a quantidade certa, pra mode não perder nada. Quando tirava o barro, tanto pra fazer louça como pra trabaíá na olaria, tirava na quantidade certa. Aqui nunca fartou água, nunca fartou comida, nunca fartou trabaio, isso começou com essa estrada mardita quem fez os home tomar nossa terra e gente ficar na misera que tamos. (ELVIRA DOS SANTOS, entrevista concedida em 27/11/07).

Elvira Vieira, 73 anos

Segundo os relatos, o equilíbrio se dava na relação entre as atividades de subsistência e a natureza, pois toda a terra era entendida como sustentáculo do grupo e não exclusivamente mercadoria. Por esta razão, o trabalho era desenvolvido na coletividade. A divisão social do trabalho era (e é), estabelecido mediante uma questão de gênero. Assim, cabia aos homens a tarefa de entrar na mata e retirar a lenha (usada para aquecer os fornos das casas de farinha e da olaria), o cipó, e depois, confeccionavam os cestos e caçuás que eram comercializados na feira livre da cidade de Irará. Também cabia aos homens preparar o barro e fazer as telhas e tijolos na olaria.

As mulheres desenvolviam as mesmas funções dos homens, entretanto, o produto era diferente. Então, cabia a elas extrair a palha, matéria-prima utilizada para fabricar as esteiras, sacolas, chapéus, vassouras, peneiras, dentre outros; caçar a lenha (usadas no aquecimento dos fornos e nas cozinhas); preparar o barro e confeccionar as peças de cerâmica utilizadas na cozinha, tais como: pratos, panelas, fogareiros, potes. Já o trabalho nas roças era realizado por toda a comunidade, independente do gênero. Toda a produção artesanal, exceto os tijolos e telhas, era comercializada aos sábados, na feira livre da cidade de Irará. O lucro obtido na venda das mercadorias era dividido entre os chefes de família.

Ao longo de mais de um século, eles conseguiram manter uma verdadeira comunidade. Desta forma, formaram um território diferente dos outros à sua volta, pois o modo de vida, a identidade e a história dos grupos eram diferentes, dando ao território uma identidade própria. Por este motivo, do topo da serra, eles observavam a cidade e seus principais movimentos, entendiam tudo que estava em volta, mas o contato com a cidade se limitava aos dias de feira, sempre gostaram de ser diferentes. Por isto, sempre tiveram uma vida reservada, sem muito contato com as outras comunidades, mesmo as rurais, até porque tinham culturas totalmente diferentes. A invisibilidade fazia parte de uma estratégia de resistência.

Tanto as famílias já deslocadas, quanto as que resistem e as que estão ameaçadas de deslocamento forçado se defrontam cotidianamente com a tensão, a coação, a insegurança, a restrição de circulação e de acesso aos recursos naturais da região. Com a configuração da propriedade privada na região, os remanescentes de quilombos deixaram de ter acesso ao barro e à lenha, matérias-primas fundamentais para a fabricação da cerâmica. Dessa maneira, o trabalho

do artesanato na Serra de Irará representa hoje um processo de resistência e de ação entre a exclusão e a sobrevivência.

Por conta disso, algumas famílias remanescentes de quilombos se dispersaram pelo meio rural e urbano, ou seja, migraram, gerando o fenômeno da “desterritorialização”, conforme Haesbaert (2004).

Dessa forma, comunga-se com Haesbaert (2004), observando que os sujeitos “desterritorializados” não são só o que saem, mas também os que ficam, pois

[...] a mobilidade espacial não é, por si só, um indicador de desterritorialização. Muitos grupos sociais podem estar “desterritorializados” sem deslocamento físico [...] bastando para isso que vivenciem uma precarização das suas condições básicas de vida e/ou a negação de sua expressão simbólico-cultural (HAESBAERT, 2004 p. 251)

Esta realidade de ocupação tanto gera os conflitos com invasores quanto aumenta as tensões internas às comunidades, causadas pelo confinamento que transformou o ambiente de moradia dos quilombolas em espaços minúsculos. Muitos dos que resistem continuar no território foram forçados a saírem do topo da serra. Construíram amontoados de barracos nas margens da BA 504, constituindo um verdadeiro “aglomerado de exclusão” (HAESBAERT 2004), o que colaborou para que a comunidade de Olaria ficasse conhecida, entre os moradores do município de Irará como uma favela rural. Esse novo perfil de moradia, associado à “desterritorialização”, promoveu a restrição de acesso aos recursos naturais, o que vem contribuindo com a destruição progressiva e acelerada da estrutura produtiva comunal e coletiva, que, mediante o rodízio e as trocas, permitiam o manejo sustentável da região e a vivência em suas tradições culturais. Privado da terra, o grupo tende a se dispersar e a desaparecer, tragado pela sociedade envolvente. Portanto, não é só a terra que se perde, pois a identidade coletiva também corre o risco de sucumbir. Dessa forma, não é exagero afirmar que quando se retira a terra de uma comunidade quilombola, não se está apenas violando o direito à moradia dos seus membros. Muito mais que isso, se está cometendo um verdadeiro etnocídio.

Neste ponto, não é preciso enfatizar que o ser humano não é um ente abstrato e desenraizado, mas uma pessoa concreta, cuja identidade é também constituída por laços culturais, tradições e valores socialmente compartilhados. E nos grupos tradicionais, caracterizados por uma maior homogeneidade cultural e por uma ligação mais orgânica entre os seus membros, estes aspectos comunitários da identidade pessoal tendem a assumir uma importância ainda maior e base para ser a reprodução da vida.

4.2 “ORGANIZAÇÃO” SÓCIO-TERRITORIAL DE OLARIA NOS DIAS ATUAIS

Atualmente, a configuração territorial da comunidade de Olaria se arranja em um “aglomerado de exclusão” nas margens da BA 504 e em alguns “prisoneiros” dos grandes fazendeiros. Os “prisoneiros” são constituídos por um grupo de quilombolas que, depois do processo de expropriação das terras, não abandonaram as suas casas, que ficam situadas em meio aos pastos e, para chegar até elas, ainda hoje, precisam passar por baixo de cercas, com até 10 fios de arame farpado, sendo que a distância entre o entorno das casas e as cercas não chega a cinco metros. Tal condição levou muitos moradores a construir suas casas nas margens da BA 504, nas terras sob jurisdição do Departamento de Infra-Estrutura de Transportes da Bahia (DERBA), por conta do acesso ser mais fácil e menos doloroso. No entanto, é preciso refletir sobre o modo de vida que esta Comunidade leva na atualidade. Sabe-se que o espaço geográfico é o resultado das condições sócio-econômicas, sendo assim, a figura 15 representa, de fato, a situação de exclusão sócio-espacial na qual a Comunidade se encontra.

Localiza-se numa zona limítrofe entre os municípios de Irará e Santanópolis¹⁹. Quando este município foi politicamente criado a comunidade de Olaria já se encontrava territorializada naquele espaço. Sendo assim, a extremidade do seu território no sentido oeste foi tomada como ponto de referência para fixação do limite municipal. Por conta disso, o contorno da Comunidade coincide com do limite municipal.

A comunidade de Olaria é composta por 154 casas destinadas a moradia; 2 prédios escolares (um abandonado); 4 bares ou vendas; 1 casa de farinha; 1 barbearia e 1 borracharia.

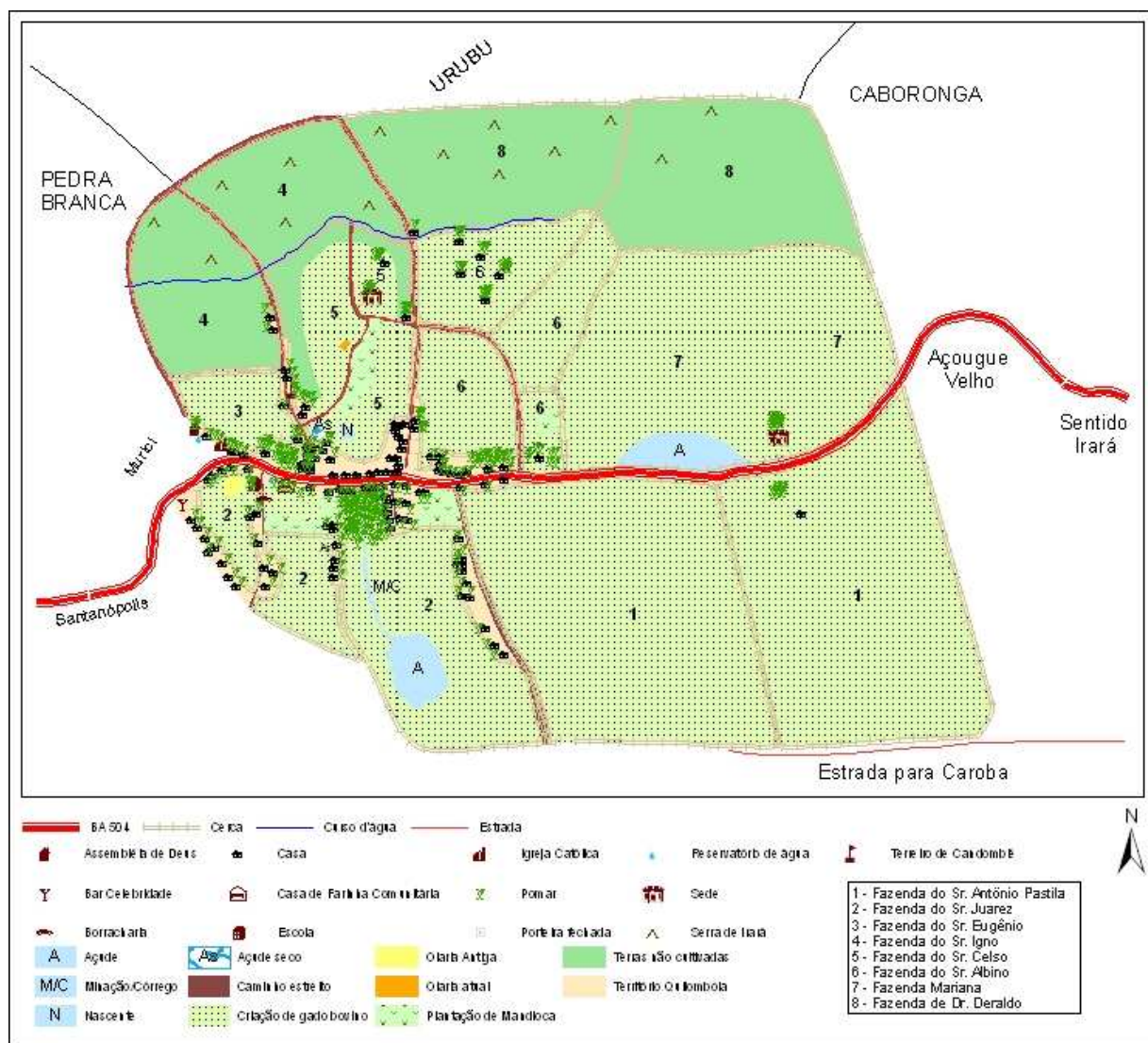
Os dados revelam que os 154 domicílios são ocupados por 172 famílias que perfazem um total de 478 moradores. Desses, 85,71% é de propriedade da família e 14,28% emprestada por parentes.

Os moradores da Comunidade continuam reconhecendo a sua singularidade e se articulando politicamente no fortalecimento do movimento de resistência e luta para permanência na terra. Mas, vale salientar que os mecanismos de resistência são construídos no interior da própria Comunidade sem apoio de nenhum movimento externo.

¹⁹ Desmembrou-se de Irará devido à criação decreto da Lei de nº 1.776 de 30 de Julho de 1962.

Como já foi dito, a expropriação das terras possibilitou o ingresso da população a situação extremamente calamitosa em todos os âmbitos: econômica, social, político, cultural e natural.

Figura 15 “Organização” Sócio-espacial da comunidade de Olaria (2008)



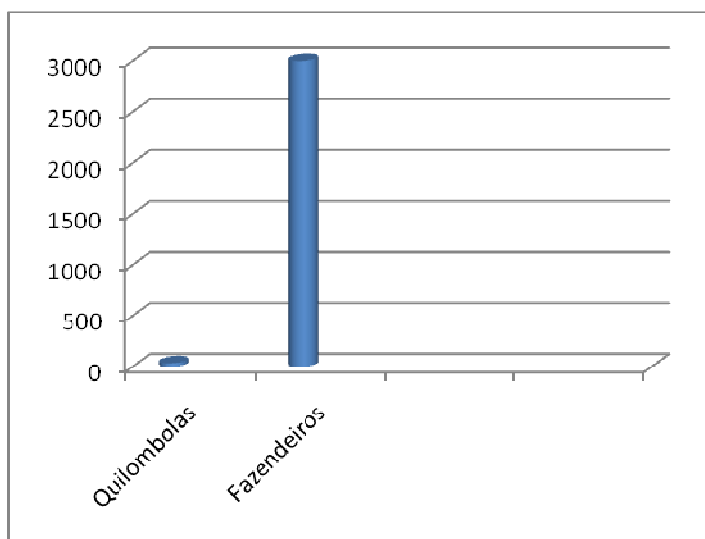
FONTE: Pesquisa de Campo

4.2.1 O “cercamento” dos campos comuns: o limite entre o quilombola, a terra e a água

Conforme figura 11 que representa a memória da terra e a figura 15, que representa a espacialização atual é possível observar que a Comunidade se encontra comprimida entre as cercas e a rodovia. A terra foi a base da sobrevivência do grupo em todas as dimensões, era nela e dela que se conformava toda a geohistória do grupo.

O somatório de toda a terra que se encontra sob domínio dos quilombolas, excluindo as da família expropriadora, perfaz um total de 80 tarefas, equivale a 35,2 hectares, distribuídos entre 172 famílias e 478 pessoas. Isto implica que representa 0,2 hectares por família e 0,073 hectares por pessoa. No entanto, do outro lado encontra-se as grandes propriedades que perfazem um total aproximado de 3.000 hectares controlados por 8 proprietários que, dentre eles, só o quilombola expropriador vive na terra e da terra.

Gráfico 1 Estrutura fundiária da Comunidade de Olaria – Iará (BA)



Fonte: Janeide Bispo dos Santos

Poderia-se dizer que tal gráfico não tem muito sentido, mas, é o absurdo da desproporção entre os que vivem da/na terra e não a possui. Enquanto os que não vivem da/na terra tem o poder e o controle das mesmas.

Por isso, o processo de expropriação da terra gerou um cenário constituído por um pequeno número de grandes proprietários que o registro e o controle de quase que totalidade das terras e, no outro extremo, vários quilombolas camponeses, que possuem uma área extremamente pequena, insuficiente para permitir-lhes cultivar o mínimo necessário para a alimentação do grupo. Enquanto isso, a maioria dessas grandes propriedades possui enormes áreas ociosas, que não são utilizadas pela agropecuária, apenas como capital de reserva.

A lei 4.504, de 30/11/1964, criou o Estatuto da Terra sendo, portanto uma obra do regime militar que acabava de ser instalado no país através do Golpe Militar de 31/3/1964. Sua criação foi uma reação ao clima de insatisfação reinante no meio rural brasileiro e ao temor do governo e da elite conservadora pela eclosão de uma revolução camponesa. Por sinal, o próprio Golpe Militar foi uma reação desta elite, financiada pelo capital norte-americano contra uma possível reforma agrária empreitada pelo governo de João Goulart na tentativa de atender às pressões das lutas camponesas no Brasil representadas pelas Ligas Camponesas, sindicatos rurais, Igreja Católica e o Partido Comunista Brasileiro. O movimento em prol de maior justiça social no campo e da reforma agrária generalizou-se no meio rural do país e assumiu grandes proporções no início da década de 1960.

No município de Irará um módulo rural equivale a 30 hectares. Os camponeses quilombolas da Olaria, cuja totalidade das terras ocupadas por 172 famílias soma-se um valor de aproximadamente um módulo rural, que, de acordo com o Estatuto da Terra seria o suficiente apenas para uma família.

Assim, o grande problema da estrutura fundiária de Olaria é a extrema concentração da propriedade centrada nas mãos de oito proprietários, e o pior, em terras que já pertenceram ao grupo. As terras expropriadas e os melhores solos encontram-se nas mãos de pequeno número de proprietários, ao passo que um imenso número de famílias que ocupam as áreas ínfimas, compostas por solo altamente pedregosos e de baixa fertilidade.

Todos os moradores vivem abaixo da linha de pobreza não conseguem o mínimo de recursos para reproduzir a própria existência e acabam morrendo de doenças provocadas pela má alimentação, habitação precária ou falta de higiene. Ao mesmo tempo em que se tem do outro lado da cerca, nos fundos das suas casas, a ociosidade da terra em boa parte das fazendas. Terras plenamente aptas para a exploração agrícola ficam assim paradas, enquanto 172 famílias mendigam aos fazendeiros oferecendo um dia de serviço, conforme depoimento que segue:

A gente não tem terra e não tem onde trabaia, não tem trabalho fixo. Agente é diarista dos fazendeiros. Trabaia nas fazendas cuidando da roça e destocando pasto.. Aqui tem poucas roça é mais criação de gado. Em pasto não pega muita mão-de-obra. Quem mais planta aqui é seu Celso, mas tem tanta gente oferecendo serviço, por isso eles paga muito pouco, os preços varia de R\$ 4,00 criança, R\$ 7,00 mulher e R\$ 8,00 homem. Mas ninguém tem trabalho certo, ninguém é fichado. Então aqui se trabaia quando acha onde.(Grupo Focal 2 – Olaria, depoimento concedido em 12 de abril de 2008)

Por conta disso, a população quilombola foi condenada a viver nas mais degradantes condições de vida. A oferta de mão-de-obra é tamanha, que os fazendeiros são quem define o preço, fato que transforma o quilombola em um semi-escravo. É curiosa a compreensão do que é ser um diarista, a primeira vista dá idéia é que trabalha por dia e recebe ao final de cada dia de serviço prestado. No entanto, constatou-se que só é chamado de diarista porque recebe somente os dias trabalhados e os recebe a cada oito ou quinze dias, sendo que durante esse período, se precisar faltar ao trabalho por doença ou qualquer outro motivo, não recebe o dia da falta.

Quando chove, também não recebe o dia, mesmo que tenha ido até a roça. Um fator importante a ser observado nesse regime é que a faixa etária considerada produtiva pelos fazendeiros é de 16 a 55 anos de idade. É imprescindível compreender que a idade biológica define a idade cronológica que é tomada como produtiva. Os critérios que definem essa faixa etária é resultado da quantidade produzida pelas pessoas no dia-a-dia de trabalho e a resistência física que conseguem manter até os 55 anos, no máximo.

Outro fator observado é a exploração da mão-de-obra infantil. Muitos pais, no desejo de aumentar a renda familiar, submetem os filhos (homens) com idade inferior à que os empregadores consideram produtiva, à exploração dos fazendeiros executando jornada de trabalho prolongadas aonde a carga horária diária, em alguns casos, chega a 12 horas, o que impede a dedicação ao estudo no sistema regular de ensino. Sendo assim, boa parte desses alunos/trabalhadores abandonam a escola. E os benefícios dos programas sociais que são pagos mediante frequência escolar? Geralmente as famílias têm muitos filhos, o pagamento dos benefícios tem como teto três filhos, assim os pais selecionam geralmente as mulheres e os mais novos para serem a garantia do programa social e em alguns casos, o aluno frequenta a escola numa semana e falta na outra o que não configura num abandono escolar. No entanto, essa situação só acontece no período que eles chamam de “inverno”, de março a agosto.

O levantamento revelou que além da constatação da exploração da mão-de-obra infantil, os trabalhadores reclamam da discriminação da mão-de-obra feminina e infantil que é praticada pelos fazendeiros. O salário desigual é a forma mais clara de promover a discriminação.

Diante desse quadro de extrema exclusão observa-se na fala do grupo focal a saudade de quando podiam gerir as suas vidas na própria terra:

Fico muito triste em lembrar como isso era rico, era cada roça de milho, de feijão, de mandioca. Todo mundo tinha o que comer. Ninguém era rico, mas fome ninguém passava, isto porque se tinha terra. Um morador da roça sem terra é igual cachorro sem dono. Meus filhos já nasceram num período em que eles já tinha tomado quase tudo, mas ainda não era como hoje. (choros) Agora vejo meus netins pedir comida e não ter. Tá na época de todas as roças ter: milho, feijão, batata, abroba, aipim, mandioca e a gente? Nada. (Grupo focal 2 – Olaria, depoimento concedido em 12 de abril de 2008)

De acordo com o sociólogo Hebert de Souza (1994) a fome é exclusão da terra, que, por conseguinte exclui da renda, do emprego, do salário, da educação, da economia, da vida e da cidadania. “Quando uma pessoa chega a não ter o que comer é porque tudo o mais já lhe foi negado. É uma espécie de cerceamento moderno ou de exílio. A morte em vida. E exílio da Terra. A alma da fome é política.”

Sempre sonho com a casa cheia de comida como nas novela, mas quando acordo é só sonho. Gostaria de um dia ser rica e comprar muita comida pra minha mãe ficar alegre. Ela faz de tudo pra providenciar comida pra nós. Muitas vezes a gente fica esperando a galinha botar um ovo e, quando demora, minha mãe passa pimenta no ovelho e logo ela põe. É um alívio pra galinha, que sai da agonia, e pra eu e meus três irmão porque sabe que o almoço foi garantido. (Grupo focal 4 – Olaria, depoimento concedido em 19 de abril de 2008)

A partir deste depoimento concedido por uma menina de 12 anos num trabalho em grupo focal, entende-se que a fome é superior a qualquer outra situação de miséria que assola a população. Ela não se preocupa porque dorme no chão, porque não tem roupas, porque mora numa casa de taipa sem móveis, porque tem que andar quilômetros pra buscar água... Mesmo dormindo no chão consegue sonhar com muita fartura, algo que não é comum no cotidiano dos moradores. Dessa forma, toda a situação de miséria advém da exclusão da terra que se constitui no nó de todo o processo.

A situação da fome foi ampliada nos últimos meses, pois uma das principais fontes de alimento foi interdita pelo Ministério Público conforme depoimento:

Nossa fonte de sobrevivência principal era acordar três horas da manhã todos os sábado e ir pra o matadoro. Quando os home matava os bois agente aparava o sangue com uma

bacia. Eles ia abrindo os bois a gente cantano cêbo, ubre de vaca, ovo de boi, comprava a cabeça e vinha pra casa. Aqui cozinhava o sangue com sal, sargava todas as outras parte, botava no sol e todo mundo se alimentava durante a semana. Mas agora essa promotora veio pra acabar com a gente. Fechô o matadoro, não se mata mais boi em Iará e gente tá há dois mês sem saber o que fazer. Não passava fome mais agora tou passano. O que consiguia ganhar quando dava um dia era pra comprar café, açúcar, sabão, farinha e tempero. Agora como vou poder comprar carne? (Grupo Focal 2 – Olaria, depoimento concedido em 12 de abril de 2008).

A fome que assola os moradores da comunidade, não é uma fome parcial, a chamada fome oculta, resultante da falta permanente de determinados elementos nutritivos, trata-se da fome de não comer nada, ou comer de maneira inadequada e entrar em um regime de carência. Isso acontece principalmente com os adultos que sempre priorizam a alimentação das crianças. No entanto, vale salientar que consideram que, apesar das dificuldades, ainda recebem uma ajuda significativa do Programa Bolsa Família, e da aposentadoria rural para os homens maiores de 60 anos e mulheres com 55 anos. Ao ponto de afirmarem: “Quem nos alimenta é, acima de Deus, é o pai Lula, é dinheiro certo todo mês, a gente aperta de um lado, aperta do outro e vai levando, se não fosse ele acho que tinha gente que já tinha morrido”.

A sobrevivência só é possível porque tem os aposentados e as bolsas. Na família que tem um aposentado o salaro recebido não é do velho. É da família, que more ou não na casa. Minha mãe é aposentada e sustenta quatro casa com esse dinheiro. E ai a gente faz milagre. Compra fato e cabeça de boi que é mais barato, farinha e nem feijão tamos podendo comprar. Então come farofa dimanhã, meio-dia e denoite.(Grupo Focal 2 – Olaria, entrevista concedida em 12 de julho de 2008).

Com o Programa Bolsa Família, eles passaram a ter crédito nas “vendas”²⁰ da Comunidade que até então era privilégio só de aposentados. Porém, se tornaram refém dos comerciantes locais. Essas vendas pertencem aos moradores da Comunidade, mas como eles não têm condições de comprar as mercadorias para abastecê-las, se tornam “laranjas” da rede de supermercados, a qual coloca a mercadoria com um preço e o dono da venda estipula seu lucro no preço que repassa para os moradores da Comunidade.

Cada comerciante tem seus fregueses cadastrados, sendo que cada família de quilombola é cadastrado em um dos estabelecimentos, geralmente o mais próximo de sua casa. Ele tem o controle do percentual que cada família recebe do programa federal, assim libera mensalmente uma quantidade de alimento mediante o crédito que cada família possui.

²⁰ Nome que eles dão aos bares e mercearias da comunidade.

Dessa forma, eles só podem comprar naquele estabelecimento e com preços superfaturados. Ao mesmo tempo em que os comerciantes locais se tornam submissos à rede de supermercados.

Sendo assim, estes comerciantes se firmam politicamente na comunidade por serem considerados ingenuamente como “os homens de bom coração” e por usarem a condição de aliados do Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, pois

Pra todo mundo aqui é Deus no céu e Lula na terra. No dia da eleição o prefeito não botou carro pra gente ir votar, sabia que todo mundo ia votar em Lula. Ele fazia campanha pra Alckmim. A gente fez uma procissão com velhos, crianças e adultos, todo mundo andando, daqui até na rua. E foi todo mundo cantando: É Lula de novo, com a força do povo (...). Atravessamos a cidade, todo mundo junto cantando até o São Judas. Nesse meio muita gente já tinha aderido ao nosso movimento. Foi muito legal e divertido.(Grupo Foca 3 – Olaria, depoimento concedido em 19 de abril de 2008).

Não obstante, nota-se que as autoridades locais têm conhecimento do grave problema que assola a comunidade de Olaria como um problema fundiário cuja gênese está associada ao processo de expropriação das terras do território comunitário e a divisão das mesmas entre fazendeiros, terras essas, que historicamente pertencem aos quilombolas. Diante desse quadro, empreitar uma luta política pela regularização fundiária implica em ir de encontro aos interesses pessoais das suas próprias famílias, dos seus financiadores de campanhas, dos seus aliados políticos.

No entanto, em 2004, ano de eleições municipais, o grupo que estava à frente do poder público municipal, “preocupou-se” com a situação fundiária da Olaria e tomou algumas medidas para resolvê-la. É impressionante que no diagnóstico levantado pela Prefeitura Municipal de Iará, o principal problema identificado foi o fato dos 35,2 hectares de terra ocupados pelos quilombolas se constituírem em terras devolutas. No entanto, se fez um discurso dúbio para a população, tratando de regularização fundiária. Sendo assim, prometeram que iriam resolver o problema da terra conforme depoimento:

A Olaria toda foi enganada por Marito. Ele fez uma reunião aqui e disse que ia resolver o nosso problema. Trouxe um monte de homem de Salvador, do Governo do Estado e todo ia ter terra do Programa Minha roça. Falou que cada família ia ter a terra pra se sustentar. Os homens começou medir a terra e depois que gente vei entender o que era. Na minha gleba tem três tarefa, com nove casa e nove família e só eu recebia por ser o mais velho que tou sobre a terra que recebo o documento da terra. Mudou alguma coisa? Isso foi na vespa da eleição. Ele queria era continuar na prefeitura e ter os voto dos trouxas (...) Ouvi falar que esse documento tá pronto em Salvador. Eu é que não vou lá buscar!! Pra que? Eu quero é ver meus filhos sobrevivendo na sua terra sem depender da

minha aposentadoria.(João Batista Lopes de Menezes, entrevista concedida em 17 de fevereiro de 2008)

O documento que segue e o depoimento do senhor João Menezes são extremamente comprometedores, pois, constata-se que os órgãos públicos envolvidos não consideram a história da terra, tomaram como referência o ano que o Senhor João ergueu a sua casa, não considerou que antes já havia morado naquele lugar os pais, os avôs e os bisavôs da esposa do senhor João, dona Maria de Jesus, conhecida como dona Anjinha, a parteira e benzedeira da comunidade.

Observa-se no cabeçalho que eles identificam as terras na comunidade de Olaria, mas denomina a terra como fazenda Julião, contrariando o documento, ninguém da Comunidade nunca ouviu falar nesta fazenda.

Fig. 16 Documento que comprova a solicitação de reconhecimento de terra devoluta

Município de Irará

Comunidade OLARIA
 Apellido JOAQUIM MENEZES
 Tempo de Ocupação 50 ANOS

Excelentíssimo Senhor Governador do Estado da Bahia

Nome JOÃO BATISTA LOPES DE MENEZES, Brasileiro(a),
 Nascido(a) em ___/___/___, filho(a) de _____
 e _____, RG nº _____, UF _____
 CIC-MF nº _____, profissão Agricultor solteiro(a),
 separado(a) judicialmente/divorciado(a) casado(a) viúvo(a) com _____, com endereço para correspondência PREFEITURA MUNICIPAL DE IRARÁ

requer a compra doação de uma área de terra devoluta deste estado, medindo aproximadamente 17 hectares, denominada Faz. JULIÃO situada no município de IRARÁ, havida por ocupação primária, cessão de direito de posse, em 01/01/54, confrontando-se com MANOEL; PEDRO, existindo as seguintes culturas e benfeitorias CASA; CECILIA; FEIJAS; MILHO; MANUELA.

Para tanto, declara, sob as penas da Lei, que não está incurso nas proibições dispostas no § 2º, do art. 2º, do Decreto nº 23.401/73, alterado pelo Dec. nº 25.109/76, que reconhece a natureza devoluta da gleba pretendida e da impossibilidade de aliená-la, antes de decorridos cinco anos da data do seu registro imobiliário.

IRARÁ, 19 / AGOSTO / 2004

João Batista Lopes de Menezes

Autorizo que se proceda à matrícula de área, obedidas as prescrições legais pertinentes, a terra devoluta do Estado da Bahia.

SSA 03.09.04 *Glauce de Souza*

orge Augusto da Silva
 Coordenador
 projetos especiais, CDA
 cadastro nº 61000/14-3

Fonte: João Batista Lopes

Outro ponto a ser considerado é o uso equivocado Programa, conforme informação exposta no *site* da Coordenação de Desenvolvimento Agrário (CDA), ligada à Secretaria da Agricultura Irrigação e Reforma Agrária do Governo Paulo Souto. O programa tem a seguinte meta:

Programa Minha Roça, que partindo do fortalecimento de ações já em curso, introduz e articula um conjunto de ações de forma inovadora e criativa, pretendendo acelerar os efeitos da reforma agrária no combate à pobreza e à miséria. No sentido de buscar maior efetividade nos resultados desejados, este programa visa se integrar com outros já em execução no Estado, como é o caso do Programa Faz Cidadão, que atua sobre as carências dos 100 municípios mais pobres da Bahia, e os projetos de assentamentos implementados e em implementação.

1. Projeto de Regularização Fundiária, em áreas de concentração de minifúndios em municípios de atuação do Programa Faz Cidadão. Além de garantir a propriedade da terra, através da sua titulação, **este projeto pretende realocar as famílias cujos módulos estejam abaixo da fração mínima de parcelamento da terra estabelecida pelo INCRA.** (grifo nosso) (www.cda.ba.gov.br, acesso em 27/07/2008).

Toda a proposta do Programa Minha Roça está pautada numa política da reforma agrária e combate a pobreza, tem como referência a desapropriação seguida da regularização das terras para as famílias que possuem propriedade cujo tamanho esteja inferior à Fração Mínima da Propriedade que é de dois hectares. Enquanto na Olaria não houve nenhuma desapropriação, todas as terras medidas já eram utilizadas pelos próprios quilombolas, portanto não se fez reforma agrária; não houve nenhuma medida de combate à pobreza; só os mais velhos tiveram a titularidade e a maior gleba titulada corresponde a cinco tarefas, equivalente a 2,2 hectares. Percebe-se que o programa visa garantir a propriedade individual e a Olaria na condição de comunidade quilombola vem de uma tradição da terra coletiva, assim, a política do programa contradiz com a história da comunidade; não obedeceu ao parcelamento mínimo oficializado pelo INCRA.

No entanto, contrariando os fatos observados na comunidade de Olaria, o Governador Paulo Souto, em discurso na Assembléia Legislativa, no dia 16 de fevereiro de 2004, antes do projeto ser implantado na comunidade quilombola Irapuaense, reforça:

(...) Outra importante estratégia voltada para promover a inclusão social dos trabalhadores rurais é o programa Minha Roça que, desenvolvendo ações de regularização fundiária, alcançou resultados expressivos. No período 2002-2003 o

programa já mediu mais de 50 mil propriedades em áreas de reforma agrária, distribuindo mais de 38 mil títulos de posse, além de indicar 500 novas áreas para desapropriação. (Mensagem apresentada pelo Governador, Paulo Souto, à Assembléia Legislativa do Estado, na abertura da 2ª Sessão Legislativa da 15ª Legislatura, em 16 de fevereiro de 2004).

Já em setembro de 2004, o então secretário de Combate à Pobreza e às Desigualdades Sociais, Clodoveo Piazza, em entrevista ao Jornal Bahia Negócios, na edição Nº. 96 informa:

A Bahia espera chegar até o fim do ano com pelo menos 150 decretos de desapropriação de terras para reforma agrária assinados pelo governo federal, tornando-se o estado que mais potencializou o trabalho no Brasil, investindo em recursos próprios R\$ 8,5 milhões, oriundos do Fundo Estadual de Combate à Pobreza e às Desigualdades Sociais (Funcap). Até o momento 100 decretos já foram assinados, totalizando 197.082 hectares, que permitirão assentar 5.744 famílias.

O resultado alcançado é fruto da parceria formada desde 2002 pelo Governo do Estado, Incra e os diversos movimentos sociais que lutam pelo acesso à terra, tendo eleito o programa Minha Roça, da Secretaria de Combate à Pobreza e às Desigualdades Sociais. Os processos de desapropriação de fazendas improdutivas, além de titulação e regularização fundiária, são realizadas em conjunto com a Secretaria da Agricultura, via Coordenação de Desenvolvimento Agrário (CDA), e INCRA.

Os recursos têm sido utilizados nos trabalhos de vistoria, avaliação, medição de terras, emissão de posse e na compra de equipamentos de precisão, como o GPS, que permitem realizar o georeferenciamento das propriedades por satélite. O programa Minha Roça já promoveu a vistoria de 529 imóveis rurais e realizou mais de 50 mil medições de terra, com emissão de 38 mil títulos para pequenos produtores de 270 municípios. O Incra registrou 329 projetos de assentamento em áreas com 1,06 milhão de hectares, beneficiando 32.529 famílias, com o cadastro de 248 acampamentos e 18.600 delas acampadas. (Bahia Negócios, 2004)

Embora não seja objeto deste estudo, conclui-se que Programa Minha Roça, pelo menos na comunidade de Olaria, não atendeu a nenhuma das suas metas, nem tampouco aos interesses da Comunidade. Teve um caráter eleitoral foi instrumento de campanha de reeleição do, então prefeito, Amaro Bispo dos Santos.

Diante do depoimento do senhor João Batista e de outros elementos presentes no território de Olaria, foi possível constatar que qualquer medida que vise resolver o problema de exclusão sócio-espacial da comunidade de Olaria só será viabilizado mediante devolução da terra historicamente expropriada.

Analisando o território como o resultado da materialização do modo de vida e reprodução das contradições socioeconômicas na qual o grupo social está inserido, observa-se que as habitações da comunidade de Olaria denunciam as marcas da sua exclusão e segregação sócio-espacial. Conforme quadro 7 e gráfico 2 que seguem, do total das casas, 64,93% foi construída

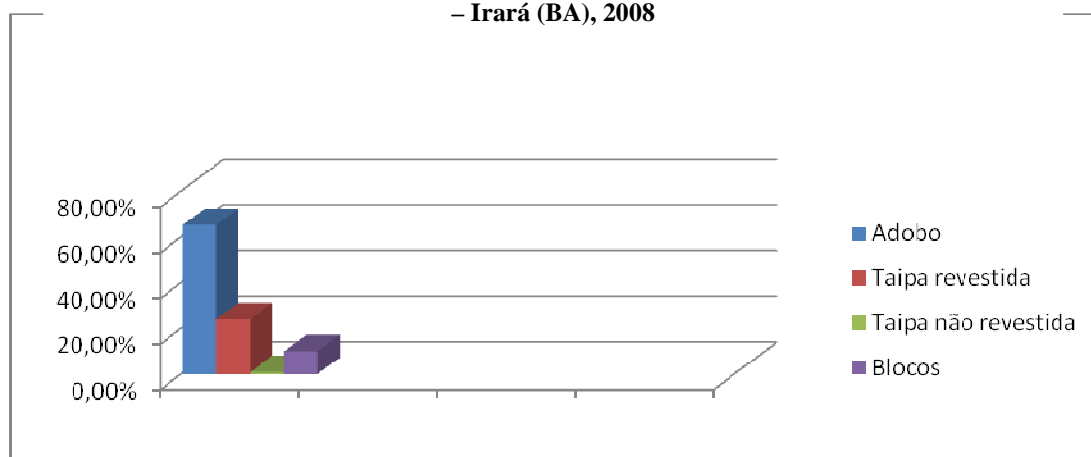
com adobo²¹, 18,83% de taipa revestida, 5,84% de taipa não revestida e 10,40% com blocos ou tijolos.

Quadro 7 Situação das moradias conforme material utilizado. Comunidade de Olaria, Irará, Bahia, 2008.

Material utilizado	Quantidade	Percentual
Adobo	100	64,93
Taipa revestida	29	18,83
Taipa não revestida	9	5,84
Blocos e tijolos	16	10,40
Total Geral	154	100

Fonte: Pesquisa de campo

Gráfico 2 Distribuição dos domicílios conforme material utilizado na construção. Olaria – Irará (BA), 2008



Fonte: Secretaria Municipal de Saúde, Programa de Agentes comunitários de Saúde.

Dessa forma, a maioria das casas tem o barro como o único e exclusivo material para a construção, muda-se apenas o procedimento utilizado no levantamento das paredes. Isto é resultado das precárias condições socioeconômicas e da expropriação da olaria (equipamento do qual originou o nome da Comunidade), pois, era nela que eles fabricavam os tijolos para construir suas casas. As imagens da figura 17 expressam a materialização da situação das moradias.

²¹ Tijolo rudimentar de terra misturada com palha, secado ao sol.

Fig. 17 Situação da Moradia

Além das péssimas condições de moradia, a população de Olaria também não tem acesso a nenhum tipo de saneamento básico. A pesquisa revelou que 100% das casas não possuem água encanada. Tal situação implica nas condições sanitárias da Comunidade. Observa-se que 97,95 das casas não possuem caixa de água. Menos de 10% têm pia de cozinha em apenas 2,6% das residências seus moradores têm o hábito de consumir água filtrada. Em mais de 97,4% das casas as pessoas declaram beber a água sem nenhum tratamento, do jeito que sai da fonte. Essa água é reservada em recipientes de barro denominados potes e porrões fabricados pelos moradores da Comunidade e consumidas gradativamente, conforme figura 18. Ao mesmo tempo em que 100% do lixo produzido nos domicílios desta Comunidade é jogado a céu aberto.

Fonte: Janeide Santos, 12/04/2008



Fig. 18 Porrão: reservatório de água para o consumo dos quilombolas

No que se refere à energia elétrica, 66,24% dos domicílios têm acesso, enquanto 33,66% deles ainda estão às escuras, conforme quadro 8 . Vale salientar que o município em questão foi, quase que na íntegra atingido pelo Programa Luz para Todos do governo Federal. No entanto, nesta Comunidade, as casas que ficam em meio às grandes propriedades não foram beneficiadas. Acredita-se, que esta exclusão seja resultado de uma estratégia política, combinada com a ação dos fazendeiros locais na tentativa de forçar essas famílias abandonarem as casas.

Quadro 8 Distribuição de energia elétrica. Olaria – Irará (BA), 2008.

Situação	Total	%
Não possui	102	66,24
Possui	52	33,76
Total geral	154	100,00

Fonte: Pesquisa de Campo

Os moradores da Comunidade pesquisada sobrevivem em áreas onde a inacessibilidade à água os aprova sua capacidade da resistência que, na atualidade, chegou ao seu ponto mais crítico. A exclusão das terras teve como consequência direta a privatização dos aquíferos. Antes da expropriação das terras, todo o abastecimento de água era proveniente dos rios e nascentes. A expropriação foi acompanhada pelas cercas e a vigilância dos fazendeiros, assim, os grandes aquíferos que pertenciam à comunidade passou a pertencer aos grandes fazendeiros que não permitem o uso coletivo.

Conforme figura 15, observa-se que todas as nascentes e açudes estão nas terras que foram expropriadas, logo as cercas impedem que os moradores cheguem até eles. As pessoas apontam que é difícil, mas têm sobrevivido praticamente sem água durante todo o período de estiagem. Como as terras que lhes sobrou são as que apresentam as piores condições, possuem muitas rochas, essas rochas impedem que eles consigam perfurar as fontes que exploram a água subterrânea, muito comum no município.

Observa-se que nos meses chuvosos de março a agosto, período que eles denominam de inverno, criou-se uma estratégia para juntar a água das chuvas, perfurando um buraco nos arredores da casa, o qual eles denominam fonte, conforme figura 19. Quando as chuvas caem a água das enxurradas são represadas nestas fontes. No entanto, a água destas fontes representa um veículo transmissor de doenças, pois ao fazerem às necessidades fisiológicas nos arredores das casas as fezes ficam expostas a céu aberto. Isto implica que, quando as chuvas caem, as arrastam para dentro dessas fontes, e a água acumulada é utilizada para todos os fins, inclusive para o consumo humano.

No entanto, logo que as chuvas suspendem, começa o grande dilema da Comunidade.

Fonte: Antonio Lima, 17/02/2008



Fig. 19 Fonte seca

Diante disso, a falta de água é um dilema para a comunidade com efeitos semelhantes ao da falta de alimentos, pois são recursos indispensáveis para a vida. Na tentativa de amenizar a problemática, a Prefeitura Municipal de Iará (PMI) construiu um pequeno reservatório, em um determinado ponto da Comunidade, nas margens da rodovia. E, o caminhão pipa, uma vez por semana o abastece, conforme demonstra figuras 20 e 21.

Fonte: Antonio Lima, 17/02/2008



Fig. 20 (Des)Abastecimento do reservatório

Fonte: Antonio Lima, 17/02/2008

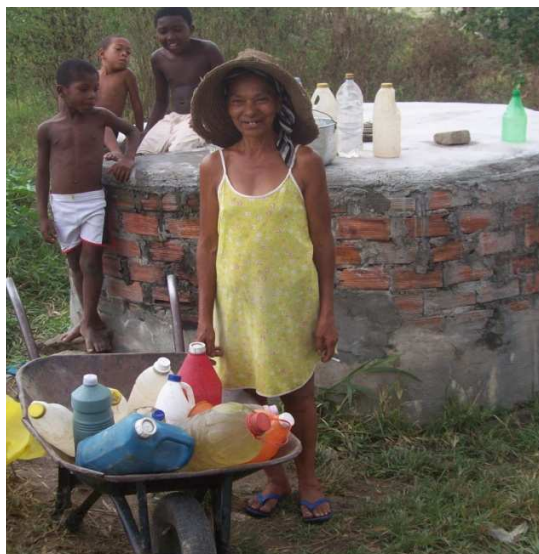


Fig. 21 Família levando os últimos litros da água

A água que abastece o reservatório é proveniente da tradicional Fonte da Nação, localizada nas proximidades da cidade de Irará (fig.22). Tal fonte foi construída, em 1910, pelo Intendente Municipal Manoel Campos Martins para abastecer a cidade.

Fonte: Antonio Lima, 18/02/2008



Fig. 22 Fonte da Nação

Observa-se que o reservatório dos quilombolas é de pequena capacidade, por isso, à proporção que é abastecido pelo carro pipa é, ao mesmo tempo, desabastecido pela comunidade

sedenta. De acordo com depoimentos, muitos moradores da Comunidade já entraram em “vias de fato” na disputa pela água. Nesse contexto, vale a lei do mais forte, e geralmente os idosos e as crianças saem perdendo, conforme depoimento da senhora Rosa Justina de Souza, 67 anos, “não tenho mais força pra lutar com esse povo novo, assim tenho que pegar o que sobra” (fig. 21). Dona Rosa chegou minutos após o abastecimento do reservatório, mas, para conseguir encher seus vasilhames, precisou colocar os netos dentro do reservatório e eles, foram pegando, com um copo, os últimos milímetros da água suja que restou, a qual será usada para todos os fins, principalmente beber e cozinhar.

O abastecimento efetivado pela PMI é apenas um paliativo, já que durante os outros dias da semana, eles recorrem a uma pequena minaõ situada em uma das propriedades, hoje privada, situada na propriedade do quilombola expropriador, que mediante acordo com a população, resolveu abrir a porteira durante dois períodos diários: das 05:00 às 07:00 e das 16:00 às 17:00 (fig. 23). Todavia, a água é também utilizada pelos animais, tem uma coloração esverdeada e muito suja, por isto usam, exclusivamente, para tomar banho, lavar roupas e limpeza do domicílio, conforme figura 26.

Fonte: Janeide Santos, 17/02/2008



Fig. 23 Porteira limitando a água e a população

Fonte: Janeide Santos, 17/02/2008



Fig. 24 Água utilizada pela população

Por isso, recorrem a locais distantes em busca de água para beber e cozinhar os alimentos. Famílias inteiras encaram um drama de carregar latas d’água na cabeça. Crianças, jovens, adultos e mesmo os idosos enfrentam essa rotina todos os dias. As pessoas se submetem a um calor escaldante em busca de água em locais distantes. É uma tarefa difícil, porém, comum para quem vive na comunidade.

4.2.2 A organização sócio-política da Comunidade de Olaria: estratégia de resistência de um território segregado

Pode-se considerar a população da comunidade de Olaria como imparcial e desmobilizada no enfrentamento de uma luta política para libertação da coletividade. Porém, observa-se nos discursos e na prática social, principalmente dos jovens que constituíram os grupos focais 3 e 4 desta pesquisa, está se gestando uma nova estratégia que se caracteriza fundamentalmente, pela busca da autonomia, entendida literalmente como faculdade de se governar por vontade própria.

Evidentemente, que essa autonomia não significa independência em relação ao mercado ou às instituições, nem tampouco implica o rompimento das relações de exploração em que estão inseridos. Mas, nesta perspectiva de análise, compreende-se que a autonomia aparece como uma conquista da luta na tentativa de organização social que, ainda de forma embrionária, já se manifesta de várias formas, dentre as quais: a capacidade de se tornar sujeito social, com identidade própria, que faz disputa política, não sendo mais representado publicamente por organizações ou pessoas que se comovem com seu sofrimento, mas se representando através de seus movimentos e organizações, que buscam formar lideranças próprias.

4.2.2.1 As primeiras Ações

A luta política foi iniciada por uma jovem da Comunidade de nome Joêmia Maria de Araújo Xavier que, via concurso público, tornou-se Agente Comunitária de Saúde, em 14/07 de 1992, quando tinha 23 anos de idade. Ela afirma que já tinha conhecimento das dificuldades e da luta da Comunidade, mas ficou muito surpresa quando os dados que ela coletou foram analisados na Secretaria Municipal de Saúde, e a Comunidade que ela atendia, e que era sua Comunidade, tinha os piores indicadores sociais do Município de Ipiranga. Conforme depoimento:

Sabia de toda a história da comunidade sofria muito com isso, mas sabia que a solução do problema não estaria nas brigas nos tribunais. Sempre que nós tentamos via justiça comum, perdemos. Por isso percebi que precisávamos nos articular internamente. Éramos uma comunidade unida na cultura, na tradição, na solidariedade, mas fora de qualquer luta política. Assim, concluir que precisávamos nos articular melhor. Sair de casa em casa convocando os moradores pra uma reunião no prédio da Escola. Nessa reunião apresentei o resultado dos dados da comunidade comparados com os do município de Ipiranga. Discutimos os principais problemas da comunidade e levantamos as causas. Alguns disseram que era porque moramos no oeste do município e esse lado é

mais seco e por isso era mais pobre. Lembrei das brigas históricas ai todos disseram que o problema estava na falta de terra. Isso devido aos roubos de terra que aconteceram no decorrer da história. (Joêmia Maria de Araujo Xavier, entrevista concedida em 05/11/2007).

A reunião aconteceu em 18 de fevereiro de 1993. A partir desta data, desenvolveram inúmeras outras reuniões na perspectiva de compreender que as causas das dificuldades enfrentadas não são provocadas pela natureza, pela vontade divina, mas pelo funcionamento do capitalismo, em especial na escala local. A agente de saúde tornou-se a líder da Comunidade com apoio de todos os moradores. Diante disso, ela se tornou a conselheira, a amiga dos jovens e dos adultos em todas as faixas etárias. Por conta disso, desencadeou estratégias que possibilitou a organização sócio-política da Comunidade.

Eu passei a desenvolver a minha função. Não trabalho pensando no salário do final do mês, mas pensando em melhorar as condições da minha comunidade. Melhorando a situação da comunidade vou melhorar automaticamente a minha, a dos meus filhos, a dos meus pais, dos meus tios, irmãos e primos. Somos todos parentes mesmo.

Logo me articulei com tudo que fosse interessante pra gente. Aqui tinha muita gravidez na adolescência, eu mesma fui vítima. Mortalidade infantil, crianças desnutridas, pessoas doentes sem tratamento. Eram muitos diabéticos e hiper-tensos que não sabiam que tinham a doença, tinha famílias inteiras de hanseníase.

Vi que tínhamos que mobilizar ações pra resolver estes problemas. Pedi ajuda pra muitas pessoas: professores, médicos, enfermeiras e a uma comissão da Igreja Católica, a pastoral da criança. Começamos a fazer reuniões gerais e separadas por grupos: crianças, jovens, mulheres, idosos e casais. Separei porque percebi que existiam casos específicos: os jovens não discutiam seus problemas na presença dos pais, somos de uma sociedade muito tradicional que nunca discutiu sexualidade por exemplo. Muito machismo e repressão da mulher, mulher não tinha voz nesta comunidade, os homens decidiam tudo. Os homens saiam, passeavam em outras comunidades e mulheres não tinham esse direito. Sem contar que ainda apanhavam dos maridos.

Outra questão era os hábitos de higiene: não escovavam os dentes, só tomavam banho nos domingos, não se depilavam, não cortavam as unhas, todo mundo tinha piolhos. Além da questão de higiene, a maioria das crianças não estudava. (Joêmia Maria de Araújo Xavier, entrevista concedida em 05/11/2008).

Vale a pena ressaltar que a Joêmia, na época, nunca havia participado de nenhum movimento social, tinha estudado até a 8ª série do Ensino Fundamental, mas foi capaz de criar estratégias de ação na organização comunitária que visavam a constituição de novos sujeitos sociais a partir de uma visão crítica da realidade. Observa-se uma preocupação para que os moradores de Olaria incorporassem novos valores e práticas de promoção à igualdade de direitos e oportunidades entre homens e mulheres, além disso, revelou o compromisso social que se constituiu na Comunidade com a criação de um espaço de construção de diálogos, espaços

educativos não-formais, e o mais interessante, com uma metodologia sintonizada com as demandas do grupo.

Com isso a líder da Comunidade procurou realizar prática social capaz de promover e fortalecer a organização do grupo, contemplando as principais fragilidades numa perspectiva de transformação social. Diante de tal organização, a população percebeu que não era um projeto de progressão pessoal da agente de saúde, mas um projeto de organização comunitária, com isto, outros membros entraram na luta política.

Assim, saíram da Olaria e foram buscar ajuda de profissionais, em especial dos da saúde e da educação. Vale lembrar, que eles não procuraram ajuda nos órgãos públicos, mas os profissionais autônomos. Com o apoio desses profissionais, realizaram vários seminários temáticos conforme as demandas específicas dos grupos específicos: higiene e saúde, DST/AIDS, planejamento familiar, saúde da mulher, diabetes, sexualidade e adolescência.

Dois dos palestrantes convidados se engajaram na luta política: o médico aposentado Deraldo Campos Portela e a professora Míriam Santa'ana Benevides. O médico tornou-se o amigo da Comunidade, passou a clinicar semanalmente, montou um consultório numa das casas. Os procedimentos por ele solicitados são encaminhados pela agente de saúde para a secretaria Municipal de Saúde. Sendo assim, todas as pessoas que tem algum problema de saúde passaram a ter acesso ao tratamento nos programas específicos do Sistema Único de Saúde: Diabetes, hanseníase, DST/AIDS, hiper-tensão, Centro de Atenção Psicossocial (CAPS).

Enquanto a professora Míriam Benevides, politicamente ligada às comunidades eclesiais de base da Igreja Católica e, na época, presidente da Central das Associações Rurais de Irará (CARI) ajudou nos trâmites legais da fundação da Associação dos moradores, organizou o movimento de formação de líderes locais e articulou a ação da Pastoral da Criança e da Pastoral da Juventude.

Para muitas mães a Pastoral da Criança foi tão importante quanto a presença do Médico:

A presença da Pastoral foi a coisa mais importante que Deus mandou pra gente. Não foi por causa da multimistura, mas da presença do líder da Pastoral da Criança junto às famílias: elas orienta como amamentar, a fazer receitas de comidas mais apropriadas para a idade da criança, ensina a gente a dar amor aos filhos, o marido pra mulher, a mulher pra o marido, a cuidar das doenças. A gente tinha abroba, quiabo, couve, maxixe, jiló, batata, andu e não sabia comer. Hoje a gente aproveita tudo e não fica com fome. No período seco a gente pega a raiz da mandioca e faz um almoço. Ninguém sabia fazer isso. (Grupo Focal 3 – Olaria, depoimento concedido em 12/02/2008)

Observa-se que, mesmo havendo colaboração de agentes externos à Comunidade, como técnicos de extensão, as iniciativas partiram dos próprios moradores. Todos passaram a ter voz e discutir os problemas e dificuldades que enfrentam. O essencial é que as decisões são tomadas em grupo, com a participação de todos. “Tentou uma solução e não deu certo ou deu certo, avalia. Reflete de novo, pensa junto. Deu certo por quê? Por que a gente se uniu? Ou não deu certo por quê? Onde foi que nós falhamos?”, exemplifica a agente comunitária de saúde.

Eles inseriram nestas discussões a questão da identidade étnica da Comunidade, as discriminações e preconceitos enfrentados pelos moradores por serem: pobres e pretos. Diante disso, foram estimulados a se organizarem em prol de capacidade de ir rompendo com o medo de sair de seu próprio mundo, de auto-identificarem-se como negros, descendentes de ex-escravos, injustiçados historicamente, buscando entender a unidade na diversidade, os seja, os fatores que os identificam enquanto uma comunidade de negros.

O principal objetivo era o fortalecimento da organização comunitária, para que pudessem ter acesso às políticas públicas. Em virtude disso, no dia 14 de junho de 1997, em uma reunião ordinária criaram a Associação dos Moradores da Olaria e Elenice de Souza foi eleita presidente.

Nesse sentido, acharam necessário criar estratégias que causassem impactos e o grupo social pudesse ser enxergado pelas principais lideranças municipais. Isto motivou a Comunidade para a necessidade de manter-se organizada em prol do desenvolvimento harmonioso e, compreender que tão humilhante quanto a pobreza material é a pobreza política de uma comunidade que fica impossibilitada de usufruir de seus direitos em razão da desarticulação de interesses coletivos. Em outras palavras, despertá-la para a consciência de seus direitos e de sua força política, organizando-se em busca de melhorias em sua qualidade de vida.

Acharam necessário articular nas discussões do grupo, a pobreza a qual foram submetidos com a expropriação das terras e a falta de apoio do Estado. Esse passou a ser um dos principais focos de atenção nas ações desenvolvidas pela comunidade, tendo em vista que os resultados da organização dos diversos atores sociais deram suportes às atividades futuras, sempre acreditando na capacidade de transformar a Comunidade.

Diante dessas ações, observou-se nas atas das reuniões ordinárias e extraordinárias da Associação de Moradores que, no ano de 1998, o poder público municipal tentou se aproximar da Comunidade, mas não efetivou ações para que viessem beneficiá-la, mas com estratégia de campanha política para deputados, senador, governador e Presidente da República.

Agente estava aqui reunido, quando menos se esperava, eles apareciam com os candidatos a deputado federal e estadual prometendo melhorar a nossa situação, disseram que iam trazer o médico Elsimar Coutinho pra fazer um programa de planejamento familiar na comunidade, trouxeram o coordenador estadual do Projeto Aja Bahia dizendo que todos os adultos da comunidade seriam alfabetizados, diziam que iam trazer até o Antonio Carlos Magalhães. Pensavam que a gente era besta, massa pra eles manobram de um lugar pra outro, pra eles usarem como quisessem. (Elenice de Souza, Presidente da Associação de Moradores em 1998, entrevista concedida em 12/02/2008.

Vale salientar que ação dos representantes do poder público local visava sufocar as experiências inovadoras desencadeadas pela mobilização social da Comunidade, numa tentativa de cooptar os líderes do movimento oferecendo cargos na esfera pública, visando despolitizar e desorganizar o movimento comunitário. Não com cooptação das experiências, mas numa tentativa de “institucionalização” do movimento social local: um tipo específico de parceria que tendia a institucionalizar o movimento social, ou seja, usar o movimento pra dar visibilidade ao governo numa dimensão extremamente formal e oficial. Algo muito comum no Município, pois sempre houve uma relação direta entre lideranças dos movimentos sociais e os governos, consolidando uma relação política e não necessariamente uma nova institucionalidade pública. Nesses termos, a mobilização perderia força e se distanciaria do caráter emancipatório.

Observa-se, que o então prefeito do município de Irará, Antonio Campos de Cerqueira, ao saber que a comunidade da Olaria não estava satisfeita com a presença da sua comitiva nas reuniões da associação, indicou o primo Antonio Gonçalves de Cerqueira, funcionário de Prefeitura Municipal de Irará (PMI) e morador de um povoado vizinho à Olaria, pra participar da reunião no dia 30 de agosto de 1998. Na qual ele anunciou que a PMI havia intermediado junto a Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional (CAR), verbas para a implantação de uma Casa de Farinha Comunitária:

O Senhor Antonio de Cerqueira leu e explicou o contrato de mandato que fala a respeito da Casa de Farinha Comunitária, cláusulas e responsabilidades, importância da participação de cada um e o local onde o prédio deve ser construído. (Irará, 30 de agosto de 1998, ata da associação dos moradores da Olaria p. 16 do livro nº 1)

Observa-se que a casa de farinha não era reivindicada pela população, a lista das exigências era composta por: poço artesiano, posto telefônico, energia elétrica, abertura de uma escola que havia sido abandonada, revitalização da cultura ceramista e oleira e assistência médica. No entanto, a população em assembléia, resolveu aceitar a instalação do equipamento na

comunidade, objeto tão desejado por outras associações rurais do município que não foram contempladas.

No dia 1 de setembro de 1998, a Associação de Moradores de Olaria assinou o contrato com a CAR no valor de R\$ 24.420,00. O órgão estadual foi responsável pela construção do prédio e a Associação pela compra e instalação de todos os equipamentos necessários para o funcionamento de uma casa de farinha moderna. Observa-se na cópia do contrato (anexo 1) que a casa de farinha é a diesel, haja vista que a Comunidade não possui energia elétrica.

Quando agente soube que tinha conseguido uma casa de farinha comunitária foi uma alegria total, vimos que a organização era o caminho pra sair da pobreza, todo mundo comemorou, só que naquele momento, a gente não refletiu que não tinha terra, que as roças eram pequenas, que agente faz pouca farinha, que naquele momento a nossa demanda não era por casa de farinha. (Elenice de Souza, entrevista concedida em 12/02/2008).

O que chama atenção é o fato que a comunidade de Olaria não tem terra suficiente para plantar, é composta por trabalhadores das grandes propriedades que já são equipadas com casa de farinha. Qual a função da casa de farinha financiada com os recursos públicos? Por que não foi liberada pra outras comunidades que têm uma grande produção de farinha de mandioca que almejou uma casa de farinha e o projeto não foi aprovado pela CAR?

Diante desse fato, observa-se que o critério pra “presentear” a comunidade da Olaria com uma casa da farinha, sem que ao menos a população tenha reivindicado, foi uma estratégia para tentar controlar a população visando transformar em moeda de troca por votos e não para atender as reais necessidades do grupo social.

Observa-se no livro de registro nº 1, foi lavrada a ata de uma reunião extraordinária da Associação, realizada no dia 20/12/1998, onde eles discutiram a tentativa de fraude a qual foram submetidos, numa tentativa de controlar as ações da Comunidade. Assim, o então procurador jurídico da PMI, Antonio Nogueira colocou, em meio aos documentos que seriam assinados pela presidente da associação pra firmar o convênio da casa de farinha com a CAR, outro documento no qual a presidente da associação “nomeava o procurador jurídico como representante da associação com autoridade de assinar convênios, contratos e cheques”. Diante dessa interpretação a presidente da associação relata: “não vamos envolver a associação com política, precisamos é de obras, aceitamos todas as ajudas, mas documento desse tipo não assinarei”.

Nota-se que foram muitas as dificuldades para conseguir programar as ações de resistência e luta por direitos que superassem os limites das práticas reivindicativas, construindo uma nova institucionalidade pública, uma nova estrutura de poder e tomada de decisão pública que não fosse a já tão corrompida estrutura político partidária.

Fonte: Antonio Lima, 12/07/2008



Fig. 25 Prédio da casa de farinha na comunidade de Olaria

Em virtude da falta de planejamento técnico, o prédio (fig.28) foi edificado sem que o engenheiro da CAR fizesse uma avaliação do solo, o projeto foi assinado, mas o engenheiro nunca fiscalizou a obra. Por isso, depois do prédio construído e dos equipamentos instalados os próprios moradores descobriram que o mesmo foi edificado sobre uma minação. Todos os equipamentos foram gradativamente corroídos pelo constante infiltração que avança pelo piso e paredes do prédio atingido o forno e outros equipamentos que tem o ferro com metal principal (figuras, 26, 27, e 28).

Fonte: Antonio Lima, 12/07/2008



Fig. 26 Forno enferrujado

Fonte: Antonio Lima, 12/07/2008



Fig. 27 Piso sofrendo infiltração

Fonte: Antonio Lima, 12/07/2008



Fig. 28 Equipamentos abandonados

Assim, a casa de farinha representou durante 10 anos um “elefante branco” para a Comunidade. Todos questionaram: o que fazer com este patrimônio que não tem função social para a comunidade? Tem como trocar por um poço artesiano?

Diante dos fatos mencionados, no dia 12 de julho de 2008, o então presidente da Associação de Moradores da Olaria, Evandro dos Santos, convocou os sócios e todos votaram por devolver os equipamentos da casa de farinha à CAR, enquanto o prédio foi transformado na sede da associação.

Vale ressaltar que a Comunidade não defende bandeira de nenhum partido político. Participa dos movimentos organizados pelo Sindicato dos Trabalhadores Rurais, mas, quando percebem que o embate se transforma em disputa partidária sempre recuam. A partir do ano 2000, passaram a vestir a camisa dos excluídos participando do grito dos excluídos no dia 7 de

setembro em Feira de Santana. Nesta data usaram camisetas e cartazes com frases reivindicando a terra, a água e o “pão” que lhes foi tomado. A partir desta, as lutas e embates da Comunidade tornaram-se públicas, deixou de ser conhecida só por quem vive na comunidade, sendo assim, algumas notas foram publicadas num jornal local de circulação mensal, Gazeta de Irará:

A localidade de Olaria é, com certeza, a comunidade mais carente do município de Irará e precisa de ajuda do governo municipal, Igreja Católica, Igreja Evangélica e toda a comunidade iraraense, no sentido de amenizarmos a pobreza absoluta. Vivem todos (a sua maioria) abaixo da linha de pobreza. Numa verdadeira chaga social. Casas de chão batido. Ajudem! Precisamos unir forças para encontrarmos uma forma de ajudar, pois, da forma que está não pode continuar. (Gazeta de Irará, abril de 2002)

No entanto, os gestores municipais continuaram ignorando a realidade da Comunidade, porém, a maturidade do grupo, fez perceber que a expansão do capital vinha sufocando os modos de vida, então foi preciso construir articulações para lutar contra as políticas públicas e privadas que ameaçam a soberania do grupo étnico, enfrentando o poder público constituído.

4.2.2.2 A organização sócio-política atual e as implicações na territorialidade

As lutas em busca da sustentabilidade econômica possibilitaram os enfrentamentos de natureza estrutural a ordem hegemônica que se faz presente na Comunidade a partir da sua organização social. A resistência busca amparo na leitura da Bíblia, em especial, na corrente da Teologia da Libertação²², inserida na Comunidade a partir de sua organização e no culto afro-brasileiro. O misticismo é a energia moral deste segmento social que se sente abandonado. No matutino se reúnem na Igreja Católica que foi construída no povoado e à noite no terreiro de candomblé.

Envolvidos pelo discurso da “Teologia da Libertação”, o qual tem a libertação como horizonte regulador do discurso acerca de Deus, e, ao mesmo tempo, mostra-se que o Deus do discurso é fonte de libertação. Conseqüentemente, a Teologia da Libertação torna-se força

²² O termo “libertação” foi cunhado a partir da realidade cultural, social, econômica e política sob a qual se encontrava a América Latina, a partir das décadas de 60/70 do último século. Os teólogos deste período, católicos e protestantes, assumiram a libertação como paradigma de todo fazer teológico numa luta pela liberdade da cultura, dos valores, da economia, da política latino-americanos, frente às diversas opressões advindas de um modelo imperialista que rege a práxis do hemisfério norte em suas relações com o hemisfério sul, especialmente como o povo latino-americano.

geradora de ações que viabilizam uma práxis libertadora, segundo as necessidades advindas das diversas circunstâncias sob as quais o grupo está submetido.

A libertação, então, é toda “ação que visa criar espaço para a liberdade” (BOFF, 1980, p. 87). Ser livre, neste sentido, é não estar sob o jugo da lei alheia; é poder construir-se autonomamente, é a luta pela liberdade da cultura, dos valores, da economia, frente às diversas opressões advindas da história de exclusão social à qual o grupo foi historicamente submetido. Então, a libertação deve ser entendida como superação de um processo de exclusão do grupo e, para eles, só sendo quilombola da Olaria pra entender este processo.

Daí seu nítido caráter autônomo, frente aos partidos políticos e estruturas formais de representação; o discurso inundado de simbologia, a natureza teleológica (quase proféticas) das palavras de ordem; a preferência por estruturas de organização horizontalizadas, o assembleísmo na tomada de decisões, a forte desconfiança em relação às instituições públicas. Estas características consolidam o lugar enquanto território.

4.2.2.3 O programa de Agente Comunitário de Saúde e as práticas populares de cura

Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS) foi uma das principais, senão a mais importante das estratégias criadas em relação à assistência básica à saúde, e surgiu com o princípio de ser o elo de ligação entre a população e as unidades de saúde, promovendo o acesso aos serviços; identificando, mediante o cadastramento das famílias, seus principais problemas e fatores de risco; estimulando a educação da comunidade e a prevenção às doenças, e tentando despertar a sua participação social; auxiliando a equipe de saúde no controle de doenças endêmicas, como também, atuando juntos aos serviços de saúde na promoção e proteção à saúde da população (Brasil, 1991).

A população não faz referência ao Programa, mas à pessoa da agente comunitária de saúde, e acreditam que foi por causa dela que os indicadores sociais da comunidade melhoraram. Dentre eles pode-se citar: a redução da mortalidade infantil, o aumento ao acesso da população às unidades de saúde, o incremento da cobertura vacinal das crianças, o maior incentivo ao aleitamento materno, a redução da desnutrição infantil e o acompanhamento das gestantes, incentivando-as a realizar o pré-natal. No entanto, eles dão mais ênfase à conscientização da população quanto aos hábitos de higiene e o acesso ao planejamento familiar.

Hoje as crianças não têm tanta cárie como tinham antigamente. Agente não pode pagar dentista, mas sabe que tem de escovar os dentes todas as vezes que come. De início achei ruim, passou a gastar muita pasta, mas depois compreendi. (Grupo Focal 3, depoimento concedido em 22 de março de 2008).

Existe uma relação de confiança entre os moradores e a agente comunitária. As ações atingiram a auto-estima dos moradores, pois trata de questões que vão desde higiene pessoal à sexualidade. E envolvem todas as faixas etárias desconstruindo hábitos tradicionais na busca da melhor qualidade de vida.

Aqui agente não falava sobre menstruação, sexo, virgindade, nada. Agora com o trabalho de Jó, tem as reuniões do grupo jovem onde agente já discuti tudo isso. Hoje agente conhece o funcionamento do nosso corpo. Sexo não é mais mistério e segredo. (Grupo Focal 3, depoimento concedido em 22 de março de 2008).

A Agente Comunitária de Saúde (ACS) tem 100% de aprovação na comunidade, pois, inicialmente, o programa funcionava num caráter isolado, hoje, inserido no Programa Saúde da Família (PSF). Mas, a população continua encarando como uma ação isolada. Compreende-se que esta concepção está associada ao fato do Agente Comunitário de Saúde ser o pilar dos programas de saúde voltados para a atenção básica, instituídos pelo governo, servindo de comunicador e tradutor desses programas para a população, além de ser um elo entre os outros profissionais e a comunidade.

O mais interessante de tudo isso é que reduziu o número de jovens grávidas, agente confia em Jó, é pra ela que contamos os nossos segredos. Nossos pais não conseguem encarar o sexo como algo normal e natural, mas Jó sim. Por isso tem gente aqui que é cadastrado no programa de planejamento familiar, Jó todos os meses pega a pílula e as camisinhas sem que todo mundo fica sabendo que aquela pessoa tem vida sexual ativa. O importante é não ter filho irresponsavelmente. (Grupo Focal 3, depoimento concedido em 22 de março de 2008).

Dessa forma, compreende-se que o já mencionado programa privilegiou na dinâmica de implantação e consolidação um novo modelo assistencial, centrado no paradigma da promoção de saúde, e a percepção do agente em relação à realidade da Comunidade, sendo este o ponto fundamental para o processo educativo e participativo da população, pois começou a haver um intermediário entre a Comunidade e os serviços de saúde.

O Ministério da Saúde (1997) descreve as atribuições específicas do ACS, explicitando que este deve funcionar como um elo entre a equipe de saúde e a comunidade, potencializando

em função do contato permanente, tanto o trabalho de vigilância e promoção de saúde, quanto o trabalho educativo, uma vez que faz a ponte entre o saber científico e o saber popular.

Observa-se que a interpretação da vida e da morte na comunidade é permeada pelas crenças e tradições, pelas práticas da medicina popular, caseira e/ou religiosa que fazem parte do seu imaginário social, vinculado à experiência cotidiana. Por conta disso, a agente de saúde precisou do apoio da parteira que também é benzedeira na comunidade, pois dona Anjinha – considerada, mãe Anjinha por todos – passou a participar das palestras falando da necessidade das grávidas fazerem o pré-natal, de procurarem o hospital no momento do parto.

Quase todo mundo que nasceu aqui fui eu quem peguei pela primeira vez, todos que ficam doentes ainda vem aqui pra eu rezar, mas compreendo que o mundo mudou e se hoje tem médico, tem hospital eu sempre aconselho que procurem o hospital também. Quanto aos partos: eu já parei de fazer, já estou velha cansada, sem força, com problema de coração, acho que melhor ir pra o hospital. Mas acho que os médicos de Irará tão com preguiça de trabalhar, porque a maioria das mulheres são mandadas pra Feira de Santana pra fazer cesário e na minha época todas as crianças nasciam em casa de parto normal e graças a Deus ninguém nunca morreu no parto. (Maria de Jesus, parteira e benzedeira, entrevista concedida em 13 de setembro de 2008).

Salienta-se que, mesmo a benzedeira aconselhando os quilombolas para procurarem o serviço especializado de saúde, por via das dúvidas, eles não deixam de procurá-la. Por conta disso, 96% dos moradores afirmam que quando adoecem ainda procuram dona Anjinha para realizar as práticas populares de cura.

No que se refere à visão de mundo sobre saúde-doença, nota-se que os agentes populares de cura – como, as rezadeiras/benzedeiras/curandeiras, parteiras, mãe e pai-de-santo da umbanda e do candomblé – são chamados a intervir, essa assistência é marcada pelas relações afetivas e de lealdade existentes entre eles e os doentes. É notório que Olaria vem sofrendo, progressivamente, a influência dos valores do mundo urbano, que são veiculados pelos meios de comunicação de massa. Mas, mesmo assim os recursos da medicina popular, utilizados pela população em situação de saúde-doença, permanecem.

A população de Olaria, quando apresenta qualquer problema de saúde, primeiramente, se trata por conta própria e só recorre aos variados agentes de cura depois de esgotar todos os conhecimentos terapêuticos da família, conforme alguns relatos dos entrevistados:

Só procuro o médico se for uma coisa séria. Se for qualquer ‘coisinha’ eu faço um chá para aquela doença, porque às vez a pessoa vai ao médico e nem precisa ir; eles diz, não

passa, quando muito manda a gente tomar um chá ... (Grupo focal 3, usuária da medicina popular).

Observa-se que o conhecimento médico familiar resulta, assim, de uma prática experienciada, na qual se associam, inseparavelmente, receitas de comadres, remédios caseiros, orientações e/ou aconselhamentos de vizinhos, diagnósticos e medicamentos dos profissionais da medicina acadêmica.

As rezadeiras/benedores são ligadas à tradição católica ou, mais precisamente, ao catolicismo popular. De fato, muitas vezes, aqueles que organizam preces coletivas nas casas costumam dar bênçãos e rezar para curar as doenças; daí, o nome rezadeira ou benzedeira. Esses sujeitos sociais definem-se como “agentes de cura” e não como agentes ou membros de alguma religião. Sua interpretação da vida e da morte é permeada pelas crenças e tradições, pelas práticas da medicina popular, caseira e/ou religiosa que fazem parte do seu imaginário social, vinculado à experiência cotidiana.

Diante dos fatos mencionados, nota-se que as práticas populares de cura têm raízes assentadas na cultura de uma população negra e de ancestrais escravos. Sendo assim, o Programa de Agente Comunitário de Saúde possibilitou estabelecer um elo entre a Comunidade e os programas de saúde pública oficiais sem destruir uma cultura de classe marcada por uma história de vida e luta. A concepção de saúde-doença das classes populares tem raízes históricas de saberes preservados pelos diversos agentes de cura, ao invés de se degradarem, tomam novas formas e são reintegrados pela população. Por isso, entende-se que essa população vive em uma situação em que as relações estabelecidas com o Estado são contraditórias, pois, têm uma certa autonomia em buscar alternativas, configurando numa expressão cultural própria, fato que repercute na territorialidade. Ao mesmo tempo em que o programa possibilitou a mobilização social e a organização social do grupo empreitando uma luta política que tem se fortalecido a cada dia na busca de solucionar os severos problemas de exclusão sócio-territorial.

4.2.2.4 A cultura afro-brasileira: candomblé e samba de roda

O candomblé é uma religião presente na territorialidade da Comunidade quilombola de Olaria e é praticado em diversas perspectivas: religiosa, lazer, prática social de cura. Sendo

assim, ele representa um movimento de resistência às origens e de preservação das tradições negras da comunidade de Olaria.

Para os moradores da comunidade que não têm muitas alternativas de lazer, ir para a reunião do candomblé já se constitui numa festa. Eles se reúnem duas vezes por semana na sede do terreiro de Aruano, que aparece na figura 29.



Fonte: Antonio Lima, 23/02/2008

Fig. 29 Terreiro de Candomblé

O terreiro corresponde a uma casa pequena, por isso é administrada pelo babalorixá dono da casa e pelo Orixá principal respectivamente. A fundação do terreiro se confunde com a história da Comunidade. A sucessão da chefia da casa sempre é feita por parentes consangüíneos. O penúltimo líder era o senhor Eliotério Vieira, que por problemas da saúde passou a liderança para seu filho Reginaldo Vieira da Silva. O terreiro segue a linhagem patriarcal: (só homens) assumem a liderança da casa como Babalorixá no Culto aos Orixás. Apesar de não haver nenhuma administração central, eles se unem com os outros terreiros da região participando das festas.

O candomblé praticado na comunidade sempre incorporou elementos do catolicismo, tais como: crucifixos e imagens que sempre foram exibidos no templo, os Orixás freqüentemente são identificados com Santos Católicos. Acredita-se que tais atitudes resultam do tempo das senzalas onde os negros, para poderem cultuar seus Orixás, usavam como camuflagem um altar com imagens de santos católicos. Por conta disso, os filhos de santo são os mesmos fiéis da Igreja Católica. Um dia eles organizam as novenas e missas e no outro dia participam do candomblé.

Segundo o chefe do terreiro:

Nos últimos anos, tem aumentado um movimento em algumas casas de candomblé que rejeitam o sincretismo aos elementos Cristãos e procuram recriar um candomblé "mais puro" baseado exclusivamente nos elementos africanos, mas já faz parte da cultura da Comunidade ser dos dois ambientes, não sou eu que vou mudar. (Reginaldo Vieira da Silva, depoimento concedido em 23 de fevereiro de 2008).

Nos últimos anos, com a transmissão da chefia pra Reginaldo, o terreiro passou por muitas transformações na sua função social comunitária. Antes era apenas espaço de consultas ao babalorixá, que também exercia as práticas populares de cura e para o culto aos orixás. O babalorixá que lidera o grupo atualmente possui 37 anos e, na luta pela sobrevivência, morou em Salvador por 10 anos. Neste período, ele conheceu e atuou no movimento social das frentes de luta pelo resgate da identidade dos afro-descendentes; nas idéias de luta contra o racismo e o combate à discriminação racial e perseguição das religiões de matriz africana; conheceu o candomblé mais social, que dialogasse com outras religiões, sem esvaziar o conteúdo original do culto afro-brasileiro.

Dessa forma, passou a compreender o candomblé como espaço de recriação das estruturas hierárquicas das sociedades africanas que a escravidão destruiu, percebeu a necessidade de reorganizar a família negra da comunidade da Olaria e perpetuar a memória cultural como estratégia para garantir a sobrevivência do grupo. Assim, compreende que o terreiro é o território de organização comunitária, de cura aos destituídos do direito à saúde, de resistência cultural e de negociação com a sociedade abrangente e excludente.

Dessa forma, o terreiro de candomblé se articulou ao movimento das pastorais e da associação de moradores, que representam o mesmo grupo e as mesmas pessoas deixando de ser o responsável apenas pelo lado espiritual da comunidade, mas também uma força na luta pela conquista de direitos que lhes foram historicamente excluídos, o caso da terra. Essas organizações se articularam e estão na linha de frente das lutas empreitadas pela comunidade.

Observa-se na figura 30, que o candomblé agrega pessoas de todas as idades, todos moradores da Comunidade.



Fig. 30 Culto do Candomblé

A cultura da Comunidade é marcada por um sincretismo religioso, assim eles acabam usando os ritmos e batuques do candomblé para os sambas que ocorrem por todo o mês de setembro, mês dos padroeiros da comunidade: São Cosme e São Damião.

No primeiro domingo do mês de setembro, os moradores da Comunidade organizam o “lindro amor”. Tal evento é um peditório que se faz em benefício das festas de São Cosme e Damião. O cortejo, formado por mulheres, homens e crianças, sai em visitação às casas, rogando saúde e prosperidade para os seus donos, professando a esperança de dias melhores e levando a imagem dos santos gêmeos. As mulheres vão sempre no meio, vestindo saias de roda estampadas e chapéus de palha, enfeitados com tiras coloridas. Elas dançam e cantam, enquanto os homens seguem atrás, com calças brancas, batucando o pandeiro, tocando a viola ou a sanfona. Na frente, as crianças animam o “saimento”, carregando uma caixa vazia com a imagem dos santos e onde serão depositadas as moedas para o preparo do caruru, a ser realizado, no dia 27 de setembro, no terreiro de candomblé e para a festa na Igreja que acontece no último domingo do referido mês. A doação é voluntária.

Tal tradição tem suas origens nos tempos da escravidão, quando os senhores de engenho permitiam que os escravos festejassem. Com o passar do tempo, o Lindro Amor – originário da expressão colonial portuguesa “Lindo Amor” – passou a ter conotações religiosas associadas às procissões e petitórios, que antecedem os carurus oferecidos aos santos e orixás irmãos, Cosme e Damião. Assim, o ritual faz parte de uma crença que o santo precisa passear no seu mês e, caso a Comunidade não cumpra a penitência, poderá ser penalizada pelos santos com maldições.

Ao fim da procissão a imagem sacra fica na casa de um morador da Comunidade, e segue se revezando, de casa em casa, a cada noite do mês de setembro, quando acontecem as novenas.

Por conta disso, a imagem dos santos gêmeos é colocada em um andor ornamentado de papel crepom colorido e flores, o qual é conduzido por sete crianças do sexo masculino, seguido por mulheres que usam saias compridas estampadas, batas, calçando chinelas ou descalças, usam chapéu de palha enfeitado de fitas ou de papel crepom. Os homens utilizam calça branca ou de outra tonalidade. O cortejo é acompanhado de instrumentistas tocando viola, cavaquinho, pandeiro, tambor e violão. Os cânticos entoados estão ligados ao santo homenageado.

O dia 27 de setembro acontece a maior festa do terreiro, a festa do orixá chefe. Neste dia o terreiro oferece um grande caruru que é regado por todo o ritual da religião e acaba com o samba de roda.

Vale salientar que durante os trinta dias do mês de setembro a comunidade celebra as novenas em trinta residências, cada noite em uma casa. O ritual é composto por rezas cantadas obedecendo à seguinte ordem: pai nosso, salve rainha, ladainha, bendito de são Cosme e Damião, beijos aos santos. O rito da reza é seguido pelo canto do rei de são Cosme e Damião. O rei é o ritual que introduz o samba de roda. Só que durante o rei ninguém samba, a roda fica aberta, todas cantam batendo palmas e acompanhadas dos instrumentos clássicos do samba de roda. As rezadeiras puxam o rei que tem um hino específico.

Logo que termina o rei todos são envolvidos pelo samba de roda que se constitui mais que uma dança, pois o ritmo envolve cultura e crença religiosa. Sempre fez parte das festas dos santos e orixás da comunidade. Assim, a festa é profana e religiosa. Este estilo musical afro-brasileiro tocado por um conjunto de pandeiro, atabaques, tambor e chocalho, acompanhado por canto e palmas, sempre está associado às datas festivas do candomblé. Constitui-se de uma mistura de música, dança, poesia e festa. No meio da roda, um dançarino samba sozinho, depois de certo tempo, através de uma umbigada, convida um dos presentes para substituí-lo (fig. 31).

Diante do exposto, observa-se que a população afrodescendente ao sair do cativeiro viu-se destituída de direitos e segurança social. A Lei da Terra a privou do acesso ao mais importante “meio de produção” daquela época, exigindo a necessidade da formação de poupança individual ou familiar para a compra de lotes. De acordo com esta, o Estado abria mão do seu direito de doar terras e as colocava no mercado para a venda a quem dispusesse de dinheiro para comprá-la. Não foram constituídas políticas compensatórias que ressarcissem a população de ascendência africana dos prejuízos causados pela escravidão.



Fonte: Janeide Santos, 13/07/2008

Fig. 31 Samba de roda

Sendo assim, a população afrodescendente se inseriu num acelerado processo de tentativa de desarticulação da memória coletiva dos afrodescendentes no país. Os construtores do Estado Nacional Brasileiro se muniram de um paradigma científico da época, baseado no conceito de “hierarquia racial” no qual os brancos estavam no topo e negros na base. O conceito de “hierarquia racial” contaminou as diretrizes “fundantes” do Brasil, propiciando a exclusão “pela raiz” dos filhos, netos e bisnetos dos africanos escravizados. Segundo Xavier (2008), Roquete Pinto chegou a montar um diagrama futurista que previa a extinção da população negra do cenário nacional.

Circundados por esses fatos históricos, os afrodescendentes tinham como única estratégia possível a aproximação máxima aos padrões determinados pelas normas sociais dominantes. Eles procuraram se moldar às exigências sociais da época. As políticas do “embranquecimento” e da “democracia racial” visavam criar condições limitadas de ascensão vertical e seletiva para os descendentes de africanos. Os valores morais e conceitos estéticos dos descendentes de africanos foram esculpidos de acordo com as métricas dominantes. Porém, essa prática não foi homogênea. Grupos divergentes foram constituídos. Houve resistência no setor rural com destaque para os remanescentes de quilombos e no setor religioso (casas de candomblé). Por conta disso, esses pólos de resistência converteram-se, mais tarde, em centros de “rearticulação” da “memória coletiva” dos afrodescendentes no país, a partir do candomblé e do samba de roda.

É desta forma que a cultura afrobrasileira expressa a luta política dos quilombolas de Olaria criando alternativas de lutas contra o preconceito e a discriminação racial que se constituem em discriminação espacial, econômica, política, cultural e cognitiva. A ação do grupo está articulada com a conquista de direitos historicamente negado e projeção no espaço geográfico local para uma nova visibilidade sócio-espacial.

4.2.2.5 As conquistas e os enfrentamentos atuais

Os quilombolas de Olaria durante todo o processo histórico de construção do espaço geográfico, sempre estiveram incorporados na política e na economia municipal apenas como exército de reserva de mão de obra ou como massa silenciosamente legitimadora de processos políticos antidemocráticos. No entanto, a partir das suas inquietações, em 1994 entram na luta

política. Dessa forma, começaram a ser reconhecidos, a se reconhecerem e a atuarem como sujeitos políticos e econômicos.

Tal organização seguida de uma mobilização e conscientização social têm gerado muitos avanços para Comunidade. Porém, todos os envolvidos (grileiros, poder público e quilombolas) ou até mesmo, aqueles que apenas acompanham a situação desta Comunidade sabem que este é apenas um processo em curso, pois os quilombolas têm como maior meta a regularização fundiária de seu território, historicamente expropriado, tendo como referência o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Este “sonho” se transformou em pesadelo para os atores políticos e econômicos que se transformaram em grandes latifundiários.

Sendo assim, a população se organiza e busca a solução para situação de exclusão tentando reverter a sua condição histórica e até mesmo atual, pois conforme Chiavenato (1989, p. 5) "uma das características básicas da historiografia oficial é negar ao povo qualquer participação profunda nas mudanças da sociedade".

Compreende-se que a própria história da comunidade resulta de estratégias de resistências empreitadas pelos escravos na busca da soberania. Por conta disso, ao longo da história, os quilombos "quase sempre foram perseguidos e destruídos, com dois objetivos: recapturar trabalhadores para as lavouras e, principalmente, exterminar os perigosos focos de insurreição que ameaçavam todo o sistema escravista" (CHIAVENATO, 1989, p. 77).

Do ponto de vista ideológico, nota-se que os quilombolas sempre foram usados como “massa descartável” e, desse modo, jamais poderiam participar do modelo capitalista como parceiro no crescimento econômico. Esta massa não poderia ter os mesmos direitos que gozavam as classes dominantes, para alijá-la de qualquer processo participativo, aniquilando-os como sujeitos históricos.

A luta pela terra sempre foi grande desafio para os moradores de Olaria, pois a exclusão da mesma sempre trouxe inúmeras e sérias consequências, porém, mesmo diante desta evidente segregação sócio-espacial, conseguiram resistir às duras penas aos processos espoliativos e explorativos imposto pelos latifundiários. O processo organizativo dos quilombolas se intensifica, na década de 1990, onde se observa o surgimento de suas organizações. Dessa forma, a Comunidade empreitou, e empreita, uma diversidade de lutas: contra a exploração do trabalho e por melhores condições de trabalho e de vida; contra a expulsão/expropriação, que se configura

na luta pelo direito de ficar na terra de viver na terra e de não se submeter ao capital; pelo retorno a terra; pela reconquista da terra para o trabalho.

O que se vê é que existem várias formas de organizações de trabalhadores na luta contra a exploração e conquista da terra, Moreira e Targino (1997, p. 280), defendem que, em todo e qualquer campo de luta, é fundamental que o trabalhador esteja organizado dentro do seu movimento social, sejam em associações, em grupos produtivos, cooperativas, partidos políticos, sindicatos ou similares.

Sendo assim, compreende-se que a mobilização da comunidade de Olaria na busca da soberania política resulta das mudanças pela qual o mundo tem passado, sendo assim, as ações globais tem interferido no local, mesmo nas comunidades ditas tradicionais. Dessa forma, o processo denominado “Terceira Revolução Industrial” ou de “Reestruturação Produtiva”, entendido como uma nova forma de produzir, viabilizada pelos avanços tecnológicos, e por novas formas de organizar a sociedade, que tem uma abrangência global, vem introduzindo mudanças radicais na vida e nas relações das pessoas e, por consequência, no viver das pessoas.

Estes fatos têm interferido na dinâmica e na estrutura tanto teórica quanto prática dos movimentos sociais na comunidade de Olaria.

Diante das observações empíricas no campo de pesquisa, é possível notar que o marxismo ainda representa uma teoria que fundamenta a práxis de muitos dos movimentos sociais, em especial os Movimentos Sociais Rurais, que andam ao lado dos princípios da Teologia da Libertação, propostos pela Igreja Católica progressista. Sendo assim, os movimentos sociais são entendidos como processos que se efetivam num determinado contexto e em função das condições estruturais da sociedade. Não ocorrem por acaso, espontaneamente, mas tornam-se movimentos pelas ações dos homens na História. Desta forma, as contradições favoreceram/favorecem o surgimento de movimentos em luta pela aquisição de direitos historicamente negados.

Lojkine, por exemplo, assim os interpreta:

Um movimento social caracteriza-se primeiramente pela capacidade de um conjunto de agentes das classes dominadas diferenciar-se dos papéis e funções através dos quais a classe (ou fração de classe) dominante garante a subordinação e dependência dessas classes dominadas com relação ao sistema sócio-econômico em vigor (LOJKINE, 1997, p.314).

Numa releitura do marxismo, o autor recupera categorias deixadas de lado por grande parte dos estudiosos marxistas, tais como valores, cultura e experiência, sem cair no campo específico da fenomenologia. Compreendendo as classes como processo em formação e não como sujeito, de antemão, determinado, “Thompson retoma a idéia marxista da classe como sujeito, da classe como categoria histórica, ampliando seu significado, enquanto relação. A consciência vai sendo gerada na luta. Não há um projeto político previamente demarcado, ele se constrói na práxis” (GOHN, 2000 p. 205).

Os movimentos sociais não surgem por acaso nem se processam mecanicamente. Os movimentos sociais rurais dizem respeito à luta pelo acesso à cidadania, referem-se à luta por uma melhoria de vida coletiva, cujas demandas e reivindicações direcionam-se ao Estado.

Por conta disso, os movimentos locais que têm proporcionado modificações na estrutura sócio-territorial e na territorialidade da comunidade de Olaria, mesmo partindo da comunidade, são apoiados por partidos de esquerda, por intelectuais e pela ação da igreja católica progressista, por meio da atuação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Estes atores sociais vêm redefinindo o cenário político da comunidade em termos de organização política.

Destaca-se, nesse contexto, a mobilização nos espaços de moradia de homens e mulheres, que, com a expropriação das terras, passaram a viver as contradições e dificuldades de um território excludente e desigual.

De acordo com Barreira (1992, p. 30), “as formas de apreensão e politização dos atores sociais não obedecem a maniqueísmos, mas respondem dialeticamente às condições objetivas”. As práticas reivindicativas da população historicamente excluída apontam para uma nova percepção da cidadania, relativa aos direitos sociais para além da legalidade. Essas práticas fundamentam-se numa valoração ética e humanitária, que passa a legitimar, junto aos moradores, ações em torno da luta por condições dignas de vida. As contradições econômicas expressam-se em desigualdades sócio-espacial só se transformam em conflito quando entram novos valores éticos e uma intensa politização, transformando a comunidade em lugar de protesto político.

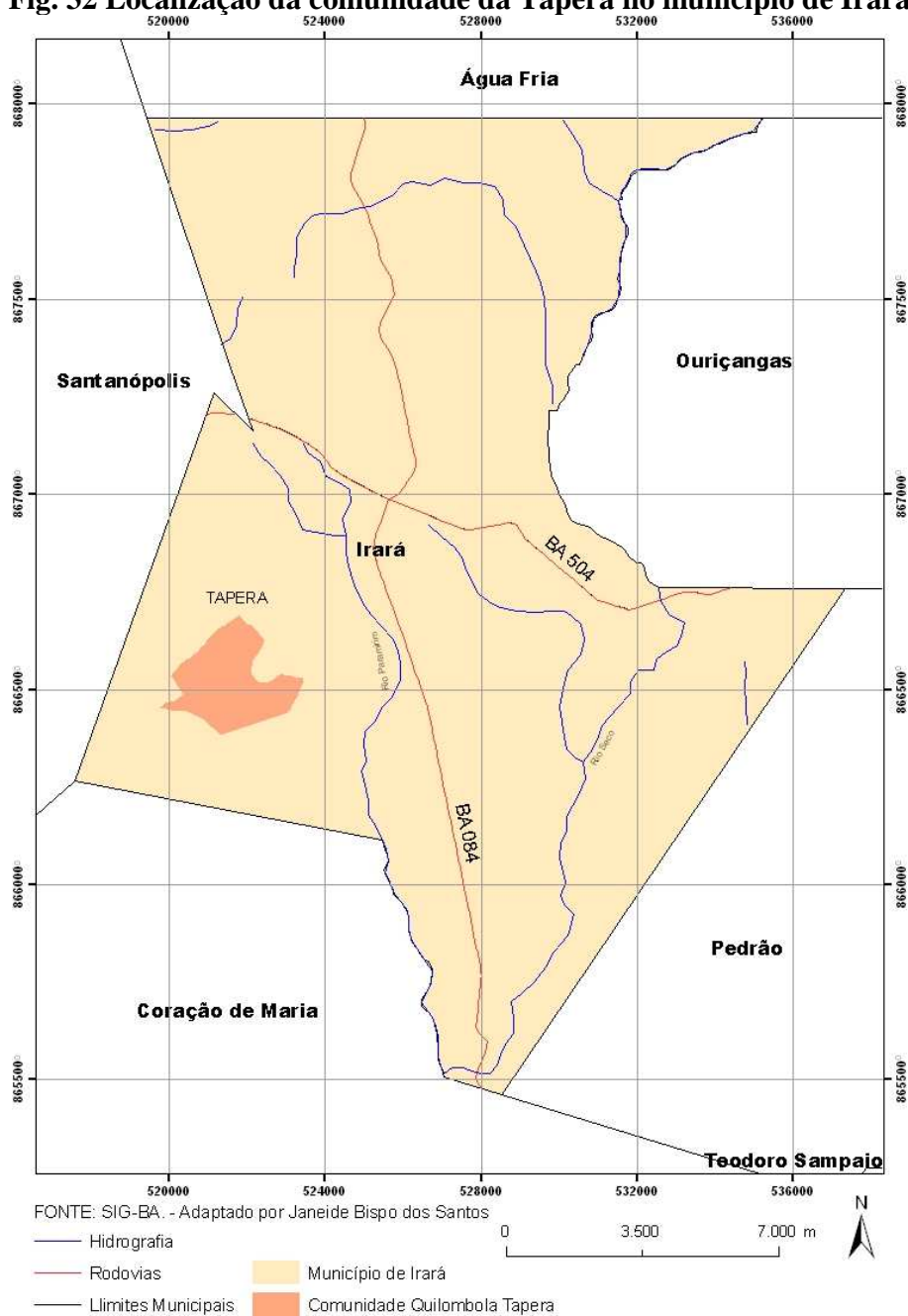
Para tanto, a Igreja Católica, em sua ala progressista, através das CEB, e segundo os princípios da Teologia da Libertação, assumiu papel fundamental. Acreditava-se, então, na capacidade criadora e transformadora do “saber popular” e na perspectiva de que o “povo faz sua própria História”. Essas experiências espalharam-se pelo País e foram se definindo em função das peculiaridades dos espaços onde ocorreu, tal como se viu, e vê, na comunidade quilombola de

Olaria. A ação dos atores sociais resultou da luta organizada da comunidade, cujo sucesso foi proporcional à sua capacidade de organização e pressão. Assim, apesar das iniciativas e de algumas conquistas, é possível notar, que a regularização fundiária e, a conseqüente restituição das terras expropriadas, é a única alternativa para a Comunidade sair da condição de exclusão na qual se encontra.

5 TAPERA: DA DOAÇÃO DE TERRAS À FRAGMENTAÇÃO DO TERRITÓRIO

A comunidade da Tapera situa-se no oeste do município de Irará, a cerca de seis quilômetros da sede, conforme localização na figura 32.

Fig. 32 Localização da comunidade da Tapera no município de Irará

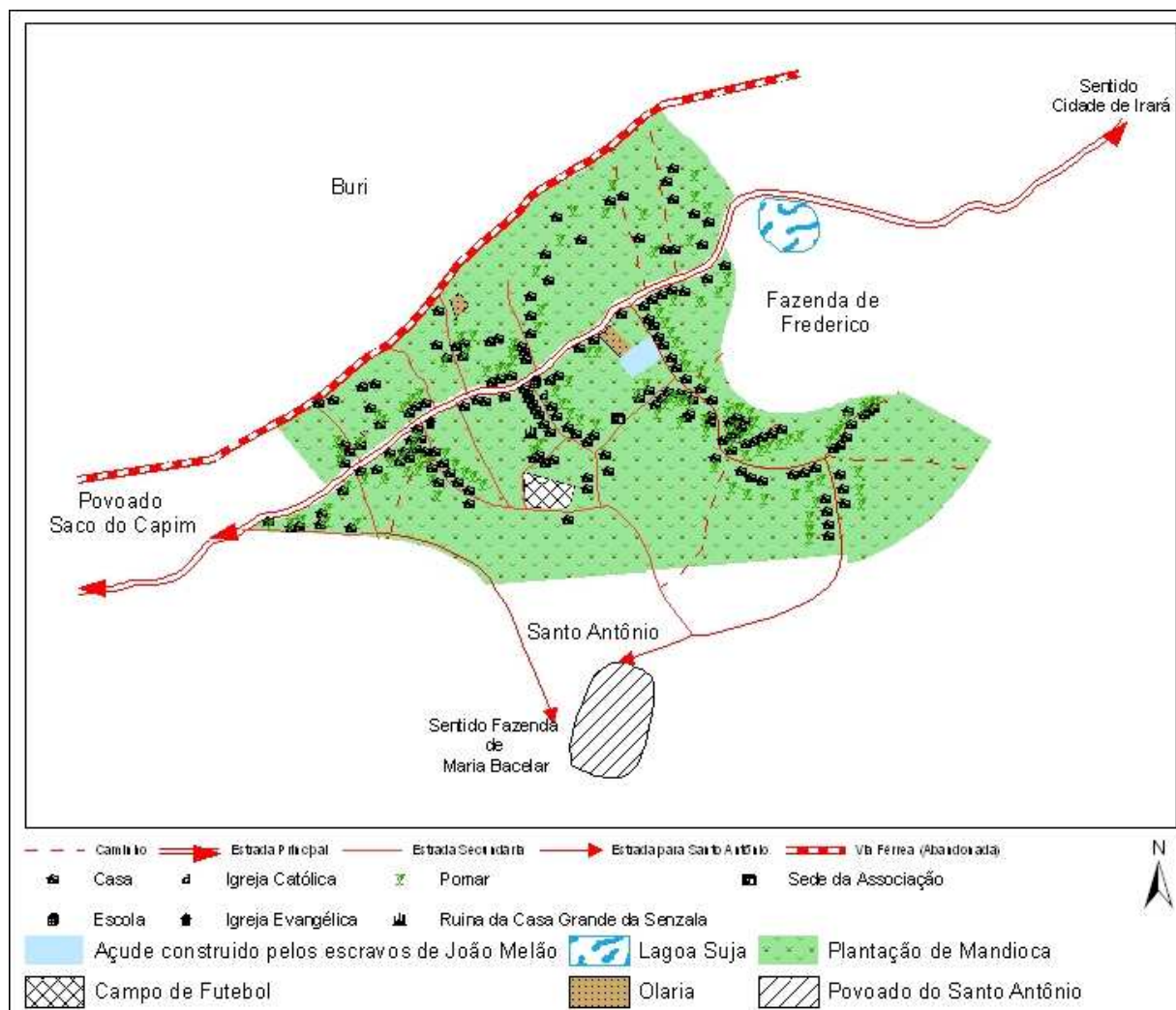


De acordo com a pesquisa de campo e, como consequência, os dados coletados, foi possível, sistematizar os elementos presentes no espaço geográfico e representá-los na figura 33. Os dados revelam que a Comunidade da Tapera é composta por 708 moradores, distribuídos em 157 casas. Dessas, dez são usadas como bar e mercearia; duas como igreja; uma casa de show; uma sede de Associação dos Moradores e doze casas de farinha.

A população se agrupa em 195 famílias e uma área de aproximadamente 1.500 hectares de terras. Desta forma, cada família utiliza, em média, 7,7 hectares e uma densidade demográfica de aproximadamente 0,5 habitantes por hectare de terra. Sabe-se que o módulo fiscal do município é de 30 hectares, sendo assim a proporção da terra por família encontra-se muito distante do que o Estado estabeleceu como fração mínima para proporcionar uma boa renda para a família.

As terras são distribuídas proporcionalmente, não existem os grandes proprietários ou os expropriadores de terra, uma vez que a Comunidade foi constituída pela fragmentação de uma grande propriedade a partir das doações feitas por Zezé Martins – herdeiro de João Melão – a escravos e ex-escravos. Por isso, a agricultura camponesa se constitui na base da sustentação do grupo.

Fig. 33 A “organização” sócio-territorial da comunidade da Tapera



5.1 A HISTÓRIA DA COMUNIDADE

A história da comunidade da Tapera se inscreve no contexto da formação territorial do município de Irará e do território brasileiro. Até o século XVIII, as terras do povoado da Tapera estavam anexadas às terras da Igreja Católica, em especial das missões jesuíticas. Com a expulsão dos religiosos, parte destas terras foi anexada aos grandes latifundiários. No início do século XIX, as terras na qual o povoado da Tapera foi erguido, foram ocupadas por um português de nome João Costa Melão. Toda a área foi destinada ao cultivo da cana-de-açúcar e de fumo. Pelos relatos e documentos encontrados, Costa Melão possuía alguns escravos, não se sabem precisamente quantos. E, em meio às plantações ele construiu uma casa pra morar e a uma senzala pra abrigar os escravos, cujas marcas ainda se encontram presentes no espaço. Segundo memória de muitos moradores e fontes documentais, as terras e os escravos desta fazenda foram herdados por José Martins de Lima, pois Costa Melão nunca teve filhos, não tendo deixado nenhum herdeiro direto. Já José Martins de Lima, (Zezé Martins de Lima) era afilhado e foi criado por Costa Melão e sua esposa, razão pela qual foi legitimado como herdeiro oficial. Segundo depoimento da senhora Maria Leocádia de Jesus (fig.34):



Fonte: Antonio Lima em 03/08/2008

Zezé Martins não nasceu aqui na Tapera, os pais dele morava pelas banda do Irará. Ele foi criado pelo dono da Fazenda Melão, Costa Melão. Costa Melão não teve fio e pegou Zezé, que era afilhado dele, já com uns oito anos, pra criar. Logo botou Zezé pra estudar pra ser padre lá na Bahia. Ele sempre vinha visitar o padrinho, o velho Melão. Quando já estava no último ano do estudo, perto de se ordenar, João Melão marcou de celebrar uma missa na fazenda. Quando Zezé vinha no animá pra cá, passou por uma moça, que vinha andando pra missa e o coração dele se encantou pela moça. Ele celebrou a missa só com os zóio nela. No outro dia viajou mais não conseguia esquecer a dita moça. Um mês depois, ele abandonou a batina e pediu a moça em casamento. Casou e ficou sendo agregado da fazenda, sabe (...) e os veio morreram cedo, não duraram muito tempo não. Zezé Martins teve três fio: Abílio – o pai de Tiago, Cesário – o pai de Ogeno e uma Pedra que foi embora daqui. Sim, o mais importante, quando o Melão morreu, ele abriu a porteira da senzala e deu terra pra todos os escravo. Sempre que chegava alguém e pedia terra ele dava. É por isso os fio não é rico. Mas graças a Deus (risos) se não fosse assim eu não tinha meu pedaço de terra pra tá morando até hoje. (Maria Leocádia de Jesus, entrevista

**Fig. 34 Senhora Maria Leocádia de Jesus,
104 anos**

O depoimento de dona Maria é bastante esclarecedor, pois demarca toda a trama que justifica o motivo de Zezé ter se tornado o dono das terras. O casamento de Zezé com a escrava de João Melão de nome Romana Petronilha de Jesus aconteceu, no dia 25 de abril de 1858, conforme livro de casamento da paróquia de Nossa Senhora da Purificação dos Campos.

Assim, a coragem e a determinação de Zezé foram tamanhas que, contrariando a família, ele abandonou o seminário e ainda casou-se com uma criada da fazenda. Este fato gerou muitos conflitos entre ele e seu pai de criação. Assim descrito pelo neto do Zezé, Tiago Martins (fig. 35).

Fonte: Janeide Santos, 03/08/2008



Vovô Zezé sempre falava que não sabia como foi que o padrinho legitimou ele como herdeiro, doando as terras em testamento pra ele, achava que foi com dor na consciência diante das injustiças que já tinha feito. (Tiago Martins de Lima, neto de Zezé Martins, depoimento concedido em 25/02/2008)

Fig. 35 Sr. Tiago Martins de Lima

De acordo com este depoimento, acredita-se que a atitude do João Melão de doar as terras em testamento²³ para Zezé Martins, provavelmente, deve ter resultado do fato de que as concepções e os valores do século XIX eram bem diferentes dos do tempo atual, tanto na maneira de ver a vida como a morte, como afirma Reis (1998). A morte, nos oitocentos, era o tema de maior preocupação entre as pessoas daquele período, podendo representar o momento da ordenação econômica, quando todas as dívidas deveriam ser liquidadas, ou o momento da reparação moral, em que era necessário fazer justiça aos que ficavam, pois, assim, estariam redimidos para enfrentarem a justiça divina. Como exemplo disso, já que o casamento de Zezé marcara o rompimento das relações dele com Costa Melão, segundo algumas memórias – “Zezé foi excomungado pelo padrinho, mas logo que ele adoeceu chamou Zezé em sua casa pra pedir perdão” – acredita-se que foi nesta oportunidade que este se tornou o herdeiro legítimo de todas as terras do senhor Costa Melão.

²³ Fonte: Testamento - Arquivo Público Municipal de Irará.

Com a morte de João Melão, Zezé abriu a senzala, a qual deixou de ser moradia dos negros; apropriou-se das terras; alforriou todos os escravos da fazenda e doou parte das terras para eles. Foi neste contexto que surgiu o nome da Comunidade, pois “Tapera” significa casa abandonada em ruínas; a Comunidade passou a ter esta denominação depois que a casa do Costa Melão foi demolida, e por isso a Comunidade ficou conhecida como Tapera Melão.

Todos acreditam que Zezé foi um “anjo bom” enviado por Deus para resolver a situação de muitos escravos da época, conforme se verifica na memória da dona Maria (fig. 36):

Fonte: Antonio Lima, 30/03/2008



Zezé não deu as terra só pra escravos dele, não, foi pra todos escravos que aqui chegava. Vovó morava no Pilão, perto da Jibóia e vei prá cá quando soube que tinha um fi de Deus doando terra. Hoje mora toda nossa família nas terras que foi do meu pai, doada por Zezé. (Depoimento da senhora Antonia Crispina de Souza, entrevista concedida em 30 de março de 2008)

Fig. 36 Senhora Antonia Crispina de Souza, 80 anos

Diante deste depoimento observa-se que antes, a família da senhora Maria Crispina era agregada a uma fazenda e viu a possibilidade de liberdade na vida comunitária organizada por Zezé Martins. É nesta conjuntura que se reforça o argumento defendido neste trabalho, de que nem todos os quilombos resultaram diretamente de fugas e resistência ao cativo.

Ressalta-se, também, que quase todas as doações foram registradas em cartório. Assim, na comunidade da Tapera, não existem conflitos por terras e sim fragmentação dessas pequenas propriedades na cadeia sucessória das terras herdadas, ou seja, os herdeiros da terra foram subdividindo as primeiras propriedades que hoje se encontram ocupadas por parentes de segunda, terceira e até quarta geração. Todos os moradores da Tapera são descendentes de Zezé Martins ou dos ex-escravos que ele abrigou.

Segundo depoimentos, Zezé Martins defendeu os ideais não só no campo ideológico, mas também na prática. Segundo memória dos mais antigos, logo que ele (Zezé) recebeu a notícia da Abolição da Escravatura, organizou uma romaria com todos os ex-escravos para comemorar o acontecimento. Tal romaria partiu do povoado da Caroba até a Tapera; todo o percurso foi seguido por uma queima de fogos e tinha à frente do cortejo a imagem de Nossa Senhora da

Conceição que saiu da Igreja da Caroba para se tornar a padroeira da Tapera (fig.38) Segundo o senhor Eugênio, neto de Zezé Martins (fig. 37):

Fonte: Antonio Lima, em 11/08/2008



Foi uma das formas que meu avô encontrou pra comemorar o fim da escravidão. Ele tinha feito uma promessa pra Nossa Senhora da Conceição, santa de sua devoção. Comprou uma imagem da santa e levou pra ser benzida na Igreja da Caroba, mas só trazia a santa pra ele zelar, depois que ela ajudasse a lei de não ter mais escravo. Logo que ele soube da notícia, ele trouxe a imagem num comboio e botou na casa dele. Assim, todos os anos ele tinha a devoção de fazer as novenas de Nossa Senhora. Com a morte dele, a devoção ficou com o meu pai; e hoje a gente construiu a igreja e a responsabilidade é de todos os moradores da Tapera. A imagem que ele trouxe da Caroba há mais de 100 anos ainda existe, tá na casa de meu primo Tiago, pois apareceu uns vândios querendo roubar da igreja. Então, a gente guardou, pois ela é de ouro. Já veio gente de vários lugares pra comprar, mas a gente não vende, é um patrimônio do povo da Tapera. (Eugênio de Jesus, entrevista concedida em 11/08/2008).

Fig. 37 Senhor Eugênio de Jesus, neto de Zezé Martins

Fonte: Janeide Santos, em 11/08/2008



Fig. 38 Imagem de Nossa Senhora da Conceição de 1888

De acordo com os dados coletados em campo, Zezé Martins era um homem culto, conhecedor da conjuntura política da época. Dessa forma, percebe-se que suas idéias entravam em consonância com às dos grandes abolicionistas. Estes estiveram inseridos no contexto das mobilizações dos setores urbanos que entendiam a escravidão como um entrave para o país

galgar os degraus do progresso e da civilização via urbanização e industrialização, acreditavam que era necessária uma abolição seguida de reforma agrária, conforme ressaltou Joaquim Nabuco:

acabar com a escravidão, não basta; é preciso destruir a obra da escravidão. O abolicionista desejava inserir o Brasil escravista na civilização moderna, e uma das formas para sua efetivação seria a repartição das terras para melhorar a sorte dos escravos. (NABUCO *apud* MACHADO 2006, p.06)

Nabuco defendia a aplicação de uma lei agrária que permitisse ao Estado se apropriar de áreas não-produtivas, visto que a propriedade tinha, além de direitos, deveres. Em sua concepção, “as reformas sociais” deveriam prevalecer sobre as políticas. Havia a necessidade do estabelecimento de mudanças substanciais para que se garantisse a sobrevivência dos ex-escravos após a abolição. Segundo o legado dos principais abolicionistas, tornava-se urgente dividir os latifúndios improdutivos, com o objetivo de “vender” pequenos lotes de terra para os libertos. Logo após a abolição, José do Patrocínio (1888) cobrou também do governo a “divisão da terra”, pois essa medida se tornou, em função da “vingança” dos fazendeiros, uma necessidade imperiosa: “[...] é mister empregar os libertos para que não apodreçam nos campos, como bestas.”

Ressalva-se que os abolicionistas sempre entendiam a reforma agrária como uma obrigação do governo por meio de políticas públicas. Não esperando por isso, Zezé Martins, por conta própria, efetivou a sua, conforme testamento localizado no Arquivo Público de Irará e nos registro de escrituras no livro três do Cartório de Registro de Imóveis.

Foi possível identificar, 40 títulos de doação oficializada por Zezé Martins. No entanto, segundo os moradores mais antigos e os netos do próprio Zezé, o total de terras doadas chegou a 48 frações, sendo oito destas por doação verbal. Entretanto, com a morte do Zezé, os filhos oficializaram a doação, tornando os oito que ainda não tinham suas terras oficializadas, herdeiros do Zezé.

No processo de doação, não era estabelecido o tamanho da terra, mas um quadro que tinha como limite os riachos e os caminhos. Dessa forma, cada propriedade tinha uma dimensão, porém, sem muita disparidade. Só que, ao longo dos últimos 150 anos, a Comunidade foi crescendo e as propriedades se subdividindo, fato que resulta no grande problema da Comunidade hoje: a fragmentação das propriedades. As famílias se ampliaram e a terra

permaneceu a mesma. Com isto, a produtividade por família caiu, juntamente com a renda familiar. Estes fatores têm proporcionado a saída em massa dos mais jovens para a periferia das grandes cidades. Isto preocupa os moradores, pois temem que a história e a cultura da comunidade sejam liquidadas com a incorporação de novos elementos culturais resultantes dos processos migratórios.

Diante dos fatos mencionados, considera-se que, para os moradores da comunidade da Tapera, a terra possui um significado completamente diferente do que ela apresenta para as outras comunidades vizinhas. Não se trata apenas da moradia, que pode ser trocada pelo indivíduo sem maiores traumas; mas sim do elo que mantém a união do grupo e que permite a sua continuidade no tempo através das sucessivas gerações, possibilitando a preservação da cultura, dos valores e do modo peculiar de vida da comunidade étnica.

Deste modo, comunidades originadas de quilombo são grupos sociais cujas identidades étnicas os distinguem do restante da sociedade, o que está bem explícito no depoimento do senhor Eugênio. É importante deixar claro que, quando se fala em identidade étnica, trata-se de um processo de auto-identificação bastante dinâmico, e que não se reduz a elementos materiais ou traços biológicos distintivos, como cor da pele, por exemplo. A identidade étnica de um grupo é a base para sua forma de organização, sua relação com os demais grupos e sua ação política. A maneira pela qual os grupos sociais definem a própria identidade é resultado de uma confluência de fatores escolhidos por eles mesmos: de uma ancestralidade comum (todos oriundos da escravidão e da doação de terras por parte de Zezé Martins), formas de organização política e social a elementos lingüísticos e religiosos.

Esta discussão fundamentou-se também nos novos estudos históricos que reviram o período escravocrata brasileiro, constatando que os quilombos existentes nessa época não eram frutos apenas de negros rebeldes fugidos. Eram inúmeros, e não necessariamente se encontravam isolados e distantes de grandes centros urbanos ou de fazendas.

Nesse sentido, o neto de Zezé Martins, Senhor Eugênio de Jesus, que é o atual líder da Comunidade e quem luta para preservar a identidade do grupo, comenta:

Zezé Martins era um branco de sangue preto, sempre brigou com os brancos pela liberdade dos pretos, por isso a gente da Tapera é de uma terra de preto. De gente que se respeita. Já teve gente que me falou que se fosse parente de Zezé iria esquecer dele, que ele é culpado pela pobreza dos netos hoje. Não, eu me orgulho dele fazer a Tapera uma terra diferente. Aqui a gente dança chegança, dança lapinha e cadê os outros? A gente é diferente. E em outros pontos a gente é igual, por exemplo, nas terras está

ficando pequena, passar dificuldade. (Eugênio de Jesus, entrevista concedida em 30 de março de 2008)

Tudo isso demonstra que a classificação da Comunidade como quilombola não se baseia em provas de um passado de rebelião e isolamento, mas depende antes de tudo de como aquele grupo se compreende ou se define. Assim, a comunidade da Tapera não se autodenomina como “quilombola”, pois para eles quilombo é lugar onde houve resistência; mas se reconhecem como negros libertos, donos de terras doadas por Zezé Martins.

5.2 ZEZÉ MARTINS E “AS IDÉIAS REVOLUCIONÁRIAS”

Os atuais moradores da Tapera, apesar de marginalizados e segregados, têm orgulho de se auto-identificarem como descendentes de cativos, mas que se constituíram na condição de donos de terra. Diante disso, exaltam a pessoa de Zezé Martins como o herói “branco que deu liberdade aos negros”.

Eles têm como instrumento de defesa um posicionamento político-ideológico que os coloca numa condição de superioridade em relação aos moradores da Olaria. Sempre usam expressões tais como: “a gente é pobre e o povo da Olaria é peregrino”; ou “a gente tem terra, pouca, mas tem; e eles não”. Este posicionamento resulta do ato de terem a propriedade privada da terra, que perpassa por uma questão de poder.

Elemento articulador de todas as relações, em todas as instâncias sociais, o poder é um conceito chave que permite avançar, descobrir a dialética da produção e da apropriação do espaço territorialmente.

Observa-se que a idéia de superioridade, resulta do fato que, Zezé Martins, ao doar as terras, proporcionou uma condição de liberdade para o indivíduo. No entanto, segundo moradores, ele impunha as suas regras na organização social. Ele representava os três poderes: criava as leis, executava-as, e julgava os cidadãos. Mantinha uma postura político-ideológica contrária aos interesses dos latifundiários, de toda a elite burguesa e do Estado. De acordo com o grupo focal 1: “Pregava que os negros deveriam se rebelar e tomar o poder”. Deste modo, organizou um movimento que levantava recursos para comprar cartas de alforria. E organizou outro plano de “libertação” de alguns negros que, mesmo depois da Abolição, viviam na condição de escravos em propriedades locais. Neste sentido, ele oferecia a posse da terra como

um instrumento de libertação do cativo. Diante disso, passou a ser considerado pelos fazendeiros como subversivo, e foi comparado aos principais “bandidos” conhecidos, conforme reportagens que seguem:

Espero que as estrellas há de scintillar perennemente sôbre as terras de Irará. Apóis a actitude insanna da princeza Izabel, as nossas roças só tem enfraquecido, o que enfraqueceu também o comércio. Ninguém mais quer trabalhar, ou trabalha sem vontade (...) tem um branco pelas bandas do Santo Antonio pregando desordem e dano terra pra os infammes, ta virando uma nova Canudos aqui em Irará, mas eu, em nome da ordem, dos bons costumes e da honra da nossa terra não vou permitir que nosso município entre nas páginas tristes da história. (...) A gente precisa de homens que levem o progresso e a riqueza pra nosso município. (Discurso do Intendente Coronel Elpídio Nogueira para os fazendeiros, publicado no jornal “O Iraraense”, em 15 de março de 1898.)

Nas sociedades rurais subdesenvolvidas, o banditismo sempre captou os interesses e a fantasia do povo. Na verdade, o fascínio que estes bandidos exercem e a criação de lendas sobre eles – sem mencionar o fenômeno do próprio banditismo – parecem ter sido universalmente difundidos. O homem, ou ocasionalmente a mulher, que vive fora da lei como um celerado errante, aparentemente livre de qualquer restrição da sociedade, desperta uma fibra de nossa imaginação, principalmente quanto mais remotas forem suas colocações no tempo ou no espaço. Desta forma, os ingleses vibram com os feitos de Robin Hood e seu alegre bando; os americanos contam as aventuras de Jesse James; os mexicanos, as façanhas de Pancho Villa, os brasileiros, as de Lampião; os feirenses com Lucas da Feira; e os iraraenses, as de Zezé Martins. (NOGUEIRA, p. 18 1960)

O Coronel Elpídio Nogueira, interventor federal no município, compara Zezé Martins com Antonio Conselheiro. Isto porque Canudos representou, de certa forma, um movimento de reação à República. Não propriamente ao regime político republicano, mas ao significado que lhe fora atribuído pelo sertanejo: de uma nova ordem que favoreceu os poderosos e só instaurou mais opressão. Em contraposição à República, este movimento defendia a idéia de monarquia, que significava uma nova ordem sem opressão, e não a restituição do poder monárquico. Por isso, foi identificado como um movimento messiânico. Para Negrão (2001), o messianismo caracteriza-se pela crença na vinda do “messias” ou do seu emissário para acabar com uma ordem de opressão e instaurar uma nova ordem. O movimento messiânico implica uma atuação coletiva no sentido de instaurar esta nova ordem, sob a direção de um líder carismático. Em Canudos, Antônio Conselheiro e na Tapera, Zé Martins.

Por não se sujeitar ao novo regime, Zezé Martins passou a conceber – na visão dos representantes do governo republicano – um mau exemplo para a população negra, pois muitos abandonaram as fazendas para segui-lo.

Zezé foi considerado um revolucionário na escala local, pois implantou uma comunidade baseada numa estruturação sócio-política própria, negava toda as leis republicanas e defendia a monarquia. A recusa do novo modelo assumiu o caráter de idealização de um reino de paz, justiça e fraternidade, baseado no conceito sertanejo de monarquia. Assim, para Queiroz (1977), o messianismo leva à recusa e alienação do mundo e à criação de uma nova comunidade que acredita na transformação sobrenatural do mundo e na identificação do passado como a "idade de ouro".

Por isso, todas as questões de ordem pessoal dos membros da Comunidade tinham que passar pelo crivo do Zezé: era ele quem definia as relações de casamentos, as atividades religiosas, os padrinhos das crianças que nasciam, as festas e todo o comportamento social do grupo. Era preciso

fazer o que ele queria. Minha mãe contava que quando uma moça ia chegando nos 15 anos, logo ele arranjava um casamento. Todos tinha que casar dentro da comunidade. Ele expulsava os que porventura alguém gostasse de uma pessoa que não fosse daqui. Zezé era uma pessoa boa, mas todo mundo tinha que obedecer a ele. (grupo focal 1 da Tapera, em 18/02/2008)

De acordo com a oficina de memória da comunidade, foi possível compreender que Zezé Martins foi/é considerado um grande homem dotado de características que são valorizadas, não físicas, mas espirituais, psíquicas e intelectuais. Assim, através da sua personalidade e da defesa de uma idéia, exercia influência sobre os demais. Convém acrescentar que ele tinha qualificações superiores às dos seus liderados: sabia ler e escrever, e estudou até o quarto ano de seminário. A idéia que defendia – uma Monarquia como o reino dos negros, em oposição à República – representava um governo ilegítimo: acreditava que o governo dos homens fazia leis injustas, era arbitrário e contrário à justiça de Deus; por isso, devia ser combatido. A estratégia de combate encontrada foi criar uma “comunidade alternativa”. Sendo assim, saía com seus seguidores para pregar na feira livre municipal que acontecia aos sábados na cidade de Iará e na sede dos povoados em dias de festa, principalmente na Caroba, Santo Antônio, Bento Simões, Quaresma e Retiro. Os seguidores consideravam Zezé intérprete dos seus desejos. Assim, para Ianni (1972, p. 191),

Por trás da aparente resignação que acompanha a reza, a procissão, a romaria e o movimento messiânico, está o desencantamento face às condições presentes de vida. E

esse descontentamento tende a manifestar-se de modo mais ou menos inesperado e insólito, quanto mais difíceis ou críticas se tornem as condições sociais e econômicas de existência. Isto é, provavelmente o messianismo é a primeira manifestação coletiva desesperada diante de uma situação de carência extrema.

Antes de doar as terras, Zezé estabelecia algumas regras, dentre elas: as terras jamais poderiam ser vendidas, ou seja, tornaram-se alienáveis; todos tinham que seguir os seus mandamentos e suas leis. Assim, ele oficializava a doação no cartório mediante cláusula citada, e a terra se transformava em um bem comum.

Florestan Fernandes destaca que a Abolição operou-se sem qualquer garantia de inserção do negro no mercado de trabalho livre: o negro liberto, geralmente, não encontrava opções nas cidades; então, uma opção mais segura de convívio com a “nova” sociedade colocava-se no não afastamento da antiga fazenda, uma vez que as oportunidades oferecidas para negros e mulatos após a Abolição estavam longe de garantir dignidade e possibilidades de ascensão social. Por conta disso, muitos encontraram nas idéias de Zezé uma oportunidade de fuga da situação a que estavam submetidos.

O exercício do poder pressupõe a afirmação da existência de indivíduos livres socialmente. Nesse caso, o acesso à terra possibilitou acesso à suposta liberdade. Porém, os sujeitos encontravam-se numa liberdade alienada – requisito essencial para atuarem, com seu trabalho, de maneira determinada, no complexo jogo de reprodução da vida em sociedade. Nesse sentido, eles podem ter saído do cativeiro da escravidão para se tornarem cativos da estrutura político-econômica e social ditada por Zezé Martins; contudo, com elementos identitários próprios.

Diante disso, vale salientar que antes da Lei de Terras, de 1850, quando ainda havia terras livres e sem impedimentos à ocupação, não era necessário lutar por sua posse. A luta começa a ser imprescindível quando o camponês, incluindo o ex-escravo, se vê, de alguma forma, impedido de ter acesso à terra, de tirar dela o seu sustento e o de sua família e de manter sua condição de camponês.

Enquanto vigorava a escravidão no Brasil, não era difícil encontrar longas extensões de terras devolutas, pois a própria terra pouco valia; o que valia eram os escravos (Martins, 1981). Ter muitos escravos, mais do que ter muita terra, era sinônimo de poder. Mas esta situação começou a mudar com a extinção do tráfico negreiro, em 1850; já era previsto o fim da escravidão e com ele a necessidade de impedir a livre ocupação das terras devolutas.

Acredita-se que as doações de terra com registro em cartório e a sua conseqüente divisão no modelo da propriedade privada foram estratégias de controle social utilizadas por Zezé Martins, visando a agregar o maior número de escravos sob o seu comando, dando a eles a idéia de liberdade. Neste contexto, os negros migraram da condição de escravos para proprietários de terra, o que representou, pelo menos no entendimento do grupo, a condição de se inserirem no processo produtivo de forma mais autônoma.

Vale salientar que os escravos eram destituídos de qualquer tipo de bem. Deste modo, a posse da terra era um caminho para uma possível ascensão social, pois viviam submissos a uma estrutura política pautada na força dos coronéis e a propriedade da terra definia o prestígio e o poder dos indivíduos. Assim sendo, os que não a possuía eram dependentes econômica e politicamente, além de socialmente inferiores.

5.3 A ORGANIZAÇÃO DA PRODUÇÃO

A divisão da terra em lotes individuais dava a idéia de propriedade privada, o que contradizia com a sua função que era (e é) de bem comum. Isto interferiu no processo produtivo, conforme organização que segue: cada família tinha uma casa construída nas terras que recebeu mediante doação efetivada por Zezé Martins; toda a produção extraída daquela propriedade pertencia à família que ali morava, mas a mão-de-obra empregada em muitas das atividades agrícolas era coletiva. As atividades eram distribuídas conforme disposição no quadro 9.

Quadro 9 Distribuição das atividades conforme mão-de-obra utilizada

Atividades coletivas	Atividades familiares
Cavar cova	Limpa das plantações
Plantar as mudas	Arrancar a mandioca
Raspar mandioca	Torrar a farinha
Bater feijão	Cortar e desolhar o fumo
Manocar fumo	Caçar lenha
	Limpar a terra

Fonte: Grupo focal 1, Tapera

A organização da produção seguia uma organização se desenvolvia da seguinte maneira:

O líder organizava a comunidade em quatro grupos: os grupos eram compostos de mais ou menos dez famílias, geralmente cada família tinha oito, dez, doze ou mais pessoas.

Então, era um bocado de gente. Cada dia o grupo trabaivava fazendo a roça de um; no final, todas tinha sua roça plantada. Ia homem, mulher e criança. Os homens cavava cova, as mulheres plantava a maniva, e as crianças semeava a maniva; na época de plantação de fumo, era a mesma coisa, só mudava o tipo de cova: pra fumo se faz cova de bico, e semente, que é pranta de fumo. Isso era chamado de dijitório. Os dijitório era muito bom, a gente trabaivava cantando, tirando verso. Os homens cantava e as mulheres respondia. O dono da maiada²⁴ oferecia bebida e comida, geralmente matava criação²⁵, boi e galinha. Era muitos dias de festa. Isto pra plantar. (Grupo focal 1 da Tapera, em 18/02/2008)

Observa-se que na organização do trabalho seguia uma relação de gênero: tinha as funções dos homens e as das mulheres. Merece-se considerar também o uso da mão-de-obra infantil não como uma questão de exploração, mas cultural. O trabalho não era baseado numa perspectiva mercadológica, mas numa necessidade para o auto-sustento, transformado em atividade cultural, ou um lazer extremamente significativo para a manutenção do território.

O período das plantações começava em março, com as plantações de mandioca, milho e feijão, e terminava no início de julho, com as plantações de fumo. Período de chuvas que eles denominam de “inverno”. Os meses de julho e agosto eram também período das batatas de feijão:

Chego de me emocionar, a bata de feijão era muito engraçada. Na bata de feijão, a Tapera toda ia, não tinha grupo dividido, não. O dono do feijão, num dia de sol quente, ia pra roça acompanhado da sua família, arrancava o feijão e espaiava no terreiro. De meio-dia pra tarde, chegava todo mundo. Os homem já tinha um cacete, de madeira boa, guardado em casa só pra bater feijão. Chegava todo mundo: os homens com os cacetes pra bater o feijão, as mulheres com as peneiras pra beatar, e as crianças pra catar os caroços que espalhava e pra brincar com as paia do feijão. Chego de me arrepiar ao lembrar. Era um povo muito unido, fazia tudo com alegria. Assim, os homens chegava e ia logo fazendo a ruma de feijão, as rumas era das arturas da casa. Logo começa a bater. Era vários batuques, batuques velhos e batuques novo. Tinha homem que não dormia inventando um batuque pra falar da vida ou do jeito do outro. Se alguém tivesse um segredo era bem capaz de ser desmanchado na bata de feijão. Era homem, mulher e criança, todo mundo se divertindo e tomando a branquinha²⁶ pura, cebolada ou em forma de batida de limão. Era duas, três bata de feijão por tarde, mas batia o de todo mundo. Agora se perguntar a um menino desse o que é bata de feijão, com certeza ele não sabe. (Grupo focal 1, da Tapera)

Observa-se que se formava um grupo culturalmente diferenciado e que se identificava como diferente, que tinha forma organizativa própria e que se reforçava na sua reprodução cultural. Por ter-se organizado de forma distinta, o processo de ocupação e uso do território permitiu manter a cultura, tanto no que diz respeito à organização social quanto à religião, à economia e à ancestralidade, por um período de aproximadamente cem anos, pois utilizavam os

²⁴ Malhada: nome que eles dão às plantações reunidas, o que muitos também chamam de roça.

²⁵ Nome que eles dão ao rebanho bovino e caprino.

²⁶ Refere-se à cachaça.

recursos a partir dos conhecimentos, inovações e práticas que foram criados dentro deles próprios e transmitidos oralmente e na prática cotidiana pela tradição. Desta forma, compreende-se que o ato de beber cachaça, tão bem reforçado pelo grupo, não representa simplesmente um vício, mas compreende uma tradição cultural. Cachaça, segundo produto oriundo da cana e tipicamente brasileiro, tem sua origem a partir do trabalho escravo nos engenhos durante o processo de fabricação do açúcar. O suco da cana era fervido em um tacho e a espuma que boiava era retirada e servida aos animais com o nome de Cagaça²⁷. Não demorou muito para que se descobrisse que a Cagaça recolhida em potes fermentava, ganhando teores alcoólicos. Sua origem enquanto bebida fermentada está situada entre os anos de 1534 e 1549. O uso da bebida foi muito comum entre os escravos durante o trabalho, já que possibilitava uma conotação de menos sofrimento, razão que explica o fato dos quilombolas da Tapera sempre misturarem cachaça com trabalho.

Porém, desde os anos oitenta do último século, o modo de vida desta Comunidade vem passando por muitas transformações. Isto tem trazido consequência direta para a territorialidade do grupo. Acredita-se que estas mudanças resultaram da fragmentação da terra associada ao crescimento populacional, o que contribuiu para desestruturar a vida social coletiva em que cada um foi cuidar da sua vida financeira, tornando-a processo produtivo familiar, ao tempo em que se destruiu toda a vegetação nativa para ceder espaço para as plantações de mandioca e fumo. Como consequência, veio uma série de problemas ambientais e econômicos, tais como: rebaixamento do lençol freático, empobrecimento do solo, destruição da fauna e da flora, baixa produtividade agrícola, dentre outros. Enfim, a terra não é mais suficiente para garantir a reprodução material do grupo, fato que tem implicado inúmeras migrações “forçadas”, alterações no modo de vida e na territorialidade.

As propriedades foram gradativamente se fragmentando entre os herdeiros, mas ninguém pode vendê-las, ao menos do ponto de vista legal.

De acordo com o grupo focal 1, Zezé Martins organizou a Comunidade de tal modo que, em 1930, quando ele morreu, a função de liderança passou a ser exercida pelo seu filho Abílio Martins de Lima, e hoje se encontra representada sob a atuação do “terceiro governo” exercido por Eugênio de Jesus, neto de Zezé. Contudo, eles não conseguiram manter a estrutura social mediante a ideologia do Zezé, e o poder constituído passou a não ser seguido pelos moradores,

²⁷ Uma das teorias para o nome de nossa bebida é da evolução semântica da Cagaça, surgindo a denominação Cachaça

que não mais se submetiam às ordens impostas pelos ocupantes da função exercida outrora pelo Zezé; assim, a estrutura político-ideológica foi sendo alterada.

Destarte, o representante não tem mais o poder político-ideológico: é um líder comunitário que organiza as festas religiosas, luta pela melhoria da comunidade buscando junto aos órgãos públicos alguns serviços essenciais, mas se submete a acolher políticos corruptos que se aproximam da Comunidade só pra tirarem proveito eleitoral, ou seja, agem ingenuamente. Dessa forma, observa-se que a função é meramente simbólica.

Diante dos fatos mencionados, questiona-se: a Comunidade da Tapera atualmente constitui um território?

Compreende-se que o território é a expressão concreta e abstrata do espaço apropriado, produzido. Deve ser compreendido em sua multidimensionalidade integrada. Sua essência é social; portanto, suas dimensões são: política, economia e cultura, articuladas relacionalmente pela historicidade e conflitualidade inerente a toda esfera do corpo social.

Nesse contexto, Saquet (2003) empenhou-se significativamente no sentido de construir uma argumentação teórico-metodológica que articulasse o tempo, o espaço e o território, englobando aspectos da economia, da política e da cultura, o que ele chama de EPC. Em sua lógica de raciocínio, Saquet (2003, p. 24) coloca que:

O território se dá quando se manifesta e exerce-se qualquer tipo de poder, de relações sociais. São as relações que dão o concreto ao abstrato, são as relações que consubstanciam o poder. Toda relação social, econômica, política e cultural é marcada pelo poder, porque são relações que os homens mantêm entre si nos diferentes conflitos diários.

Nesta perspectiva, compreende-se que o território da comunidade da Tapera atualmente é constituído pelo que Haesbaert (2004) denomina como “territórios plurais”, pois existem várias representações sobre ele: Igreja Católica disputando o poder de controle da população com Igreja Evangélica; o território que mantém a cultural tradicional e o território dos que rejeitam qualquer manifestação tradicional e insere novas territorialidades (resultado das migrações e a incorporação das novas tecnologias no cotidiano). Assim, ao mesmo tempo em que se tem uma multiplicidade de territórios, tem-se também uma pluralidade de jurisdições incorporadas por sobreposição. Vale salientar que a Comunidade da Tapera é um “território plural” vive em uma multiterritorialidade, o local e o dos seus emigrantes. É como se fossem duas perspectivas

distintas: na primeira, o olhar vai mais dos limites do “território plural” para o seu interior; na segunda, o olhar prioriza as relações deste território com aqueles que se encontram para além ou “acima” dele. Tanto num caso como no outro, o convívio de múltiplas territorialidades implica sempre disputas.

A territorialização da comunidade de Tapera, atualmente, está organizada mediante propriedade privada da terra. Por conta disso, todas as propriedades foram registradas na condição de terra de herança, cada um paga o Imposto Territorial Rural (ITR) da sua fração declarada, mas elas não podem ser comercializadas. Essas terras, em algumas famílias, já chegaram à fração mínima da propriedade rural, que no município de Irará é de dois hectares. Em algumas famílias, elas foram subdivididas ao tamanho mínimo já na terceira geração. Depende do número de herdeiros diretos ao longo do processo. Como o número de filhos por casal sempre foi elevado, a fração da terra mínima logo se esgotou. Isto tem gerado um número significativo de novas famílias sem terra, originando as novas conflituosidades dos descendentes dos escravos.

5.4 AS TERRITORIALIDADES DA COMUNIDADE DA TAPERA NA CONTEMPORANEIDADE

O trabalho desenvolvido atualmente na Comunidade é essencialmente familiar, não assalariado, não capitalista. As famílias vivem e sobrevivem com pouca terra, na qual desenvolvem a diversificação na produção, combinam produção animal com produção vegetal e plantam: feijão, milho, mandioca, fumo, andu, batata-doce. Mantêm os pomares com árvores frutíferas no entorno das casas; ao mesmo tempo criam: suíno, bovino, ovino, galinhas, perus. Mantêm a referida combinação o ano todo. Por esta razão, considera-se que a agricultura camponesa não é só um jeito de produzir na Comunidade, ela exerce influências no modo de viver.

Tal Comunidade possui uma forma peculiar de apropriação do território tradicional, baseada no uso comunal das áreas de criadouros de animais, recursos florestais e hídricos e no uso privado das áreas de lavoura. A produção é familiar, mas o trabalho é coletivo. Ou seja, cada família tem a sua roça, a sua criação e usa a mão-de-obra dos próprios membros da família. Mas, períodos de safra, quando aumenta a produção, eles se unem onde o trabalho é feito com a ajuda dos demais moradores. Os moradores se orgulham de serem de uma Comunidade unida

conforme depoimento: “Aqui ninguém nunca pagou ninguém pra fazer nada, é um ajudando o outro. Agente faz isso com orgulho e amor. O povo da Tapera é o único que faz isso nas redondezas. Se você for, ali do lado, no Santo Antonio e pedir pra uma pessoa arrancar um pé de mato ele vai te cobrar” (Grupo Focal 2 – Tapera. Depoimento concedido em 27 de julho de 2008).

Além disso, percebe-se que para os taperenses, assegurar o modo de vida tradicional é garantir a continuidade do acesso ao território, isto significa manter vivos na memória e nas práticas sociais os sistemas produtivos, os modos habituais de distribuição e consumo da produção.

Por esta razão, o território também faz parte da cosmologia do grupo, referendando um modo de vida e uma visão de homem e de mundo; ele é apreendido e vivenciado a partir dos sistemas de conhecimento, portanto, encerra também uma dimensão lógica e cognitiva. Além de assegurar a sobrevivência dos moradores, o território constitui a base para a produção e a reprodução dos saberes tradicionais.

As especificidades e as características do seu processo produtivo situam-se num contexto em que a economia – com uma lógica específica de produção e com noções singulares acerca da “necessidade” – está à mercê das relações sociais, enquanto que na sociedade em sua volta, de tradição ocidental e modo de produção capitalista, as relações sociais é que estão subordinadas à economia.

Toda a produção é comercializada na feira livre da cidade de Iará, que acontece nos sábados. Os moradores da Tapera monopolizam²⁸ secularmente alguns segmentos da feira livre, com destaque para: os derivados da mandioca (exceto a farinha que é produto de todos trabalhadores rurais do Município) – tapioca fresca, farinha de tapioca e uma diversidade de beijos; grãos verdes que são debulhados no decorrer da feira e comercializados em frente ao Mercado Municipal – feijão de corda, mangalô, andu e fava; e, tomatinho, pimenta, jiló, maxixe, castanha e maturí.

Desta forma, a produção visa não só o auto-consumo, mas também a venda de alguns produtos que são desenvolvidos especialmente para serem comercializados. No entanto, toda a produção comercializada visa essencialmente a subsistência familiar, marca importante na agricultura camponesa que, junto com a posse da terra é um dos elementos fundamentais da

²⁸ Vale salientar que o monopólio não resulta de estratégias capitalistas, mas de uma tradição.

constituição do espaço de liberdade proporcionado por esta forma de produzir alimentos e de viver.

De acordo com os dados da pesquisa de campo, a maioria dos lares é composta por pessoas casadas (65%). Desse total, é interessante observar que cerca de 61% optaram pelo casamento apenas no civil. Pode-se depreender desse fato que o aspecto religioso do casamento não é de destaque na Comunidade.

Os dados indicam que as famílias não são muito grandes. Tal informação se complementa com o número de ocupantes por lar, cerca de 76% dos lares têm até cinco ocupantes. Observa-se que a redução do tamanho das famílias é decorrente de um planejamento familiar bem realizado, pois, para os moradores resultou da implantação do Programa de Saúde da Família e da conscientização população com o apoio do Programa de Agente Comunitário de Saúde.

O PSF e a agente de saúde tem nos deixado muito feliz, pois a atuação deles possibilitou que reduzisse significativamente o número de filhos por casal. Meus pais tiveram catorze filhos e desses, o que tem o maior número de filhos tem quatro. Hoje todos os casais da comunidade fazem planejamento familiar e a pílula, a camisinha ou o DIU são doados pelo SUS. Ninguém precisa comprar, acho que é este o fator positivo. (Grupo focal 5 – Tapera. Depoimento concedido em 25 de agosto de 2008).

A Comunidade é um elemento central no modo de vida, há o espaço da festa, do jogo, da religiosidade, do esporte, da organização, da solução dos conflitos, das expressões culturais, das datas significativas, do aprendizado comum, da troca de experiências, da expressão da diversidade, da política e da gestão do poder, da celebração da vida (aniversários) e da convivência com a morte (ritualidade dos funerais). Tudo adquire significado e todos têm importância na Comunidade. Não há anonimato, todos se conhecem. As relações de parentesco e vizinhança têm um papel determinante nas relações sociais.

De modo geral, a gestão da renda familiar das comunidades rurais camponesas, é feita pelo homem. Sob esse aspecto as mulheres camponesas vêm tentando conquistar espaços e ultrapassar barreiras tão comuns construídas socialmente no meio rural onde a figura do homem é que exerce o poder sobre a família. Para Queiroz (1976), nas sociedades camponesas a mulher acompanha o marido ao campo, não havendo separação entre universo masculino e outro feminino de trabalho, mas apenas um universo em que as tarefas masculinas e femininas são ora coincidentes, ora complementares.

Na comunidade da Tapera há uma divisão do trabalho de acordo com os dias da semana que funciona da seguinte maneira: no início da semana (de segunda à manhã da quarta) todos os membros da família trabalham nas diversas atividades agrícolas, já na tarde de quarta-feira é destinada para “arrancar mandioca” e conduzir as raízes para a casa de farinha, atividade feita por todos. Assim, na manhã da quinta-feira, os pais de família juntamente com os filhos “raspam a mandioca”, enquanto isso, as mães de família põem a mandioca para “cevar”²⁹ e em seguida vão “tirando a goma”³⁰(conhecida também como tapioca). Na sexta-feira, os pais de famílias acompanhados dos filhos, torram a farinha e as mães de família fazem os beijos. Normalmente os beijos são fabricados em fornos construídos nos arredores das residências das famílias já as casas de farinha, lugar onde fazem a farinha, são coletivas. Existem 12 casas de farinha na Comunidade, todas manuais, ou seja, não possuem forno movido à motor, os próprios moradores que torram a farinha.

5.4.1 Territorialidades dos quilombolas da Tapera na feira livre de Irará

No sábado pela madrugada eles se deslocam para a cidade para comercializar a produção na feira livre da cidade de Irará. Até a década de 1980, a produção era conduzida no lombo dos animais, mas com a popularização do automóvel, muitas pessoas de povoados vizinhas compraram camionetes e passaram a explorar o transporte coletivo nas comunidades rurais.

No que tange à administração do capital na comunidade da Tapera a mulher sempre foi o esteio do sustento familiar e quem consecutivamente administrou e administra a renda. Isto porque ser beijuzeira é uma atividade exclusiva das mulheres e o preço do beiju é sempre estável, pois elas monopolizam o comércio. Enquanto as outras produções agrícolas são sazonais e têm o preço controlado pelo mercado. Por conta disso, a estabilidade do orçamento doméstico resulta da venda do beiju.

Assim, no período safra, os homens vendem feijão e milho e, no decorrer de todo o ano, farinha de mandioca. Já as mulheres, mães de família, vendem: beiju, tapioca fresca, farinha de tapioca, massa de aipim e massa de puba. Enquanto os jovens, crianças, adolescentes e mulheres

²⁹ Nome dado ao processo de trituração das raízes da mandioca pela máquina.

³⁰ Processo em que adiciona água à massa da mandioca e com o auxílio de uma sacola confeccionada com linha de nylon, separa-se a massa da tapioca que fica dissolvida na água. Esse líquido fica descansando em uma vasilha e com cinco horas a tapioca separa-se da água que foi adicionada.

mães solteiras, territorializam as calçadas do mercado vendendo todos os tipos de produto que adquirem nas suas roças, dentre eles: folha de mandioca preparada para fazer maniçoba, tomatinho, ovos de galinha de quintal, batata doce, andu, feijão de corda, fava, castanha assada, maturi, pimenta, mangalô e folhas de couve.

Esses jovens, crianças, adolescentes e mulheres mães solteiras que assumem os postos de vendedores da frente do mercado, passam todo o dia expostos às intempéries. Expõem suas mercadorias no chão coberto por lonas, ao mesmo tempo em que disputam o espaço com os transeuntes. O ato das crianças jovens e adolescentes ocuparem estes postos é entendido na Comunidade como estratégia de renda, pois eles mesmos são responsáveis pela compra dos seus objetos de uso pessoal. Ao mesmo tempo em que, é um estágio para futuramente ingressarem na venda dos outros produtos é uma estratégia para vender toda a produção familiar. Já as mulheres mães solteiras, por serem historicamente marginalizadas no cotidiano da Comunidade, ocupam este posto porque é o menos valor nas relações de poder estabelecidas no cotidiano da feira livre. Vale salientar, que muitos dos produtos comercializados por esse grupo são sazonais, fato que compromete a renda das mães de família que sobrevivem desse comércio.

Portanto, no contexto da complementação de tarefas o que mais se destaca é a condição de mulher feirante que é secular na comunidade da Tapera.

Todos aqui nasceram e se criaram acordando quatro horas da manhã dos sábados pra ir pra rua vender na feira. Os homens vendem feijão e farinha, já mulheres vendem todas as outras coisas e, principalmente o beiju. Por isso, as mulheres vendem em todos os sábados do ano, enquanto os homens só no período de safra. As mulheres são quem pega no dinheiro, quem faz a feira, quem acaba comandando a casa (Grupo focal 1, Tapera. Depoimento concedido em 15 de agosto de 2008)

Nesse sentido é que gradualmente vem sendo incorporada a idéia de que as atividades do homem e da mulher do campo devem ser complementares e não sobrepostos. Acredita-se que as mulheres sempre fizeram parte da cadeia produtiva da comunidade da Tapera, por conta delas serem administradoras do lar. São elas que preparam os alimentos, é a elas que as crianças pedem comida. Os depoimentos afirmam que:

As mulheres foram incorporadas à feira livre logo que a Comunidade foi formada. Tudo começou quando Zezé doou as terras e as roças começaram a ser feitas. Todas perceberam que precisavam desenvolver uma atividade que garantisse o sustento da família imediatamente. Que garantisse renda pra matar a fome. Assim, comadre Inocência fez o primeiro cesto de beiju da comunidade e levou pra feira de Iará. Ela vendeu tudo, a partir daí outras mulheres logo começaram a vender beiju ao ponto do mercado ser construído em 1930 com o ponto das beijuzeiras. Só as mulheres da Tapera

vendem beiju em Irará. (Grupo focal 1, Tapera. Depoimento concedido em 15 de agosto de 2008).

As narrativas em torno da participação no processo de resistência e luta pela sobrevivência evidenciam a naturalização da divisão sexual dos papéis sociais. E em que pesem essas diferenciações, a trajetória de resistência, luta e conquista da terra proporcionou mudanças nas relações e práticas sociais de homens e mulheres.

A gente faz todos os trabalho da roça, mas o que dá mais lucro é o beiju. Minha avó criou minha mãe vendendo beiju. Minha mãe vendeu beiju dos onze anos até o dia em que se aposentou, criou onze filhos. Hoje todos nós temos as nossas casinhas arrumadinhas com venda do beiju. O beiju é o “boi” dos moradores da Tapera. Tudo que tenho foi comprado com o dinheiro do beiju. (Grupo focal 2 – Tapera. Depoimento concedido em 15 de agosto de 2008).

Este árduo trabalho é feito pelas pessoas que fazem parte da unidade familiar, lutando e resistindo para manter sua identidade. A identidade das camponesas beijuzeiras é definida pelo trabalho, pela ação política e social mantida na divisão social do trabalho.

Porém, na atualidade, a situação das jovens é bem diferente. A Comunidade possui 25 beijuzeiras, todas com mais de trinta anos. As mulheres mais jovens afirmam que sonham com um emprego na cidade.

Sei da importância do trabalho com o beiju para todos nós da comunidade da Tapera, mas pra ser beijuzeira é preciso, antes de qualquer coisa, ser lavradora, plantar e cuidar da mandioca. Não gosto do trabalho na roça, é muito duro, por isto prefiro ir embora pra qualquer cidade, viver outra situação outro contexto só estou esperando terminar o ensino Médio. (Grupo focal 4 – Tapera. Depoimento concedido em 16 de agosto de 2008)

Atualmente, o cotidiano da Comunidade está marcado por contradições e enfrentamentos para garantir a sua sobrevivência. Sua existência é marcada pela resistência e luta permanente. Pois, neste momento histórico, a Comunidade encontra-se sob pressão do mercado capitalista que, por conta da fragmentação da terra, tem “forçado” às migrações constantes dos jovens para a periferia das grandes cidades, onde passam a fornecer mão-de-obra não qualificada, morar na periferia levando à aculturação, fato que têm contribuído para a construção das multiterritorialidades.

5.4.2 Das migrações “forçadas” às multiterritorialidades

Observa-se que a globalização acelera, violentamente, os processos de desestruturação das comunidades tradicionais, desequilibra e altera, profundamente, as relações de homens para homens e dos homens para com a natureza.

Isto porque os processos migratórios para as cidades são seguidos pela destruição dos laços de solidariedade tradicionais e da estabilidade de famílias.

No entanto, observa-se que esses migrantes ficam encurralados e segregados em dezenas de milhares de favelas, sem qualquer perspectiva de romper o “círculo vicioso” da pobreza, ignorância e violência.

Fico triste ao ver os meus filhos e netos morando hoje em Salvador. Minha filha mora em Narandiba, pra chegar na casa é preciso descer um barranco, a casa dela fica do lado de um rio que virou esgoto. Só tem maconheiro no lugar, é cada cara mal encarado que não gosto de ir lá. Fico muito triste de ver meus netos naquelas condições, expostos à criminalidade. Eles gostam tanto daqui mas, infelizmente não gostam de trabalhar na roça. Fico muito triste ao ver aquela miséria que estão submetidos. (Grupo focal 2 – Tapera, depoimento concedido em 15 de agosto de 2008)

No passado, com relações sociais mais estáveis, os indivíduos nasciam, viviam e morriam dentro de suas comunidades, sua classe e seu credo religioso, fossem eles escravos durante o regime colonial, servos no feudalismo ou operários no sistema capitalista.

As migrações para as grandes cidades tendem a destruir os laços tradicionais de cooperação e solidariedade. Esperanças de mobilidade geográfica e social levaram muitos moradores da Tapera a abandonar o campo, em busca de inserção na economia de mercado. Mas, as cidades, longe de serem lugares de liberdade, se tornam, para muitos dos migrantes, uma armadilha, por falta de acesso a empregos estáveis e serviços de educação e saúde, sobretudo para adolescentes e jovens. Vivendo na miséria, segregados e sem esperança de mobilidade social, os jovens engrossam as fileiras da delinquência, do narcotráfico, da prostituição e da criminalidade. Concentrada em áreas de extrema pobreza, sem infra-estrutura, educação escolar e serviços de saúde.

A comunidade da Tapera tem passado por um processo migratório continuado, onde, no ano de 2008, vinte e cinco jovens migraram para a capital de Santa Catarina. No entanto, a cidade que mais atrai é Salvador e, de acordo com pesquisa de campo, todos que migraram pra esta capital moram na periferia, com destaque para os seguintes bairros: Fazenda Grande, Bairro da

Paz, Tancredo Neves, Pernambués, Cajazeiras, São Cristovão e Nordeste de Amaralina. Muitos trabalham no mercado informal, continuam com pouca escolaridade e tem como maior meta retornar pra a Comunidade.

Moro em Salvador há dez anos, trabalho de cobrador de ônibus, mas nunca me acostumei com cidade. Se pudesse vinha pra cá todos os finais de semana. Meu único lazer é vir pra cá. Quando pego a BR vindo, meu coração fica numa felicidade, na volta ele vai preso amargurado, chega dá um nó na garganta. Se tivesse como manter a minha família aqui vinha embora na hora, só que a roça não dá lucro, pois um mês você tem em outro não, é muito incerto. (Grupo focal 3 – Tapera. Depoimento concedido em 16 de agosto de 2008).

Os que migram, sempre retornam pra Comunidade quinzenalmente, mensalmente, por bimestre, semestre ou anualmente. Ao retornarem levam consigo a percepção da experiência de múltiplos territórios. Isto porque vivenciam cotidianos distintos, em dois territórios diferentes. Sendo assim, mesmo não construindo uma identidade com o novo território, esses migrantes, acabam tendo a experiência de viver, ao mesmo tempo, em mais de um território. Este caso implica em mudanças de alguns hábitos, fato que marca a multiterritorialidade. Desta forma, os moradores da Tapera que migraram, ao retornarem, mesmo a passeio, trazem consigo experiências territoriais de outros lugares, que diversas vezes se manifestam no velho território. O retorno indica, muitas vezes, algum vínculo com o passado: o resgate de um tempo-espço, uma reconstrução, uma fuga.

No entanto, estes sujeitos passam por dois processos de des-reterritorialização, que geram certamente grandes mudanças. Um primeiro momento de des-reterritorialização ocorre quando o quilombola deixou seu território de origem e se fixou (ou não) no território de imigração, ou seja, ocorre o processo de des-reterritorialização de saída. O segundo momento de des-reterritorialização ocorre quando o quilombola migrante deixa o território de imigração, rumo ao seu território de origem, ou seja, ocorre a des-reterritorialização de retorno. Estes dois processos constituem infinitas territorialidades que se entrecruzam e se reproduzem, gerando grandes diferenças na territorialidade.

O migrante retornado se encontra numa posição bastante singular: deixou família, casa, amigos em busca de um objetivo (ou por falta dele) num lugar muito distante de tudo que sempre reconheceu como parte de sua identidade. Após um determinado período retorna para este lugar e nota que muitas coisas ao seu redor estão diferentes de quando as deixou. Na verdade, o próprio retornado já não é mais o mesmo, seu olhar já está encoberto pelo “óculos” que o lugar de destino

lhe fez usar, tornou-se um híbrido. Neste sentido, nem ele, nem o lugar de origem são mais os mesmos. Há, ainda que pouco nítido algum estranhamento entre o retornado, transformado no/pelo lugar de destino, e o lugar de origem, que também sofreu transformações à medida que a sociedade local continuou seu curso de produção do espaço.

Quando eu morava aqui as coisas eram mais difíceis, não tinha transporte, não tinha esse movimento de bar que tem hoje. Os bares daqui só vendiam cachaça, os jovens e mulheres não o freqüentava. Hoje, todo mundo que fica aqui tem moto, carro, as casas todas arrumadas: pintadas, de piso de cerâmica, banheiro, mobília... Agente percebe que até os hábitos alimentares mudaram, hoje o povo come bem e parece que vive mais. Percebi que em quase todas as casas tem aposentado. (Grupo focal 2 – Tapera, depoimento concedido em 16 de agosto de 2008)

Analisando o processo, observa-se que as experiências do retornado traz impactos para sua territorialidade e no território de retorno. Pois, no retorno, o indivíduo “processa” as experiências territoriais vividas no território de imigração com aquelas que ele territorialmente reconhece e, ainda, com aquelas que estranha no território de origem. Esse reconhecimento/estranhamento leva os retornados a criarem ou aplicarem estratégias que são influenciadas pelas experiências adquiridas nas suas múltiplas territorialidades. Neste momento é que se percebe o surgimento de uma nova territorialidade, agora múltipla, pois mescla as influências territoriais vividas por estes indivíduos.

A aparente desterritorialização proporcionada pela dominação dos espaços em detrimento da sua apropriação, mascara a construção de uma nova territorialidade, uma territorialidade híbrida que nem mesmo os próprios migrantes percebem de imediato. O retorno, e a vivência no território de origem é que propicia a real percepção do quanto o território de imigração contribuiu na construção de uma territorialidade múltipla.

Morei cinco anos em Salvador, mas não quero nem saber daquele lugar. Morava no bairro da Paz já passei várias noites sem dormi por causa de tiroteios, dois vizinhos foram assassinados. Trabalhava na construção civil e, num final de tarde de sábado, estava esperando ônibus no ponto do centro de abastecimento do Rio Vermelho quando passou uma viatura da Polícia Militar. O ponto estava cheio, os policiais desceram me abordaram, olharam a minha mochila que tava com a roupa suja de cimento, me ameaçou e foram embora. Fiquei muito triste, nervoso e envergonhado. Com isto, peguei o primeiro ônibus que passou, nem sabia pra onde ia. O que eu mais queria era fugir daquele lugar, pois achei que todos estavam pensando que eu era bandido. Depois disso, pedi as contas na empresa, vim embora trabalhar de moto táxi aqui. Hoje estou muito feliz, na minha Comunidade onde todos conhecem o meu caráter. Mas, quando a gente sai adquire novos hábitos e quando volta o lugar não é mais o mesmo. Não sei se fui eu que mudei ou foi a Tapera que mudou no decorrer desse tempo. (Grupo focal 3 – Tapera. Depoimento concedido em 16 de agosto de 2008).

A mudança na percepção do seu território resulta das ações que são empreendidas sobre o lugar de origem e a mudança no seu próprio modo de ser, mostram para os outros o quanto a migração valeu, ou não, a pena. Assim, o retorno, mesmo que sazonal, proporciona uma reterritorialização com influência da metrópole. É neste caso que a Comunidade passa a ser um território plural, pois, coexistem duas territorialidades a tradicional e a dos retornados.

Apesar do deslocamento de muitos jovens, há um significativo número de famílias que migraram na década de 1990 e estão retornando. Os que retornam e voltam a fixar residência na Comunidade não mais desenvolvem as mesmas atividades tradicionais. Geralmente são os donos de bares, mercearias, transporte coletivo, cargo de confiança no serviço público, trabalhadores do comércio da cidade de Irará ou empregada doméstica também na cidade.

De acordo com o depoimento que segue os retornados não se adaptam a estrutura produtiva, pois eles constroem uma nova identidade que não se adequa à condição do camponês.

Morei doze anos em Salvador e vi que lá não era um lugar bom pra criar meus filhos. Eles ficavam em casa sozinhos enquanto eu e meu marido trabalhávamos. Aqui tem toda a minha família e terra pra construir uma casa, morávamos de aluguel. Mas não consigo mais dá duro na roça, é muito difícil, por isso prefiro trabalhar de doméstica na cidade, é dinheiro pouco mais certo, somado com a Bolsa Família e o bico que meu marido faz, consertando sapatos na cidade tá bem melhor que em Salvador. Há também outro problema, as terras são poucas e fracas, meus irmãos já estão trabalhando. (Maria Dalva de Brito, depoimento concedido em 27 de julho de 2008).

Sendo assim, a territorialidade está associada à identidade. Sobre a identidade, Hall (2001) traz algumas reflexões: à medida que o contexto contemporâneo é marcado pelos descentramentos e a globalização como reação a estes processos emergem de igual modo dois padrões: a homogeneização e a busca pelas “raízes”. Porém, o autor completa que ainda que seja tentador pensar a identidade restringida a dois caminhos: um retornando às “origens” e outro desaparecendo através da assimilação ou homogeneização, tais caminhos não levam em consideração a questão da tradição. No que tange à análise de comunidades tradicionais, é plausível pensar-se que tanto os “lugares de memória”, como a representação identitária, lançam mão de elementos culturais e que estes elementos também não são “puros”.

As trocas culturais se tornam uma via de mão dupla, a Comunidade quilombola não é mais um reduto fechado, como guardião da tradição, pois as manifestações culturais também são híbridas. Ao mesmo tempo em os jovens da Comunidade organizam o samba de roda e as pastorinhas, também organizam os pagodes nos finais de semana. Tanto que alguns jovens da

Comunidade montaram uma banda, na qual tocam forró, axé e pagode. Esta banda faz vários shows, durante todo o ano, em todo o município de Iará e municípios circunvizinhos.

Por conta disso, os participantes do grupo focal 2, prestou o seguinte depoimento:

A saída dos jovens para trabalhar fora tem modificado bastante os hábitos dos moradores, dos jovens em especial. Antigamente todas as diversões eram baseadas nas manifestações culturais da própria comunidade: as pastorinhas, as batatas de feijão, os sambas e rezas de Cosme e Damião, a chegada...hoje, tudo isto ainda faz parte das festas da comunidade, mas na mesma proporção a gente ver acontecer os pagodões de final de semana nos bares, o modo dos jovens se vestir, os cortes de cabelo, o uso de drogas. (Grupo Focal 2 – Tapera. Depoimento concedido em 26 de julho de 2008).

Nota-se que, apesar das alterações no modo de vida, os jovens da Comunidade, mesmo os que migram, gostam de ser da Tapera, gostam da história da Comunidade, se tivessem condições de sobreviver continuariam morando na Comunidade.

5.4.3 Habitação e infra-estrutura

A totalidade das famílias da Comunidade reside em casas de alvenaria, a maioria dessas residências apresentam boas condições de habitação. A energia elétrica está presente também na totalidade da amostra. É insignificante o percentual de residências alugadas, sendo amplamente superado pelo de residências cedidas (22%). Percebe-se por esse dado que não há uma tradição de alugar casas, mas de cedê-las a membros da comunidade que não têm residência própria. As residências que possuem entre cinco e sete cômodos atingem a marca de 84%, o que repercute na qualidade das construções.

Apesar da redução do número de filhos e do planejamento familiar, se tornou tradição na comunidade a estratégia da gravidez pra resolver questões de ordem financeira da família. A Constituição de 1988 garantiu às trabalhadoras rurais os mesmos direitos trabalhistas que as urbanas. Por conta disso, ao ter um filho, a trabalhadora tem garantido o salário-maternidade por quatro meses, o que corresponde a quatro salários mínimos. Na maioria das vezes, por atraso dos encaminhamentos, via sindicato Rural e Previdência Social, recebem os quatro salários de vez. Essa renda extra sempre é utilizada em melhoras nas condições de habitação, conforme depoimento que segue: “Quando tive o meu primeiro filho levantei a casa, cobri e botei as portas, no segundo reboquei e coloquei piso, no terceiro fiz o banheiro. Agora já está bom demais. Vou

ligar e já encerrei a minha carreira.” (Grupo Focal 3 – Tapera, depoimento concedido em 25 de agosto de 2008).

Esse direito tem contribuído para o retorno temporário dos migram:

Moro em Salvador, sou ambulante, não tenho carteira assinada, por isso voltei pra ter meu filho aqui em Irará, isso vai garantir quatro salários mínimos pra eu passar meu resguardo e ajudar meu marido a construir mais um cômodo da casa em Salvador e torço pra que aumente pra Lula, o “pai dos pobres”, aumentar pra seis meses. (Grupo Focal 3 – Tapera, depoimento concedido em 25 da agosto de 2008).

A maior parte da Comunidade é composta de lavradores. Uma parcela significativa dos cônjuges trabalha na lavoura, juntamente com companheiro e filhos. Também chama a atenção o percentual de lares sustentados por aposentados (25%). Por conta disso, a maioria dos moradores da Tapera que migraram, são sócios da associação de Moradores e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Irará, conforme depoimento: “Não moro ai na Comunidade porque não tenho como sustentar a minha família, mas sou herdeiro da terra da Tapera, assim sou trabalhador rural, não tenho carteira assinada e, quando chegar o tempo, volto pra aqui e me aposento.” (Grupo Focal 3 - Tapera. Depoimento concedido em 26 de julho de 2008).

Sendo assim, a universalização da previdência social rural, prevista na Constituição de 1988 e regulamentada em 1992, trouxe mudanças sócio-econômicas importantes para o cenário rural brasileiro. Estudos do IPEA, sob a coordenação de Guilherme Delgado (Delgado, 1997, 1999, 2000 e Schwarzer, 2000), confirmam o impacto econômico das aposentadorias e pensões sobre a renda das famílias rurais. Tratam também dos efeitos nos fluxos migratórios, pois constatam que cerca de dois terços dos beneficiários continuam em seus locais de origem. Tem também um papel redistributivo de renda, na medida em que o fundo que constitui tal previdência é custeado em parte por transferências do setor urbano. Estes estudos têm centrado a atenção, sobretudo, nas características de combate à pobreza rural.

O texto constitucional estende os direitos previdenciários aos agricultores em regime de economia familiar, sem empregados permanentes e aos pescadores e garimpeiros artesanais. Entretanto, o idoso(a) candidato(a) a beneficiário(a) precisa comprovar a sua condição, acima citada. É neste momento que o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Irará (STRI) entra em cena como o representante dos agricultores familiares, sem empregados permanentes, emitindo a declaração comprobatória e encaminhando o processo junto ao Ministério da Previdência e

Assistência Social. Para que seja feito esse encaminhamento, o idoso(a) rural assina um documento autorizando o desconto mensal de 2% do benefício que será repassado ao STRI.

A Comunidade enfrenta muitas dificuldades: não existe saneamento básico; os esgotos despejados em fossas; não há telefonia; há apenas uma escola de ensino fundamental de 1ª à 4ª; não há a coleta de lixo e são raros os programas ou ações públicas voltadas à geração de emprego e renda.

Essa situação ganhou novas perspectivas depois da criação da Associação Comunitária dos Moradores da Tapera, que vem buscando estratégias para a manutenção da identidade cultural da comunidade.

5.4.4 A organização comunitária como estratégia de resistência

De acordo com o testamento de Zezé Martins, as terras que constituem a comunidade da Tapera só têm valor de uso nunca tiveram valor de troca, por isso não se transformaram em mercadoria. Ao longo de sua trajetória a Comunidade sofreu um processo intenso de subalternização, tanto do Estado como da própria sociedade, pois Zezé Martins com as idéias messiânicas era visto como um subversivo, o que desencadeou na intensa retaliação da comunidade.

Um século depois, o acelerado crescimento populacional desacompanhado da expansão territorial e de inovações nas técnicas agrícolas, implicou em profundo processo emigratório da Comunidade, exclusivamente por jovens. De acordo com o pensamento de Gonçalves (2001), a saída de desses moradores possibilitou que eles tivessem acesso à escola e ao movimento sindical. Assim, os que migraram, retornam a Comunidade, mesmo que nos finais de semana, empreitando um movimento de *r-existência* aos processos de dominação política e estigmatização cultural. Começam a se organizar constituindo-se como novos protagonistas que ganham visibilidade a partir dos inúmeros antagonismos sociais e das lutas por seus direitos sociais e culturais.

A partir de então, começa a se esboçar uma nova organização política da comunidade com a organização de diversos movimentos sociais que lutam pela afirmação das territorialidades e identidades territoriais como elemento de *r-existência* da Comunidade. Trata-se de movimento social de “*r-existência*”, pois que, não só lutam para *resistir* contra os estigmatizam a

Comunidade, mas também por uma determinada forma de *existência*, um determinado modo de vida e de produção, por diferenciados modos de sentir, agir e pensar.

Nesse contexto, vem ocorrendo à constituição de novos sujeitos políticos e a emergência de “novas” identidades territoriais construídas pela comunidade tradicional nas lutas sociais pela afirmação material e simbólica dos seus modos de vida. Essas identidades emergentes, construídas pelas diferentes organizações sociais (beijuzeiras, rezadeiras, pastorinhas, trabalhadores rurais), estão orientadas no sentido da superação da invisibilização da Comunidade e, em especial, na estigmatização e no estereótipo usado nas comunidades vizinhas para (des)qualificar a população da Tapera como atrasada e “ignorante” .

Os moradores da Tapera mobilizam, estrategicamente e performativamente, esses novos discursos identitários na busca de reconhecimento de sua cultura, memória, e territorialidade que historicamente foram marginalizadas, suprimidas, silenciadas e invisibilizadas e que agora começam tornar visível o que era invisível, em voz e o que foi silenciado, em presenças e ausências e, desse modo, iluminam a re-existência e o protagonismo dessa população na construção da história e da geografia do município de Irará.

5.4.5 As condições de emergência e (re)configuração da questão identitária nas lutas sociais na Tapera

No atual momento histórico pode-se verificar que a Comunidade da Tapera é profundamente influenciada por processos externos. Neste sentido, vale destacar que os agentes externos influenciam nos fatores econômicos, políticos e sociais que expressam diferentes territorialidades e se manifestam material e simbolicamente nos modos de vida distintos.

Observa-se que a produção do beiju seguia rigorosamente o mesmo processo secular de produção. Com a influência dessas novas idéias expressas nas políticas de “desenvolvimento sustentável”, possibilitou alteração no processo produtivo. Assim, idéias inovadoras foram acrescentadas conforme depoimento:

Ao participarmos da Primeira Feira da Mandioca de Irará, em 2005, resolvemos apresentar um produto diferente do que vendemos todos os sábados no mercado. Tivemos a idéia de fazer beijus coloridos pra ornamentar os stands. Assim, usamos as frutas que temos no quintal pra fazermos a coloração. Foi o maior sucesso e os beijus ornamentais foram todos vendidos e muitas encomendas vieram. Mas, o mais engraçado foi o interesse de um técnico da Embrapa que visitava a feira. Ele perguntou como nos fazia pra colori e a gente explicou tudo. Poucos dias depois a TV Subaé apresentou uma

reportagem onde o tale técnico apresentou a técnica como criada por ele. A gente ficou muito triste, pois ele roubou a nossa criação e nem falou que foi a gente que fez. Ele só disse que viu em uma feira, sem citar qual feira, e que era colorido com anilina. (Grupo Focal 2 – Tapera. Depoimento concedido em 26 de julho de 2008).

Diante do exposto, nota-se que as beijuzeiras da Tapera por terem um processo produtivo baseado na agricultura camponesa que visa o sustento da própria família, não conheciam as leis do mercado, o ato de inovar na produção não visava ampliar o mercado consumidor. Por conta disso, não sabiam que proteger um produto através de uma patente significa prevenir-se de que competidores copiem e registrem como criações próprias.

Mas, independente de terem a patente ou não, elas passam a receita do beiju colorido para todos que desejam.

A receita do beiju colorido é simples. Basta transformar a hortaliça ou fruta escolhida em suco. A goma é a mesma do beiju tradicional que passa por uma peneira até ficar fina e seca. Em seguida é acrescentado o suco, que deve ser misturado à farinha até dar liga. Depois é só levar ao fogo e fazer o beiju. A gente já faz o beiju recheado, temos uma novidade para apresentar à clientela. A vantagem do beiju colorido é que além de chamar a atenção, fica rico em vitaminas. Podemos usar diversas frutas como manga, acerola, goiaba, mamão, diversificando ainda mais nossos produtos. (Grupo Focal 3 – Tapera. Depoimento concedido em 27 de julho de 2008).

Observa-se que esta estratégia possibilitou a ampliação das famílias que tem o derivado da mandioca como fonte de sobrevivência secular, pois, a revitalização da cadeia produtiva da mandioca, passou a gerar ocupação e renda para as famílias da Comunidade. Assim, o beiju colorido da Tapera passou a ser alternativa para todas as escolas da rede municipal que passaram a utilizar o alimento na merenda escolar. Tal fato foi publicado em reportagem nacional, por conta disso, as produtoras de beiju da Tapera montaram a Associação das Beijuzeiras e hoje passaram a fornecer beiju pra uma rede de supermercado. Por esta razão, os camponeses sentiram-se estimulados e passaram a aproveitar outros derivados da mandioca tais como: a folha da mandioca na alimentação humana, através da famosa maniçoba que não fazia parte da cultura local; a farinha de tapioca; a quebradinha; a tapioca fresca; a puba; e, o caule para aquecer os fornos à lenha.

A organização social se articula coletivamente naquilo que Almeida (1994) denominou de “unidade de mobilização”, um conjunto de movimentos diferentes e locais, que, estrategicamente, se reúnem para garantir a sobrevivência do grupo mediante exclusão sócio-territorial e, com essas práticas, alteraram padrões tradicionais de relação política com os centros de poder e com as instâncias de legitimação, inaugurando novas formas de lutas políticas e r-existência.

Assim, nas lutas pela afirmação dos direitos à sua territorialidade e ao seu modo de vida próprio a Comunidade da Tapera iniciou um processo de questionamento aos discursos e representações hegemônicas sobre as suas identidades. Representações estas que desconsideram a cultura e o modo de vida, o “espaço vivido” dessas populações, sendo construídas e pautadas em estereótipos reducionistas de uma clara fundamentação colonialista. É nesse contexto que emergem novas identidades a partir de um processo de politização das culturas “tradicionais” no município de Irará.

Sendo assim, tal população se organiza e se articula na busca de direitos legalmente garantidos aos quilombolas. Mesmo não vivenciando os conflitos fundiários e as ameaças de perda do território que compõem a realidade dessas comunidades, eles desejam a regularização do território, pois acreditam que com o reconhecimento e a possível regularização resolverá a questão das pequenas extensões de terras resolvendo a questão da emigração forçada. O que poderá conter o processo de aculturação pelo qual a comunidade vem passando, que reflete: na religiosidade, na música, na dança e no trabalho coletivo, sendo estas as práticas que proporcionam a base da existência desse grupo étnico. Sem a garantia de um espaço coletivo, como um terreno, um espaço cultural, muitas manifestações e práticas tradicionais ficam inviáveis de serem realizadas.

A falta de água também é destacada como mais uma dificuldade enfrentada pelos quilombolas da Tapera e para que água tratada chegue até essa população implica investimento e recursos financeiros. Historicamente marginalizadas e muitas vezes sem informação sobre quais são os seus direitos, as comunidades quilombolas sofrem sem o apoio governamental.

Dessa forma, pode-se dizer que a garantia dos direitos territoriais, a implantação de alternativas de geração de renda e o acesso à água compõem os principais desafios vividos pelos quilombolas na Comunidade da Tapera. Porém, o conhecimento do Artigo 68 do ADCT, fez esta população retomasse, mesmo que no plano das discussões, o percurso de luta e resistência empreitada desde o início da comunidade pelo Zezé Martins, recuperando a auto-estima, a dignidade, a visibilidade e a conscientização são as principais conquistas destacadas pelas lideranças quilombolas. Assim, apesar da Constituição Federal de 1988 já garantir aos quilombolas o direito à propriedade da terra, foi apenas nos primeiros anos do século XXI que a informação e a conscientização dos direitos parecem alcançar o seu público-alvo. Saber que se têm direitos constitui passo primordial para a saída da situação de exclusão social.

Num caminhar crescente de consciência de seus direitos, essa população sente-se gradativamente reconhecida e valorizada, conseqüentemente, sente-se mais preparada e forte para enfrentar as dificuldades e para fazer valer aquilo que acredita ser seu direito. A consolidação de uma organização política – uniu os grupos étnicos que compartilham uma mesma situação (passada e presente) e deu voz a quem foi historicamente silenciado.

Para Djalma dos Santos, presidente da Associação dos Trabalhadores Rurais da Comunidade da Tapera, a maior conquista dos quilombolas em Irará foi ter conseguido garantir um espaço para poder falar. Segundo ele, é muito importante poder falar.

Ao falar, há o desabafo, a articulação e a visibilidade. Assim, a informação, a conscientização dos direitos quilombolas e a visibilidade das comunidades proporcionou, sem dúvida alguma, uma valorização da auto-estima. A mobilização e a articulação das comunidades iraraenses têm proporcionado melhores condições para o negro lutar contra o preconceito, a discriminação e a exclusão social. (Depoimento concedido em 13 de setembro de 2008).

Pelo fato dos moradores da comunidade quilombola da Tapera terem a posse da terra, que, mesmo se fragmentando ao longo da história, ainda dá condições para viver a partir do modo camponês de produzir. Sendo assim, a racionalidade do camponês não é a de um produtor de mercadoria e excedentes mercantis, pois representa a forma de produzir e reproduzir sua existência enquanto classe e sujeitos do processo social. Isto pode ser verificado, na construção de coletividade entre os moradores, nas manifestações comunitárias que são favorecidas pelas relações de parentescos e de identidade étnica, pois todos são descendentes de escravos. Observa-se que a organização socioeconômica coletiva ocorre pelo desenvolvimento da consciência da sua condição de classe e das forças sociais populares do que pelo desenvolvimento das forças produtivas e, nesta Comunidade, compreendendo aspectos étnicos, históricos, antropológicos e culturais.

Portanto, o sentimento de pertencer a um grupo com raízes históricas e experiências de vida em comum, foi sendo construída, ao longo do tempo, numa expressão política forte. Nesse percurso, passaram de uma relação estrita de parentesco, herança da terra e território comum, à constituição de uma identidade com representação política de dimensões locais, embasada nos direitos especiais definidos pela Constituição Federal. Considerando a dimensão étnica de sua história coletiva, percebe-se o modo diferenciado e desigual pelo qual se deu a incorporação do grupo à sociedade brasileira, desde a época da escravidão até os dias atuais. É o caráter étnico da

identidade histórica original de negros da Tapera que explica a razão por que o grupo passou de escravos para herdeiros de um senhor proprietário de uma grande extensão de terra fato que proporcionou a condição de uma coletividade que tem garantido o seu direito à terra onde mora.

6 DE CRIOULO A CERCA DE PEDRAS: UMA ESTRATÉGIA DE VISIBILIDADE DE UM GRUPO SOCIAL

6.1 PROCESSO HISTÓRICO

A comunidade do Crioulo situa-se no noroeste do município de Irará (ver fig. 39). Sua organização territorial é constituída por 35 casas, dessas, dez foram abandonadas, e uma é bar e mercearia. Sendo assim, os moradores residem em 24 domicílios. Essas casas são margeadas pelas cercas de duas grandes fazendas que têm suas sedes mais afastadas. Sua população total é composta por 97 pessoas que sobrevivem especificamente da venda mão-de-obra nas fazendas vizinhas e do trabalho agregado nas fazendas, conforme pode ser observado na figura 40.

Fig. 39 Localização da comunidade do Crioulo do município de Irará

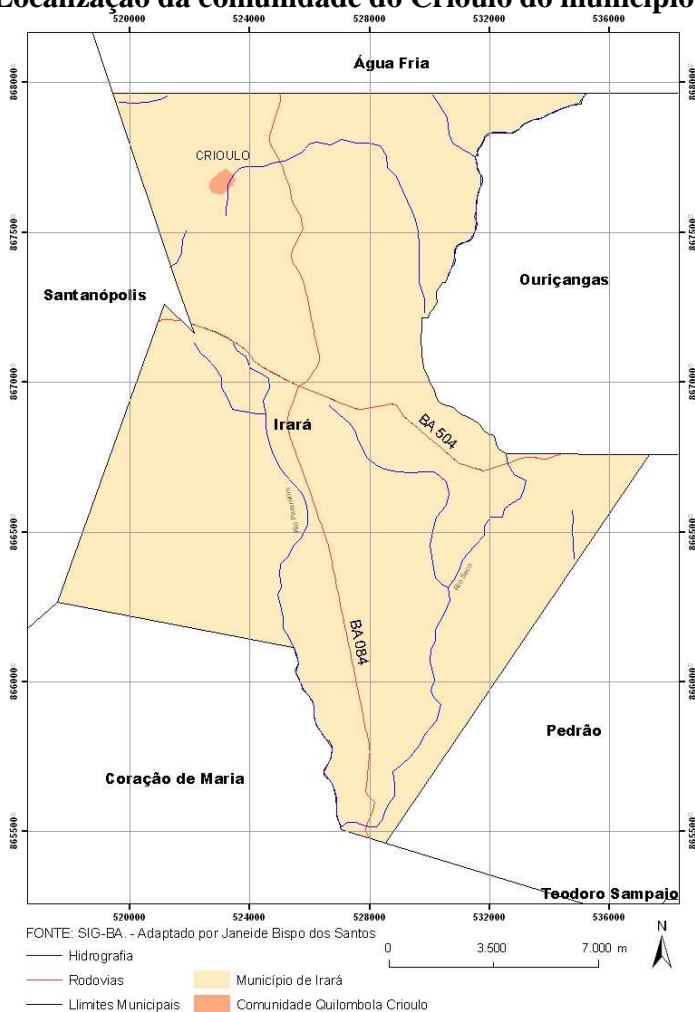
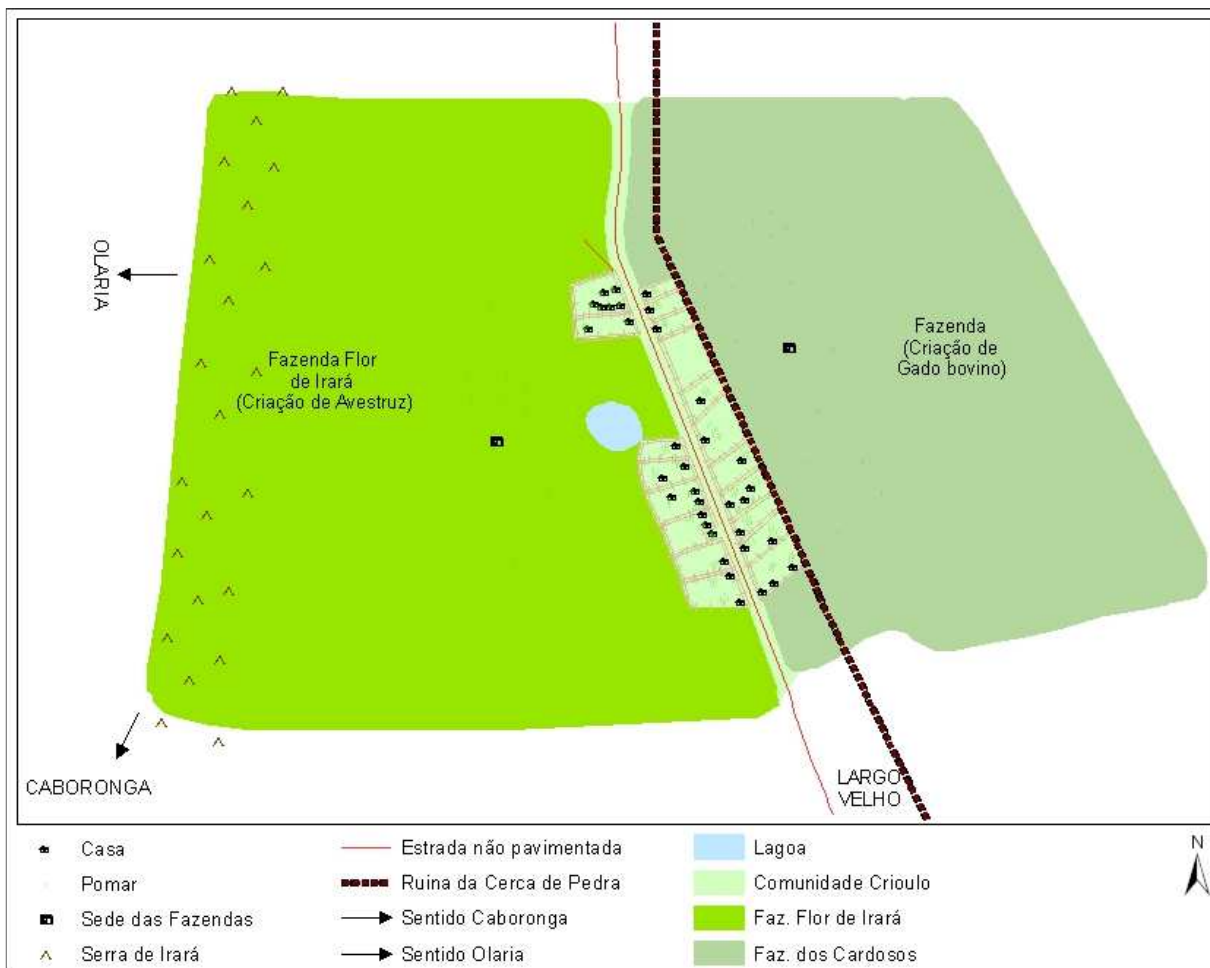


Fig. 40 “Organização” sócio-espacial da comunidade do Crioulo



FONTE: Pesquisa de Campo

A população deste grupo social não tem acesso aos serviços públicos, moram em casas pequenas, velhas e muitas construídas pelos donos das fazendas.

Apesar de ser uma comunidade rural, as propriedades se resumem a pequenos lotes que não alcançam dimensão de uma tarefa baiana, tal situação foi georeferenciada e detalhada na figura 38.

A Comunidade do Crioulo foi organizada na segunda metade do século XIX. Encontra-se encravada numa faixa estreita situada no limite de duas grandes propriedades: a fazenda Flor de Irará e a dos Cardoso. De acordo com a memória dos poucos moradores, acredita-se que a mesma foi formada por escravos e indígenas que viviam nas organizações comunitárias instaladas na região pelos jesuítas.

O processo de colonização das terras que deram origem à Comunidade, assim como nas outras estudadas, foi iniciado durante a segunda metade do século XVII, com os aldeamentos jesuítas instalados no atual território iraraense.

O desenvolvimento dos aldeamentos jesuítas foi caracterizado pela presença de uma capela (a da Caroba) que marcava o centro do aldeamento e era, ao mesmo tempo, o local de catequese dos índios. Nas terras da Comunidade do Crioulo, é possível localizar as ruínas da cerca de pedras construída pelos indígenas e escravos negros, que delimitava os aldeamentos jesuítas na região.

Com a expulsão dos jesuítas, no início da segunda metade do século XVIII, as terras onde a Comunidade está situada ficaram fora do circuito da economia capitalista. Nas suas proximidades, precisamente no limite entre as atuais fazendas Cardoso e Flor de Irará, existia uma comunidade constituída por negros e indígenas denominadas “Ilha dos Caboclos”.

Por volta da penúltima década do século XIX, acredita-se que, dois sertanistas se apropriaram de uma vasta extensão de terras “abandonadas” pelos jesuítas: José Eloy Faustino de Santa’Ana e Saturnino Cardoso. As duas propriedades eram separadas pela cerca de pedras deixada no espaço pelos jesuítas. Logo após a apropriação das terras devolutas, as mesmas foram beneficiadas e utilizadas para a criação de gado, plantação de fumo, milho, feijão e mandioca. Estes grileiros camuflados de posseiros tornaram-se verdadeiros proprietários das terras que foram oficializadas no Cartório de Registro de Imóveis da comarca sediada na cidade de Alagoinhas³¹.

³¹ Vale ressaltar que, em 1948, o município de Irará deixou de pertencer à comarca Alagoinhas, tendo a própria sede com a construção do Fórum Cândido Viana

De acordo com a cadeia sucessória da terra, a fazenda Flor de Irará, ocupada por José Eloy Faustino de Santa'Ana, foi por ele registrada no Cartório de Imóveis, em 1891, com aproximadamente 900 hectares, mediante declaração e apresentação de testemunhas do posseiro, explicando que o mesmo tinha o direito de usucapião. Em 02/05/1908, esta mesma propriedade e área foi vendida, para o senhor Carlos Autran Ribeiro Rocha. Em 11 de Julho de 1938, foi novamente vendida para o senhor Possidonio de Abreu Bizerra, ainda com os mesmos 900 hectares, aproximadamente 2.000 tarefas baianas³², conforme escritura lavrada nas notas do tabelião de Irará, Antonio Ferreira Maia e registrada no livro número 3 B, sob número 1.168, do Cartório de Registro de Imóveis da Comarca de Alagoinhas, no dia 15 de fevereiro de 1939.

A escritura foi assim redigida pelo tabelião:

Saibam quantos este publico instrumento de escriptura pública de compra e venda, que aos onze dias do mês de julho, do ano de 1938, na cidade de Irará, aqui presente, mim tabelião, compareceram presentes de uma parte como outorgantes vendedores Carlos Autran Ribeiro da Rocha e sua mulher D. Umbelina de Campos Rocha, de outra parte como outorgado comprador Possidonio de Abreu Bizerra, todos residentes neste Município e termo, pessoas reconhecidas de mim Tabelião e das testemunhas adiante nomeadas e assignadas pelas próprias de que tracto e dou fé. E por elles autorgantes vendedores me foi dito perante as mesmas testemunhas, que sendo senhores e legítimos possuidores da Fazenda denominda "Flor de Irará", no Districto desta Cidade, contendo 2000, duas mil tarefas e terras mais ou menos 10, dez casas, cercas e mais benfeitorias havidas por compra a José Eloy Faustino de Santa'Ana e sua mulher (...) no valor de dez contos de reis (...). (EPCU, 1938).

No registro da escritura (1939) destacam-se os limites da propriedade:

Certifico que as fls do livro n. 3 B, foi transcripta hoje, sob. N. 1.168, a compra e venda de 11 de julho de 1938, lavrada nas notas do tabelião de Irará, Antonio Ferreira Maia, da fazenda denominada "Flor de Irará", no termo de Irará (...) dividindo-se pelo Sul, com herdeiros de Francisco Felix e Marcos Gonçalves Pinto; pela nascente com a Serra de Irará; pelo norte pela fazenda Cardoso e pelo nascente, com terrenos de José Alves de Almeida. (EPCU, 1939).

Nota-se a possível especulação do mercado das terras devolutas pelo José Eloy Faustino de Santa'Anna, que conforme depoimento do grupo focal 1 do Crioulo, ele veio da região de Mundo Novo, onde já havia especulado terras, e foi pra região de Alagoinhas explorar novas terras.

³² Uma tarefa baiana equivale a 0,44 hectares.

A Fazenda Flor de Irará hoje pertence a um senhor morador da cidade de Salvador, que a utiliza para a criação de avestruzes para exportação da carne e do couro, conforme figuras 41 e 42.

Fonte: Janeide Santos em 01/08/2008



Fig. 41 Placa de Identificação da Fazenda Flor de Irará

Fonte: Janeide Santos. em 01/08/2008



Fig. 42 Criação de Avestruz da Fazenda Flor de Irará

Já as terras devolutas ocupadas pelo senhor Saturnino Cardoso foram registradas em 1859 e até hoje se encontram sob o controle dos seus descendentes.

Mas o que estas duas fazendas têm a ver com a comunidade quilombola do Crioulo? Quando os fazendeiros se apropriaram das terras já existia uma comunidade ali organizada, conforme depoimento do Senhor Severino Cardoso,

Fonte: Antonio Lima, em 01/08/2008



Fig. 43 Sr. Severino Cardoso

Antes de o meu avô chegar aqui existia a ilha dos Caboclos, era uma comunidade formada por negros e indígenas. Esses negros fugiram da escravidão no recôncavo e se incorporaram aos índios que viviam aqui em Irará, os da tribo paiaia. Esses negros se tornaram trabalhadores das fazendas Flôr de Irará e dos Cardosos e hoje formam a comunidade do Crioulo (Depoimento concedido em 1º de agosto de 2008)

Diante do depoimento do senhor Severino Cardoso, de 82 anos, a localidade do Crioulo se chamava Ilha dos Caboclos, mas não se sabe quando a Comunidade foi formada. Muitos dizem que eles já conviviam nas terras das missões jesuíticas, outros afirmam que foram negros fugidos das áreas produtoras de cana no Recôncavo Baiano. Sabe-se que eles se instalaram numa área de difícil acesso, cercada de matas, passando a viver da caça, da coleta e de pequenas roças. Mas num determinado momento, na década de 1880, quando justamente os negros em parceria com os indígenas já estavam alicerçados, chegaram os fazendeiros e reintegraram esses negros à escravidão.

Foi nesse processo que os moradores do quilombo se tornaram escravos e depois agregados de fazendeiros. Dessa forma, eles continuaram morando em suas casas, agora estas situadas na zona limítrofe das duas grandes propriedades que, juntas, somavam uma totalidade de aproximadamente dois mil hectares. Sendo assim, eles ficaram comprimidos entre as duas propriedades e sem terra para trabalhar. Com o decreto da Abolição, restou-lhes a opção de saírem da condição de escravos para meeiros e arrendatários das terras dos seus ex-senhores. Nos relatos do grupo Focal 1 do Crioulo foi possível ouvir o seguinte relato:

A gente sempre ouvia nossos pais e nossos avós falar que estas terras antes de ter dono pertenceu ao negros da Ilha dos Caboclos depois que os fazendeiros disseram que a terra era deles e, os escravos, que estava livre, passou a viver a segunda escravidão. Assim, voltaram novamente a ser explorado e a gente continua até hoje.

(...) A gente só sabe que no Crioulo é uma nação de escravo, os filhos de uns foi casando com dos outros e formou uma família só. Todo mundo é primo. (...) Mas, ninguém gosta de morar aqui, sempre que tem uma oportunidade, tem gente saindo. Isso aconteceu desde os antigos. A senhora sabe o que é morar na roça e nunca ter um parmo de terra? A gente já nasceu sem terra. Só que abre a porta e ver esse mundarel de terra dos outros. Meu filho tá em Salvador trabaiano e ele vai me ajudar a comprar uma terra bem longe daqui. (Grupo Focal 1 – Crioulo).

Observa-se que esta Comunidade diferencia-se das outras estudadas. Seus moradores não aceitam os modos nos quais ela foi re-edificada. Eles foram desterritorializados da “Ilha dos Caboclos” e re-territorializados no Crioulo. Neste processo, deixaram de ser os donos da terra e, novamente, foram submetidos à escravidão. Ou seja, foram transferidos da Comunidade livre para as extremidades das fazendas. Este fato impossibilitou a construção de um enraizamento entre o ex-escravo e a terra e, por conta disso, não foi possível construir um território quilombola. Os negros permaneceram submetidos ao poder, ao domínio e às determinações dos fazendeiros.

Nota-se que no Crioulo o poder jamais foi exercido pelos quilombolas e nem tampouco tiveram acesso à terra, em nenhuma das instâncias: nem material, nem simbólica. Isto é justificado em razão deles permanecerem dentro das fazendas que tinham e têm os fazendeiros como donos de direito e de fato de toda a propriedade, ditando todas as ordens.

Os fazendeiros foram responsáveis até pela denominação da Comunidade, pois o nome recebido não partiu dos seus moradores, mas dos fazendeiros que reconheciam o lugar como um território excluído, ocupado só por negros nascidos no Brasil. Por esta razão, sempre que se referiam ao lugar, chamavam-no “Morada dos Crioulos”. Isto vem culminar com as idéias defendidas por Sheila Faria (2005), que destaca que o procedimento realizado no regime escravista para distinguir os escravos dos homens livres era o seguinte: “preto” era sinônimo de escravo nascido na África. Já os filhos destes nascidos no Brasil eram “crioulos”. Em virtude disso, ao longo do tempo, a Comunidade passou a ser oficialmente conhecida com o nome de Crioulo. Mas eles não aceitaram esta denominação e, por conta disso, deram outro nome ao lugar: Cerca de Pedras.

De acordo com o depoimento da senhora Regina Cerqueira de Jesus (fig. 44),

Fonte: Janeide Santos, em 01/08/2008



Os antigos nunca gostou desse nome, para eles esse nome era maldiçoado, por ninguém nunca enxergava eles, entrava perfeito e saia perfeito. Também tinha muito discriminação e racismo: o Crioulo é lugar de preto e pobre. Por isso, muita gente saiu do Crioulo pra aventurar viver melhor ne outro lugar. Aqui já teve muita gente, mas que foi se espalhando; viver aqui já foi muito defici, por isso os mais veio, do tope de meus pai, fizeram uma reunião e resolveram que, a partir daquela data, eles ia falar que o lugar se chamava Cerca de Pedra. Isso por mode a cerca que tem aqui. O nome pegou, só que hoje, para a prefeitura, a estrada é que divide: de um lado, eles chama de Crioulo e do outro, Cerca de Pedras, mas pergunte aí nas casas o nome desse lugar! Todo mundo vai falar que é Cerca de Pedra. (REGINA CERQUEIRA DE JESUS, entrevista concedida em 01/08/2008).

Fig. 44 Senhora Regina Cerqueira de Jesus

Nota-se que, mesmo na condição de submissos, os moradores da comunidade do Crioulo/Cerca de Pedras sempre identificaram a condição de exclusão social e racial em que viviam. O ato de não aceitar o nome que os fazendeiros impuseram à Comunidade foi uma estratégia de repúdio ao preconceito, à discriminação social e ao estereótipo a que estavam submetidos, ou seja, uma estratégia política planejada de visibilidade. A mudança do nome não representou a negação da identidade quilombola, mas a forma como vinham sendo tratados pelo poder público constituído, que também era representado, direta ou indiretamente, pelos fazendeiros da região, conforme depoimento que segue:

A pobreza nessa comunidade vem desde nossos antepassados. Nossa comunidade surgiu pobre, de escravo. O que era que escravo tinha? Só a coragem pra trabaia. Por isso, aqui ninguém tem terra e, desde os mais velho que se trabaia ganhando dia nas roças dos outro. Por isso que muita gente já foi embora. Os mais novo vai e depois leva os mais veio. É muito grande a resistência que a gente tem tido pra permanecer vivo na nossa comunidade. Até hoje a gente é de uma comunidade que não conta com escola, energia elétrica, água potável e assistência à saúde. Essa estrada é coisa nova, construída às pressas em época de eleição. A gente disse que só votava em quem fizesse a estrada. Aqui só tinha um camin estreito, mal dava pra passar cavalo e bicicreta. Pra ganhar o voto, Siverino pediu Marito pra fazer. (Grupo focal 1 – Crioulo depoimento concedido em 01/08/2008).

Diante deste depoimento e da memória dos moradores, as relações estabelecidas entre os políticos da região com a comunidade sempre foram baseadas apenas no paternalismo imediatista tendo o voto como objetivo central, evidentemente, ocorrendo na época das eleições municipais de Iará. Nesse caso, a visibilidade, num certo sentido, só ocorria na época das eleições; depois, a invisibilidade voltava. Com relação às outras comunidades rurais, também não havia uma interlocução nem entre elas e nem dentro delas. No mais, essa comunidade sempre foi vista pelos políticos como “curral eleitoral” e mão-de-obra barata para as centenárias famílias que sempre estiveram à frente do poder local, fato que reforça a subordinação da pequena comunidade rural para com o poder político e econômico dessas mesmas famílias tradicionais, que descendem dos antigos proprietários de fazendas de escravos do século XIX e que, segundo relatos, vêm dominando a política da região há anos. Além do poder político, essas famílias centenárias também são detentoras ainda de grandes extensões de terras nas quais os moradores da Comunidade ainda trabalham. Diante disso, observa-se que os quilombolas ainda estão sujeitos aos fazendeiros que também são os políticos “tradicionais” locais.

A Comunidade em análise encontra-se sufocada entre as duas grandes propriedades; por conta disso, não tem condição nenhuma de se auto-manter. Em virtude disso, é observado um

número muito grande de moradores que saem em busca da sobrevivência e da soberania. O processo migratório não é atual: ele acontece desde quando a comunidade surgiu, na década de 1890. Alguns moradores foram para a Tapera de Zezé Martins e outros para Salvador. Outros, depois que se aposentaram, resolvem comprar pequenos lotes em áreas rurais do município que possuem serviços básicos de água e energia elétrica. Em virtude de nunca terem possuído terra, esses moradores não têm muitas das tradições rurais que estão ligadas à vida em campesinato.

Tudo isto implicou a não construção da identidade territorial, pois a relação identidade-território toma forma de um processo em movimento que se constitui ao longo do tempo, tendo como principal elemento o sentido de pertencimento do indivíduo ou grupo ao seu espaço de vivência. Esse sentimento de pertencer ao espaço em que se vive, de conceber o espaço como lócus das práticas, onde se tem o enraizamento de uma complexa trama de sociabilidade, é que dá a esse espaço o caráter de território. O território existe, mas dos fazendeiros que oprimem o grupo social que se encontra submetido a eles.

Por esta razão, a Comunidade deste território apresenta-se em situação de vulnerabilidade e insegurança, tanto com relação à posse das terras, quanto à sua constituição de precariedade de acesso a serviços e direitos essenciais básicos. Toda a população desta Comunidade vive sob condições de pobreza e exclusão cujos reflexos são a dificuldade e a insuficiência de acesso à água potável (grande parte das comunidades não recebe água tratada, sendo abastecida através de rios, cisternas ou poços), esgoto sanitário, energia elétrica, tratamento adequado de lixo, bem como saúde e educação. Quanto à geração de renda, são, na sua maioria, diaristas das fazendas ou meeiros – atividades ligadas à produção agrícola. A renda fixa destas famílias é baseada nos programas sociais do Governo Federal.

6.2 ORGANIZAÇÃO SÓCIO-TERRITORIAL E AS RELAÇÕES DE PODER E DE PRODUÇÃO DA COMUNIDADE DE CRIOULO.

Para se compreender a territorialidade da comunidade quilombola do Crioulo é preciso compreender como as relações de poder se expressam no uso e na produção do espaço da Comunidade constituindo, ou não, um território. Sabe-se que as ações de diversos agentes sociais são ações intencionais e a materialização das práticas no território representa a sua territorialidade. É a partir desta investigação que se compreende os arranjos e rearranjos do poder

na edificação do território. Este território resulta das relações entre o poder legal (representado pela Prefeitura Municipal), o poder econômico (representado pelos fazendeiros) e o poder social (representado pela Comunidade em geral).

6.2.1 Relações de Poder e de produção

Sabe-se que, na escala nacional, os quilombolas constituem um movimento político organizado que luta em defesa de seus territórios, os quais se encontram em poder de fazendeiros ou em constante ameaça de invasão, ainda hoje, é uma história de resistência que garantiu a continuidade de centenas de quilombos, lutando pelo direito à terra. Na comunidade do Crioulo a expropriação da terra aconteceu em meados do século XIX, os quilombolas se tornaram agregados de seus expropriadores, viveram, e vivem sufocados pela pressão dos “coronéis”. Por conta disso, os moradores da Comunidade têm em suas memórias o contexto de formação do grupo quilombola, expropriação da terra e o processo de re-escravização do grupo.

Em virtude desses fatos, os sujeitos reintegrados ao sistema escravocrata perderam a terra, a liberdade e todo o sonho de ter uma vida livre. Assim, a única via da liberdade é o abandono da Comunidade rumo às periferias pobres de médias e grandes cidades. Sendo assim, deixam de ser “escravos” dos grandes latifundiários e se tornam “escravos” de conflituosidades que permeiam o modo de vida da periferia das grandes cidades brasileiras. Vala salientar, que essas periferias são constituídas por muitos sujeitos com histórias em comum. A maioria deles têm suas trajetórias marcadas pela expropriação da terra. Ou seja, são frutos de história que tem como característica principal a desigualdade social e a concentração da renda e da propriedade.

A característica geral das relações de trabalho nesta área rural é de superexploração, relações que lembram o escravismo, pois são marcadamente autoritárias. Neste contexto, os trabalhadores sempre estiveram agregados às grandes fazendas, às quais a maioria esmagadora não possui nenhum vínculo empregatício, nem carteira assinada.

O quilombola tornou-se proletariado rural, pois, mesmo trabalhando ininterruptamente na mesma fazenda não recebe salário fixo, exerce a função de diarista. As diárias pagas para os homens são em torno de R\$10,00 e mulheres R\$7,00. Sendo assim, eles não sabem o que são férias, décimo terceiro salário e repouso remunerado. Só recebem o valor da diária se trabalhar, quando adoecem, não são protegidos pela legislação e passam necessidade.

Outro agravante são as extensas jornadas e sem garantias de direitos, por conta disso considera-se que continuam submetidos a condições idênticas à de escravidão.

Observa-se que os trabalhadores rurais brasileiros, particularmente os proletários do campo e os camponeses sem-terra – ou seja, parceiros, arrendatários e posseiros –, sempre foram relegados ao segundo plano no que tange aos seus direitos sociais. Mesmo quando os trabalhadores urbanos tiveram seus direitos previstos em lei – a partir da Revolução de 30, liderada por Getúlio Vargas – os rurais ficaram de fora.

Os quilombolas, diaristas rurais do Crioulo, têm apresentado grandes dificuldades de organização e mobilização. Primeiro porque não tem organização sindical na região, eles, na sua maioria, são analfabetos, não têm consciência política da condição de exclusão à qual estão submetidos.

O fato de ser quilombola não é entendido pelos moradores, como possibilidade de visibilidade social. Eles não gostam da história da Comunidade, pois a considera como feia e motivo de brincadeiras inconveniente por parte dos moradores das áreas circunvizinhas. Por isso os moradores afirmam: “Nóis não gosta muito dessa história, porque sempre falam como se nós fosse besta e agente não é besta. Até na escola as crianças daqui são discriminadas, onde a gente vai é tratado com diferença” (Grupo focal 2 – Crioulo, depoimento concedido em 01/08/2008). A história que eles não gostam de ouvir foi assim descrita por Severino Cardoso, bisneto de um dos fazendeiros que destruiu o quilombo:

Meu bisavô destruiu o quilombo e a “ilha dos caboclos”. Os negros ficaram na ilha que passou a ser chamada de Crioulo. Agora eles querem mudar pra Cerca de Pedras. Mas meu bisavô ficou muito famoso aqui na região, conseguiu acabar com um mocambo que dizem que tinha muita gente e, ainda melhor, incorporou os negros que passavam fome ao trabalho na fazenda. (Severino Cardoso, 01/08/2008).

Nota-se que o próprio fazendeiro não tem dimensão dos direitos constitucionais dos quilombolas, ele tem a prova do crime, a destruição do quilombo, como um ato de bravura do seu ancestral.

Os moradores da Comunidade não gostam da condição à qual foram submetidos, mas, não acreditam que exista legislação que possa reparar a história secular à qual estão inseridos. Hoje se encontram reprimidos à condição de agregados das fazendas, não lutam contra os grandes proprietários que tomaram suas terras, se conformam com a condição de sem terra. Porém, eles se

diferenciam dos sem-terra pelo fato de terem tido, em um determinado período, a posse das mesmas. Assim:

Sei que nosso povo mais véio chegou aqui primeiro que os brancos, mas preto nunca teve direito a nada eles perdeu a posse vortaram a ser escravo e gente continua até hoje. Meus fio foram simbora, querem me levar, mas acho que não me acostumo na cidade, o que eu queria era ter minha rocinha pra eu prantar pra mim mesmo. O trabaio da roça já é difícil veja só quando é dividido mei a mei. (Grupo Focal 1- Crioulo, depoimento concedido em 01 de agosto de 2008).

Ressalva em seus depoimentos que não gostariam de migrar para os centros urbanos desejam mesmo é se transformarem em camponeses, trabalhar na sua própria terra. Mas, ao mesmo tempo em que desejam uma vida melhor no campo, apresentam um sentimento de inferioridade e de falta de esperança em dias melhores condicionado à idéia de que “negro não tem direito à cidadania”, “negro não é visto como gente”.

Isto decorre do fato da população negra no Brasil ter dificuldades de acessar aos seus direitos garantidos (educação, saúde, trabalho e segurança), em razão de condicionantes históricas e também pelo racismo e preconceito ainda presentes na Comunidade e em toda a sociedade. Apesar dos esforços na implementação de políticas de promoção da igualdade racial, baseado, dentre outros, em programas de desenvolvimento especificamente para as comunidades quilombolas, a desigualdade racial permanece no País. Esse espírito de luta por direitos ainda não atingiu a comunidade do Crioulo que só conhece o poder truculento dos fazendeiros e única estratégia é a fuga do território.

Além das desigualdades existentes em razão do território, a situação é ainda agravada pela dificuldade de acesso a políticas e serviços públicos de qualidade, eles são desassistidos dos serviços básicos de saúde, educação e saneamento básico e, principalmente, previdência social.

Agente viveu sempre da roça, mas na hora de se aposentar uns dizem que a gente não tem direito ao fundarural porque a gente não tem terra, então é preciso encarar uma batalha pra conseguir as prova que o INSS exige, isso tudo precisa perder dia de serviço e dinheiro pra resolver. Essa luta leva anos e anos, aposentadoria vem sempre negada é muito difícil pra a mulher do Crioulo se aposentar com 55 anos e os homem com 60. Na maioria das vezes, quando a aposentadoria vem sair é cinco seis anos depois, muitos nem arcança, morre antes de resolver o problema. (Grupo focal 2 – Crioulo. Depoimento concedido em 02 de agosto de 2008).

De acordo com o presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Iará (STRI), Jairo Francisco Moreira, tem direito à aposentadoria rural por idade o trabalhador rural que completar 60 anos se homem, ou 55 anos se mulher, no valor de um salário mínimo. Para a concessão desse

benefício é necessária a comprovação da atividade rural, mesmo que descontínua, pelo período estabelecido no artigo 142 da Lei 8213/91, conhecido como sendo prazo de carência. Em 2006, a carência, ou seja, o tempo que deveria ser comprovado era de 12 anos e seis meses. Em 2007, o prazo foi esticado para 13 anos de atividade rural.

Atualmente, a comprovação da atividade rural basta que apresente algum documento idôneo para ser considerado indício razoável de prova material, que será reafirmado com testemunhas, pessoas idôneas com compromisso pela verdade, sob pena de responder a processo judicial. Os documentos necessários para comprovação são: Contrato de Arrendamento Rural, Certidão do INCRA, Escritura Pública, Ficha de Sócio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, Notas de Produtor Rural, Guias de Recolhimento do ITR e CCIR, entre outros.

Na comunidade do Crioulo existem duas situações, um pequeno número de meeiros e os diaristas. Os meeiros têm direito à aposentadoria, mas mediante apresentação do contrato com o proprietário da terra. Os fazendeiros contratam o meeiro verbalmente e se negam a assinar o contrato quando os trabalhadores precisam, acham que é estratégia para viabilizar a propriedade da terra. E os diaristas não têm direito à aposentadoria rural, pois eles trabalham numa condição que deveriam ter carteira assinada, é outro regime de trabalho. Dessa forma, quando são falsos meeiros são diaristas, nem um nem outro tem direito a aposentadoria rural.

A gente fica muito triste ao ver a situação das pessoas que sempre viveram na roça, mas pela atitude insana de alguns fazendeiros não têm direito ao mínimo de dignidade. (Jairo Francisco Moreira, Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Irará. Entrevista concedida em 03 de agosto de 2008).

Observa-se que as relações de produção estabelecida pelos fazendeiros durante todo o processo excluem o quilombola até dos direitos que qualquer trabalhador rural possui. Por outro lado o STRI é omissivo, é uma instituição que funciona apenas como trampolim para intermediar as aposentadorias rurais. Costuma difundir idéias que todos os trabalhadores rurais, de qualquer idade precisam se associar e pagar regularmente as mensalidades do sindicato, senão, não poderão abrir petição de nenhum direito legal, tais como: licença maternidade, auxílio-doença e a própria aposentadoria.

Por conta disso, acredita-se que o conhecimento e a compreensão, por parte do grupo excluído, das dinâmicas e causas das desigualdades é fundamental para a elaboração e a garantia das políticas públicas de direitos históricos garantidos recentemente.

As relações sociais foram desenvolvidas ao longo da história de um contexto de desarticulação entre diferentes agentes sociais: quilombolas proletários, quilombolas “meeiros”³³, fazendeiros e o poder público municipal. Elas foram definidas por meio de práticas diferenciadas, onde os diferentes atores sociais materializam suas ações no território.

O processo de produção do território definiu as diferentes formas de territorialidades, pois as práticas sociais se diferenciam no território. Por esta razão, o poder está dentro desta análise como elemento que pode contribuir para explicar a produção desse espaço e a consolidação, ou não, do território.

Na formação da Comunidade e durante toda a sua trajetória, os fazendeiros articularam as relações de poder a ponto dos quilombolas se encontrarem enfraquecidos e o poder não foi partilhado, ficou concentrado sob o domínio dos fazendeiros que sempre estiveram ao lado do poder público municipal.

Dessa forma, qualquer tentativa de rebelião e revolta sempre foi reprimida e sufocada com agressões físicas que resultaram na morte de dois quilombolas. Sendo assim, a relação que estimula o poder é definida pela relação social e pelo posicionamento de agentes sociais na resolução de seus objetivos no território para garantirem sua reprodução e fortalecerem seus laços dentro de uma determinada ordem social. O poder é uma relação instável e os conflitos surgem constantemente obrigando as relações de poder a serem refeitas a todo o momento dentro da sociedade. Porém, mudam-se as estratégias, mas o controle do território sempre ficou com os fazendeiros.

O poder de coação dos fazendeiros a partir da força e da “bala” permitiu que estes estabelecessem seus domínios sobre o grupo. Tais ações sufocam qualquer tentativa de organização e mobilização política e social dos quilombolas.

Aqui a gente não tem associação, não tem igreja, não tem irmandade, não tem nada. Tudo que a gente já fez pra unir o povo foi destruído. Isso pra gente não conhecer os nossos direitos. É por isso que as pessoas estão abandonando suas casas e indo embora, a escravidão já acabou, a gente já é livre, mas pra ser livre tem que sair daqui. Agora todos que saíram, saíram com uma mão na frente e outra atrás, sem direito a nada. É muito triste, trabaia de se acabar e mal ter o pão de cada dia. Tem época que a gente precisa sair caçando pra comer. Nem aposentar pode, isto é muito sofrimento. (Grupo Focal 3 - Crioulo. Depoimento concedido em 03 de agosto de 2008).

³³ Eles chamam de meeiro, mas estão na condição de agregados, pois são empregados estabelecidos (com moradia cedida), mediante certas condições, prestando serviços, mediante salário.

Desse modo, as relações de base material e econômica do poder econômico junto àquelas relacionadas ao poder social são relações que definem práticas territoriais e, conseqüentemente, na gestão territorial de uma maneira peculiar, o que por sua vez expressa essas relações que definem a configuração territorial, que corresponde aos interesses dos fazendeiros.

Os exercícios de poder são na verdade manifestações de reorganização de forças oriundas de diferentes atores sociais, que materializam suas ações dentro de um determinado território. Sendo assim, poder é uma relação estabelecida entre interesses divergentes com fins específicos de utilização do território.

Dessa forma, é na relação de poder que se evidencia os conflitos, mesmo que não declarados, no Crioulo, que são geradas pela não associação de uma prática em relação a outra, nesse caso as relações político- econômico- sociais entre os fazendeiros locais (aqueles que expropriaram as terras) e a sociedade quilombola excluída das decisões importantes tomadas no território.

O conflito silencioso acontece quando os moradores, na calada das noites – longe dos olhos dos fazendeiros – abandonam as casas, mediante “fugas” e se mudam da Comunidade, dessa forma, torna-se um palco de relações e processos no quais os agentes sociais definem suas práticas espaciais de poder e sua nova territorialidade. Esta nova territorialidade a ser construída num novo território. O campo de força é constituído na saída do indivíduo, que logo que consegue se estabilizar leva os demais familiares que por acaso tenham ficado.

Esta estratégia é um repúdio à ação dos fazendeiros ao reprimir qualquer tipo de organização social no local.

Espero que qualquer dia possa sair daqui, sou preto mais não sou escravo. Quero ter a minha terra, trabalhar na minha roça, criar meus bichos, trabalhar pra mim e na roça. Não quero ir pra cidade não. Estive doente, fui pra Salvador me tratar fiquei na casa de um primo no “Trancredo”, teve um dia, que só via tiro, os homem tudo armado mataram duas pessoas.

Além disso, quero me casar ter filhos e ser um trabalhador rural normal igual aos outros muitos que tem aqui em Irará. Eles tem associação eles tem PRONAF, a roça tá boa, todo mundo tem carro, moto e veve bem. Isso é o que mais desejo pra todos daqui do Crioulo, que deixe esses miseráveis ai, sem ter quem trabai pra eles. (Grupo focal 4 – Crioulo. Depoimento concedido em 02 de agosto de 2008)

Nota-se que eles não mais acreditam na possibilidade de exercer o poder no território de origem. Por esta razão, também acreditam que, a permanência no território, inviabiliza qualquer possibilidade de transformação das condições sócio-espaciais a qual estão inseridos. Crêem que a

salvação da situação perpassa pelo acesso à terra, onde eles podem se tornar agricultores livres, autônomos.

Assim, a territorialização das ações que marcam a presença no território são “conduzidas” pela diferenciação de interesses. Essas divergências, forçaram posicionamentos diferentes causando conflitos no território. Os atores sociais possuem, a partir de seus interesses, posições que delimitam seus respectivos poderes no território, definindo e redefinindo suas territorialidades. Sendo assim, para os quilombolas, as emigrações se constituem numa estratégia para construção de uma territorialidade totalmente diferente da que estão submetidos.

Para Harvey (1992), a apropriação do espaço traduz a maneira como ele é ocupado por objetos, atividades, indivíduos e grupos. No caso particular de uma comunidade, o domínio sobre o território reflete como os grupos dominantes, no caso, os fazendeiros, se apropriaram dos espaços simbólicos e físicos, que até então, eram vividos pelos quilombolas, a fim de poderem exercer um maior grau de controle sobre os indivíduos. Nesse sentido, houve uma transformação do cotidiano e do modo de vida dos moradores, processada pela substituição de um modo de vida tradicional, onde a vida era compartilhada, por uma organização capitalista baseada na exploração da mão-de-obra com longas jornadas de trabalho pode ser entendido como um processo de desterritorialização.

Enquanto espaço da ação, o território passa a ser a mediação entre atores sociais que, numa relação dialética, prefiguram e figuram o seu próprio movimento. A nova estrutura da produção capitalista teve novas formas de territorialização, promovendo a desterritorialização e provocando, disritmias sociais e desarmonias no território concebido, vivido e imaginário, haja vista que, no novo território, os moradores do antigo quilombo não encontram os valores simbólicos que tinham antes e, ao mesmo tempo, não encontram outros, para a construção de novos referenciais. Isto foi e é materializado no controle da propriedade, das rotinas e dos papéis sociais, que podem ser vistos como processos de desterritorialização.

No entanto, por mais de cem anos os expropriados da terra e seus descendentes não foram reterritorializados, pois, continuam em buscas contínuas de outros significados em substituição dos perdidos que ainda não conseguiram encontrar.

6.2.2 Relações sócio-culturais

Diante desta evidente desterritorialização e do desejo de reterritorializar-se, os desterritorializados do Crioulo se unem por laços de solidariedade. Apesar de terem suas fontes de renda oriundas da proletarização da mão-de-obra, eles mantêm uma estrutura social comunitária.

A condição de fornecedores de dia das fazendas, impõe que na fazenda eles só fazem os trabalhos, precisam retornar às suas casas pra fazer as refeições, quando não levam consigo no início da manhã quando saem de casa.

Por serem operários das fazendas e não terem terra, toda base alimentar das famílias precisa ser comprada.

Eu tenho até vergonha de dizer que moro numa roça de Irará. Moro na roça e tenho que comprar farinha e feijão, os produtos que qualquer pobre da zona rural de Irará tem. O pior de tudo isso é vê, bem na frente da gente, tanta terra sem ser produzida. A gente compra o que pode, quando acaba os meninos vão pra o mato caçar e pega preá, cadorna, coelho e vai passando. Só tem dinheiro dia de sábado, assim, quando a comida acaba no mei da semana a gente vai pedino na casa do vizinho. A gente vai trocando açúcar por café, farinha por feijão e assim vai passano. (Grupo Focal 3 – Crioulo. Depoimento concedido em 02 de agosto de 2008).

A base da alimentação é constituída por: feijão, farinha, carne de charque, ovos, mortadela, café e açúcar e caça. Cada família tem em média quatro pessoas. No entanto, esses valores divergem muito, uma família composta por quinze pessoas, por exemplo.

A população com idade inferior a dezesseis anos é constituída por trinta e seis pessoas, todas que têm idade superior a cinco se encontram matriculadas. Os que cursam o ensino Médio estudam na cidade, andam aproximadamente dois quilômetros até o ponto do ônibus escolar. Enquanto os que cursam o Ensino Fundamental estudam na Escola Municipal Santa Bárbara situada no povoado do Largo Velho a dois quilômetros da Comunidade. De acordo com a pesquisa de campo constatou-se que o ingresso desses jovens à escola é resultado das políticas públicas do Governo Federal a partir da Bolsa Família. Por isso as mães afirmam: “A salvação da minha família são os R\$ 120,00 da Bolsa Família. Com esse dinheiro eu compro remédio, roupa, sapato e ainda ajuda na alimentação, graças a Lula, né? (risos). Posso comprar uma verdurinha, frutas, pelo menos uma vez por mês”. (Grupo Focal 3 – Crioulo. Depoimento concedido em 02 de agosto de 2008).

A organização é constituída por laços de parentesco, todos são parentes uma casa acaba sendo a continuidade da outra. E, para eles, é isto que garante a sobrevivência do grupo. Todos desejam sair do Crioulo e construir uma nova comunidade num lugar onde eles possam ter terra e produzir em suas próprias terras.

Aqui a gente é humilhado, como se não fosse gente, quase que não lhe atendia pensando que a senhora fosse os políticos que, de quatro em quatro anos trilha prá procura de voto. Passou a eleição ninguém mais aparece, tudo se transforma em promessa. Mas o que eu mais desejo é que meus filhos que trabaia em Salvador junte um dinheirim pra compra uma terra para gente. Ai nos vai se sentir gente. Grupo Focal 2 – Crioulo. (Depoimento concedido em 02 de agosto de 2008).

Diante deste argumento, verifica-se que a Comunidade não acredita na ação dos gestores públicos pra resolver a situação de miserabilidade a qual se encontram submetidos, a esperança está nos processos migratórios. Acreditam que sofrem retaliação do poder público. Segundo eles, tal processo se inicia quando os serviços públicos básicos sempre chegam ao Largo Velho, povoado próximo, e não se prolongam até lá. Isso aconteceu com a estrada, a luz e recentemente a água. Reclamam que até a Agente de Saúde, que não é oriunda nem mora no Crioulo, assiste muito pouco a Comunidade.

As agente de saúde dos outros lugares tá todo dia trabalhando, a daqui aparece de mês em mês e não faz o trabalho certo. A dos outro lugar marca consurta, faz aconselhamento aos jovens, acompanha os hiper-tensos e diabéticos (...) a daqui só passa pra perguntar como a gente tá. Só isso e pronto. (Grupo Focal 3 – Crioulo. Depoimento concedido em 02 de agosto de 2008).

No que tange às práticas culturais todos se unem nos momentos de festejo pessoal e devoção religiosa que se organizam em torno da comunidade. As comemorações locais apresentam principalmente caráter religioso e as tradições são transmitidas de geração em geração, preservando-se a memória local. Dessa forma, a integração em torno de manifestações culturais oferece aos membros da Comunidade uma estratégia de prevenção quanto aos tempos futuros, como reflexo do desejo de reprodução perene da própria história, mas na “terra prometida”. O leque de tradições transmitidas é amplo e inclui vários aspectos, da dança à culinária, da história à farmacopéia.

A diversidade das plantas existentes e o importante conhecimento de ervas medicinais propiciam aos moradores o emprego de uma eficaz farmacopéia local. Nesse sentido, a relação entre natureza e cultura é fundamentada no conhecimento tradicional. Assim, além das

tradicionais rezas e benzimentos que, no mínimo, trazem algum reconforto e reforçam a identidade comunitária, algumas enfermidades são tratadas com a farmacopéia local.

Dentre essas plantas, destacam-se, por exemplo, a alumã, empregada para combater dores estomacais; o babatimão, como cicatrizante; o marmelinho, empregado para combater a anemia e o reumatismo; a erva cidreira, para gastrite; a flor de laranjeira, um calmante natural, entre várias outras espécies.

Todavia, ressalta-se que o uso de ervas e raízes não é uma forma de recusa voluntária ao tratamento clínico. Pelo contrário, o emprego da farmacopéia natural é uma forma local como paliativo ao deficiente atendimento semanal do único posto de saúde existente num raio de aproximadamente cinco quilômetros.

Quanto às festas, em junho é festejado Santo Antônio – com rezas, terços e novenas nas casas. No São João queimam a fogueira, tocam fogos e dançam o forró em outros povoados. Comemoram a semana santa com jejum e participam da via-sacra no povoado do Largo Novo.

A festa mais significativa é a de Cosme e Damião onde realizam os sambas e as novenas nas casas da Comunidade. O samba é embalado por batuques que representam a manifestação mais viva da cultura negra. A letra dos batuques é constituída por palavras que nem os moradores sabem o significado.

Diante do exposto observa-se que a Comunidade apesar de ter uma territorialidade marcada pela sua identidade étnica, originada de um quilombo, não tem conhecimento de nenhum direito legal, não tem “direito” à organização social e por conta disso, vivem sufocados na busca do tão sonhado grito de “liberdade” e acreditam que este só pode ser ecoado fora da Comunidade. Sendo assim, a referida Comunidade encontra-se em processo de extinção.

7- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para se entender a territorialidade dos quilombolas de Irará (BA) e as estratégias que os levaram a resistir em seus territórios, por um período tão longo, através de formas organizativas próprias, diante da invisibilidade jurídico-política que circundou tais organizações, tomou-se como referência a categoria geográfica território.

Diante das literaturas consultadas, compreendeu-se que o território é construído a partir das relações entre a sociedade e a natureza e entre o território e as pessoas que dele se utilizam. Essa relação entre território-natureza-sociedade é inseparável e permite uma visão da própria dinâmica do cotidiano vivido pelas pessoas, pelos moradores de uma determinada localidade. Dinâmica essa representada pela intervenção realizada pelos homens no território, criando e recriando significados em torno dessa apropriação que se passa no dia a dia. Portanto, o território que permeou toda a discussão deste trabalho é entendido como uma categoria concreta, e esta concretude tem materialidade, pois, os territórios são espaço de ação e interação de diferentes agentes sociais. E, esses processos sociais são materializados na ação desses diferentes agentes.

Em virtude disso, que na análise territorial das comunidades quilombolas iraraenses perpassou pelo entendimento dos conflitos que, historicamente, permearam o espaço geográfico das comunidades. Sendo assim, o território é constituído por e a partir do espaço, e é o resultado de uma ação conduzida por diferentes agentes sociais que participam ou participaram dos processos decisórios de seu uso e sua produção. Tais processos são revelados a partir da análise das relações de poder nele contidas. Dessa forma, toda relação social é um ponto de surgimento de poder, fundamentando uma multidimensionalidade que permite a compreensão das intencionalidades dos diferentes agentes sociais.

O poder foi manifestado através das relações sociais, que constituíram processos de interação entre os diferentes sujeitos que, com objetivos e intencionalidades diversas, constituiu um campo de forças circunscritos nos territórios dos quilombolas de todo o Brasil. Observa-se que as ações foram e são mediadas por estratégias, sempre conflituosas, entre os sujeitos envolvidos. Tais estratégias foram/são expressas no território por diferentes agentes sociais, de modo a materializar as intencionalidades dos mesmos numa relação contraditória.

Assim, a quilombagem, movimento que deu origem às comunidades estudadas, definia bem as contradições estruturais do sistema escravista e refletia na sua dinâmica, em nível de conflito social, a negação do sistema pelos oprimidos.

No Brasil, à medida que o escravismo tomava conta do território nacional, a sua negação também surgia na mesma proporção na forma dos quilombos, que marcaram presença durante todo o período escravista e pós-escravista. No ponto de vista econômico, estas organizações proporcionaram a subtração compulsória das forças produtivas da classe senhorial. Assim, se em um primeiro momento o aquilombamento não tinha um projeto de uma nova ordenação social, capaz de extinguir o escravismo, em contrapartida, ele tinha potencial de desgastá-lo e criar elementos de crise permanente na sua estrutura.

No entanto, as pressões do mercado internacional apoiado no capitalismo industrial que visavam ampliar o mercado consumidor dos produtos europeus, pressionavam para o fim da escravidão e conseqüente transformação do escravo em assalariado – consumidor. Esse movimento foi reforçado por muitos abolicionistas e republicanos referendados nas idéias iluministas, os quais passaram a defender a idéia de Brasil moderno e, neste cenário não cabia mais o trabalho escravo, símbolo de atraso social, econômico e cultural. Diante disso, o governo Imperial começou a preparar o terreno para a consolidação oficial do fim da escravidão tomando medidas que viessem a beneficiar os capitalistas do mercado escravistas que, diante de tal medida, teriam seu capital – o escravo – desvalorizado. A medida mais radical foi promulgação da Lei 601, de 18 de setembro de 1850, a qual excluía todas as possibilidades do escravo ter acesso à terra, mesmo aqueles que viviam nos quilombos a partir do campesinato. A terra passou a ser incorporada à economia comercial, mudando a relação do proprietário com este bem. A terra, nessa nova perspectiva, transformou-se em uma valiosa mercadoria, capaz de gerar lucro tanto por seu caráter específico quanto pela sua capacidade de produzir outros bens. Procurou-se dar à terra um caráter mais comercial, e não apenas de *status* social, como fora típico nos engenhos do Brasil Colonial.

Sendo assim, diante da análise literária dos diversos campos das Ciências Sociais, foi possível compreender que o processo de apropriação da terra, polarizado entre o uso e a propriedade, entre a posse e o domínio, sempre foi palco de litígios e ocasião de conflitos. Sendo assim, as leis de terras surgidas ao longo da história do Brasil, principalmente as que tratavam de terras indígenas, devolutas, públicas, de colonização oficial e particular, todas elas indicavam a

maneira pela qual o poder estatal era levado a acomodar ou favorecer e contrariar, interesses das mais diversas categorias sociais envolvidas na luta pela posse e acesso à terra: índios, escravos, camaradas, imigrantes, moradores, colonos, agregados, assalariados, sitiante, posseiros, parceiros, meeiros, arrendatários, grileiros, latifundiários. Ao mesmo tempo em que favoreceu a monopolização da propriedade da terra por fazendeiros e latifundiários, a Lei de Terras, em seus 23 artigos, bloqueou a propriedade imobiliária aos imigrantes trabalhadores e aos escravos alforriados.

Assim, a Lei de Terras acabou mesmo por resolver a contradição existente entre posse e propriedade, decidindo-se em favor da propriedade fundiária capitalista da terra, pois determinava que o dinheiro arrecadado na venda das terras deveria ser empregado na importação de colonos, para atender à demanda de mão-de-obra para as lavouras de café, substituindo o escravo.

Em 1888, com a assinatura da Lei Áurea que concedeu a suposta abolição e em 1889, com o advento da República que dava o passaporte para a inserção do Brasil no chamado “mundo moderno”, fez muita gente pensar que os quilombos deixaram de existir. Observa-se que para o entendimento da época, só existiu quilombo enquanto existia escravidão oficial, sendo assim, a grande preocupação não era só com a apropriação da terra para a formação do território quilombola, mas com o prejuízo que os grandes latifundiários teriam com fuga do escravo enquanto bem e mão-de-obra.

Contudo, mesmo depois da abolição, os quilombos não deixaram de existir, os grupos que já existiam continuaram à margem do novo projeto político vigente no País. Até porque, muitos dos negros que deixaram de ser escravos não foram absorvidos nas grandes propriedades na condição de trabalhadores assalariados. Muitos dos latifundiários, principalmente no centro-sul, preferiram reforçar os artigos da Lei de Terras de 1850 e da nova constituição republicana que visava negar a história do País “embranquecendo-a” com a contratação da mão-de-obra dos imigrantes de outros países.

Por conta disso, muitos dos negros recém libertos foram expulsos dos latifúndios e incorporados aos antigos quilombos ou formaram outros quilombos nas vastas extensões de terras públicas que existiam, outros se formaram quilombos a partir de pequenas doações feitas por alguns senhores. No entanto, essa situação foi desconsiderada por cem anos. As Constituições de 1891, 1933, 1934, não o mencionam mais; a de 1967 tampouco, no auge da Ditadura Militar. É

como se o problema houvesse acabado após a Abolição. Um problema que sequer foi tocado. No entanto, contrariando a legislação brasileira – que tinha como legisladores os aristocratas, grandes proprietários – observou-se que este suposto esquecimento foi uma estratégia de negar a presença do negro e o processo de precarização ao qual fora submetido. A Abolição não significou a integração social, mas a continuação da marginalização social mediado pelo preconceito racial, expropriação das terras que eles ocupavam e como conseqüências o inchaço das grandes cidades.

Foi neste contexto que os quilombos foram “esquecidos”, mas, ao mesmo tempo lembrados para cederem espaços para o processo de ampliação das terras dos latifúndios e avanço do agronegócio.

Diante disso, os movimentos sociais se articularam e foram às ruas pra tornar pública a situação de exclusão do negro e a lutar pela possível reparação do que lhe fora causado ao longo de toda a história do Brasil, sendo o Estado brasileiro o principal o réu dessa causa. Mediante estas pressões, com cem anos de atraso, em 1988, a Constituição da República menciona estes grupos sociais, moradores dos antigos quilombos chamando-os de remanescente, um vestígio. Assim, reconheceu às comunidades originadas de quilombos o direito à propriedade de suas terras, é que esta questão passou a ganhar espaço no cenário nacional.

Porém, acredita-se que a idéia presente no entendimento dos legisladores da Constituição de 1988 era que tais quilombos se reduziam aos pouquíssimos territórios que se formaram de fuga, isolamento, quantidade mínima, restritivo e também algo isolado. Não imaginaram que os quilombos estavam dentro das grandes propriedades, mas fora do alcance dessas; quer dizer, fora da civilização, da cultura e mais para o lado da natureza.

Observou-se que as comunidades oriundas dos antigos quilombos ainda são desconhecidas de grande parte dos brasileiros e, para a maioria, o quilombo é algo do passado, que teria desaparecido com o fim da escravidão. Assim, costuma causar surpresa a informação da existência de muitas centenas deles espalhados por todas as regiões do país.

Diante deste contexto finaliza-se compreendendo que as comunidades quilombolas iraraenses, se formaram antes da Abolição, mas, nem todas se constituíram a partir de fugas; cada comunidade tem sua história particular o que possibilitou a constituição de territórios e territorialidades diferentes; os moradores de todas as três comunidades se auto-identificam como quilombolas; todos sofrem os mais diversos preconceito social e retaliação por parte do poder

público local. Por conta deste contexto, cada grupo construiu uma estratégia de resistência. Isto vai confluir nas diferentes territorialidades encontradas. Por isso, embora inseridos no mesmo contexto, cada um pode ser analisado separadamente.

Assim sendo, foi possível concluir que a comunidade de Olaria é símbolo da resistência quilombola em Irará. A resistência iniciada na fuga do cativeiro, na formação da Comunidade, com o processo de expropriação da terra e passou a objetivar a luta pela terra, pelo território e pelas tradições culturais. Espelha um conjunto de práticas organizativas que traduzem transformação política mais profunda na capacidade de mobilização desse grupo, em face do poder do Estado e em defesa de seu território. Hoje, os jovens da Olaria, têm conhecimento acerca da sua condição de exclusão, fato que gera força por lutar, de todas as formas contra essas condições de exclusão na luta pela reintegração da terra e de seu território. Assim, é possível afirmar que a inserção da população nos movimentos sociais possibilitou a politização dos seus agentes sociais que se edificam em sujeitos da ação ao adotar, como designação coletiva na vida cotidiana, a identidade de negros quilombolas. Mesmo sabendo que essas emergências identitária não são gratuitas, são novas estratégias na luta por direitos, mas direitos que lhes foram negados desde o processo de colonização. Dentro dessas novas estratégias discursivas e das novas táticas de práticas políticas os “velhos” agentes vêm se constituindo em “novos” sujeitos políticos ou novas posições-de-sujeito, como forma de garantias a direitos sociais e também a direitos culturais, notadamente, do chamado “direito étnico à terra”.

Os moradores da Olaria lutam não só contra a desigualdade – pela redistribuição de recursos materiais, por territórios da igualdade – mas também são lutas simbólicas, que permitam o reconhecimento das diferenças culturais, pela manutenção do seu modo de vida expresso em suas diferentes territorialidades. Assim, a luta por direitos vai desde direitos sociais básicos como: saúde, educação, terra, crédito, bem como pelo reconhecimento de direitos culturais, como o direito a apropriação e uso coletivo da terra e dos recursos naturais, manutenção de seus cultos, possibilidade de voltar a produzir o artesanato, dentre outras.

A constituição desses novos sujeitos se dá nas e pelas lutas de afirmação de suas identidades culturais e políticas pautadas na territorialidade; logo, são lutas pela afirmação de suas identidades territoriais.

Assim, foi possível verificar que na luta contra o processo de expansão das cercas sobre o território tradicionalmente ocupado pelos quilombolas da Olaria é que os seus moradores

afirmam suas identidades e territorialidades, ou seja, a reivindicação pela permanência do modo de vida e dos recursos naturais e território necessários para a sobrevivência do grupo.

As reivindicações desta Comunidade entram em choque com os interesses do Estado e das várias frações do capital presente na mesma. Tais conflitos apresentam-se com grande intensidade, pois se tratam de conflitos que implicam em distintos modos de apropriação social da natureza, expressos em diferentes formas de uso-significado da terra e dos recursos naturais. Esse confronto de lógicas se materializa em distintos processos de territorialização e de constituição de territorialidades.

E neste bojo que se localiza a grande complexidade que envolve esses conflitos, visto que não se tratam simplesmente de conflitos fundiários por redistribuição de terra, envolvem também o reconhecimento de elementos étnicos, culturais e de afirmação identitária da Comunidade, apontando para a necessidade do reconhecimento jurídico de seu território e territorialidades. Pois, diante da pressão dos violentos processos desterritorializadores, frutos do avanço das cercas dos latifúndios os quilombolas se sentiram obrigados a elaborar novas estratégias territoriais para defender seu território.

Assim, concluiu-se que se trata de lutas pelo direito à territorialidade que é fundamental na reprodução do modo de vida tradicional, pois a territorialidade é, sem dúvida, uma dimensão fundamental da afirmação de direitos coletivos que se choca com as concepções liberais de propriedade. É nela que reside a garantia do reconhecimento de uma identidade coletiva e dos direitos coletivos, pois o território é, para essa população, ao mesmo tempo: os meios de subsistência; os meios de trabalho e produção; os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais, aqueles que compõem a estrutura social. Assim, o território se constitui “abrigo” e “recurso”: abrigo físico, fonte de recursos materiais ou meio de produção e, ao mesmo tempo, elemento fundamental de identificação ou simbolização do grupo através de referências espaciais. Por estas razões, tal Comunidade teve mais representatividade neste trabalho.

Já na Comunidade da Tapera por terem tido seu espaço geográfico construído mediante doação oficial das terras para ex-escravos, pelo abolicionista e revolucionário branco, Zezé Martins, possibilitou a edificação de um território onde as relações de poder eram centralizadas nas suas idéias. Defendia a democratização do acesso à terra e autonomia política e econômica do negro. Diante deste quadro possibilitou a construção de uma territorialidade baseada no equilíbrio sócio-espacial. Ao longo do tempo, o crescimento vegetativo da população da Comunidade

implicou em demanda por terra e pelos demais recursos naturais. Por esta razão, a sobrevivência foi comprometida mediante relação sociedade/terra. Fato que motivou as migrações de grande contingente de jovens para a periferia, principalmente, de Salvador.

Tal fato tem possibilitado a construção de uma territorialidade “híbrida”. Ou melhor, duas territorialidades: a dos que moram na Comunidade que vive do uso comum da terra, da venda dos produtos na feira livre de Irará e o dinheiro transformado em outras mercadorias necessárias para a sobrevivência do grupo, que têm um modo de vida baseado nas manifestações culturais locais; e a dos que moram ou moraram (os retornados) nas grandes cidades e passaram a adquirir uma territorialidade sob influência das duas territorializações. Este grupo, mesmo morando na metrópole, não se adaptou com os conflitos sociais da grande urbe, por isto volta definitivamente ou periodicamente para a Comunidade. No entanto, não têm mais a concepção de território apoiada na apropriação da natureza como fonte de recurso, suas territorialidades não são mais apoiadas numa ligação com a terra como no território de origem. Isto implicou em alterações das suas concepções simbólicas o que promoveu a desterritorialização de um lado, e a reterritorialização de outro, provocando muitas vezes, disritmias sociais e desarmonias no território concebido, vivido e imaginário, haja vista que no novo território as pessoas não encontraram os valores simbólicos que tinham antes e, ao mesmo tempo, não encontraram outros, ao menos de imediato, para a construção de novos referenciais.

Dessa forma, mesmo a Comunidade apresentando os melhores indicadores sociais dentre as estudadas, não sofrer conflitos diretos pela posse da terra e o trabalho camponês ser base da subsistência do grupo, foi possível compreender que eles vivenciam numa multiterritorialidade promovidas por diferentes apropriações do território. A dos que ficaram no modo tradicional e a dos retornados dos grandes centros urbanos com uma territorialidade híbrida. Sendo assim, o poder que configura o atual território é mediado por um poder simbólico no qual os agentes são os que ficam os que saem e os que retornam à Comunidade. Isto possibilita um campo de forças entre os que lutam pelo modo de vida tradicional e os retornados que resistem se readaptar àquele modo de vida. No entanto, mediante tal hibridismo há uma consonância na luta pelo: sentido de pertencimento ao lugar específico; profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva. É por essa importância que a territorialidade é uma dimensão fundamental da afirmação e da defesa da integridade dos diferentes modos de vida,

modos de vida associados a matrizes de racionalidades pautadas nas diferentes formas de uso-significado do espaço geográfico.

Enquanto a Comunidade do Crioulo, remanescente da “Ilha dos Caboclos” formada nas áreas onde o Marquês de Pombal confiscou as terras dos jesuítas, o grupo se manteve livre da escravidão por 250 anos, até que a nova colonização foi instalada, e o poder de coerção dos grandes proprietários destruiu a estrutura de vida comunal, reescravizando-os e depois da Abolição da escravidão, limitando-os à condição de agregados. Nesse processo, ocorreu a destruição de um território e a construção de outro, ou seja, desterritorialização e reterritorialização. No entanto, atualmente o Crioulo se constitui em um território ameaçado de extinção, uma vez que as relações de poder são constituídas no poder de mando dos fazendeiros que mantêm a Comunidade numa condição de extrema exploração. Sendo assim, a migração é a estratégia encontrada para fugir de tal condição de extrema segregação sócio-espacial desencadeada historicamente pelo processo de expropriação das terras.

Dessa forma, as estratégias de defesa dos territórios quilombolas iraraenses têm colocado a necessidade de luta pelo reconhecimento de “direitos territoriais”. Os movimentos sociais lutam pelo reconhecimento por parte do Estado de outra ordem jurídica, uma matriz de normatividade alternativa, que possa garantir as diversas modalidades de territorialização que não se enquadram inteiramente dentro do modelo da propriedade capitalista e do direito liberal individual. Neste sentido busca-se o reconhecimento de um quadro normativo capaz de reconhecer direitos pautados no uso, na tradição, nos chamados direitos consuetudinários ou “direitos costumeiros”, direitos esses ignorados ou invisibilizados no estatuto jurídico estabelecido. É desse modo que a luta pelo reconhecimento dos chamados direitos territoriais das populações quilombolas, apontam para uma nova relação entre a afirmação identitária, a territorialidade e as lutas por direitos pelos movimentos sociais locais apontando para um horizonte emancipatório.

Neste sentido, a territorialidade, como uma maneira ímpar de se apropriar, fazer uso da terra, do território, que se faz pelos significados e ressignificações que os sujeitos vão construindo em torno de suas experiências de vida em cada localidade. Sendo assim, a compreensão dos caminhos que se constroem em determinados locais podem revelar um mundo desconhecido pelos diagnósticos normais de apreensão da realidade. A trama da relação sociedade/natureza também passa por este caminho, onde a organização interna de dado território tem seu significado para as populações que ali residem e relacionam-se.

Através desta investigação sobre a territorialidade de três comunidades quilombolas, foi possível compreender que os quilombos resultaram da articulação de agentes e grupos sociais de diferentes origens, formando sociedades que passaram a funcionar à margem do sistema colonialista, vigente até o século XIX, denota um tipo de organização que teve como principal fundamento a questão étnica.

A existência dos territórios quilombolas, atualmente, é compreendida como forma de preservar e designar o pertencimento étnico dos grupos que são caracterizados como de exclusividade negra, originários da escravidão, da resistência e que praticam o isolamento defensivo, contudo não devem ser vistos como isolados sociais ou culturalmente. Os quilombolas ainda estão próximos da terra. Atualmente, os quilombos são considerados territórios de resistência cultural e deles são remanescentes os grupos étnicos raciais que assim se identificam.

Na verdade, o isolamento deveu-se a própria procura em se afirmar sócio-culturalmente, porém, não um isolamento pragmático, mas impulsionado pela vontade oposta em não integrá-los à sociedade. Muitos permaneceram em seus territórios até os dias atuais. Essa forte ligação com a terra é visto como uma continuidade dos quilombos no contexto histórico, em que buscava sua liberdade. Atualmente, busca refúgio na tentativa de sobreviver. A manutenção destas comunidades, para os afro-brasileiros que descendem dos escravos negros é relevante tanto no ponto de vista cultural, onde preservam "sua identidade", ou procuram identificar-se, como também uma forma de ter na terra uma relação produtiva para sua subsistência e para a própria mercantilização por parte de suas produções materiais.

O vínculo com o território se destaca também nas formações contemporâneas, em que os moradores têm na terra a preservação da sua cultura, conquistada no território em que buscaram refugiar-se, mesmo após a abolição. A identidade preservada nestes grupos é evidenciada pela relação que os moradores tem entre si e com seu território e através da produção de bens culturais. Com isso, pretendeu-se possibilitar novos olhares sobre a questão agrária brasileira, em que os negros tiveram grande participação, tanto como peça fundamental na mão-de-obra escrava quanto como sujeitos na luta contra a injusta concentração de terras, nas mãos da elite brasileira.

Dessa forma, as comunidades estudadas têm como desafio se organizarem para reivindicarem seus direitos. Ao fazê-lo, vão enfrentar toda uma legislação que só tem dificultado este reconhecimento, pois o artigo 68 do ADCT tem sido palco de intensas disputas. É preciso reconhecer que sua aplicação é uma porta de entrada possível para a titulação de terras nessas

comunidades pobres. Porém, a importância de assegurar o direito a terra é de fato uma tímida solução para um problema ainda maior e menos visível: à concentração fundiária. O artigo 68 é uma política compensatória que sinaliza a possibilidade dessas comunidades venham a ter assegurado o seu direito a terra, obscurecendo a dimensão maior do conflito. Pois, a Constituição de 1988 não construiu mecanismo para a realização da reforma agrária, tampouco permitiu que os procedimentos contra a grilagem fossem mais claros. Ao fazer isso, os parlamentares tomaram uma decisão política: mantiveram o padrão de desenvolvimento econômico no país e a dinâmica de ocupação irregular de terras. E, neste sentido, é preciso reconhecer que o artigo 68 é a brecha negra de um livro branco, mas ainda muito insipiente acompanhada por uma burocracia que, muitas vezes, tem deixado a população quilombola sem esperança de ver seus territórios restituídos. Isto porque, ao longo do tempo e da trajetória das comunidades, os poderes público e privado atuaram juntos no processo de expropriação das terras, em Olaria e Crioulo efetivamente, mesmo sendo esfera de poderes distintos os agentes sempre foram os mesmos.

Sendo assim, a Geografia pode ser entendida como a ciência do território, e esse componente geográfico básico foi o melhor instrumento de observação e análise dos fatos passados, pois apresenta as marcas da historicidade espacial, para entender o que está acontecendo no presente e as possibilidades de prever o que poderá acontecer no futuro. Portanto, esta é a área de conhecimento que tem como objetivo principal compreender o mundo e suas dinâmicas. E, na conjuntura atual, os quilombolas estão apresentando uma visibilidade no movimento do campesinato brasileiro, dentro de uma luta política, denunciando não são constituídos por territórios isolados no espaço geográfico brasileiro que, mesmo segregados, são compostos agentes sociais que se engajam na luta pela manutenção de suas tradições e seus modos de vida. Ao mesmo tempo em que muitos resistem da condição de exploração a qual ainda encontram-se submetidos. É neste contexto que se situa as três comunidades quilombolas iraraenses: Olaria, Tapera e Crioulo.

Mas, diante dos fatos mencionados a temática não foi esgotada e muitas questões ficam em aberto: No momento da escrita dessas considerações finais recebeu-se a informação que trinta e cinco jovens, moradores da Comunidade da Tapera estarão migrando pra Florianópolis. Por que esta cidade? Quais são as condições dos que já migraram? E quanto às questões específicas da temática ainda ficam outras lacunas no que se refere ao município de Irará: E as outras Comunidades Negras Rurais que não se autodenominam quilombolas? Como elas se formaram?

Qual a origem do processo de apropriação dessas terras? Como elas se enquadraram no contexto da Lei de Terras de 1850?

Estão questões podem suceder a continuidade desse estudo em outra oportunidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES FILHO, Ivan. **Memorial dos Palmares**. Rio de Janeiro: Xenon, 1988.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. O Direito Étnico a Terra. In: **Boletim Orçamento & Política Socioambiental**. Ano IV, n° 13, junho de 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.): **Quilombos Identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. "Terras de Preto. Terras de Santo. Terra de Índio" In: HABETTE, J. e CASTRO, E. M. (orgs.) **Cadernos NAEA**. Belém: UFPA, 1989.

AMARO, Luiz Carlos e MAESTRI, Mário. **Afro-brasileiros: história e realidade**. Porto Alegre: EST, 2005.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A Questão do Território no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 2004, 2ª Ed.

ANDRADE, Manoel Corrêa de. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS et al. (orgs). **Território Globalização e Fragmentação**. São Paulo: Hucitec e ANPUR, 1994.

ANDRADE, Manuel Correia de. **Lutas Camponesas no Nordeste**. São Paulo: Ática, 1986.

ANJOS, Rafael S. A. dos. **Quilombolas: tradições e cultura da resistência**. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Territórios das Comunidades Remanescentes de Antigos no Brasil**: primeira configuração espacial. Brasília: edição do autor, 1999.

ANJOS, José Carlos Gomes. SILVA, Sergio Baptista da. **São Miguel e Rincão dos Martimianos**: ancestralidade negra e direitos territoriais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

ARQUIVO PARTICULAR DA FAMÍLIA DO CORONEL ELPÍDIO NOGUEIRA. **Diário de Compra e venda de escravo**. Irará, 1835.

ARQUIVO PÚBLICO DE IRARÁ. **Autos De condenação da comunidade de Olaria**. Irará, 1890.

ARQUIVO PÚBLICO DE IRARÁ. Testamento de João Costa Melão. Irará, 1868.

ASA. Associação de Articulação do Semi-árido www.asabrasil.org.br/p1mc.htm , acessado em 19 de julho de 2006.

ATA DA Associação de Moradores da olaria. Livro 1, p. 16. Irará:1998.

BAHIA. http://www.seplan.ba.gov.br/arquivos/rel_atividades2003/Mensagem.pdf (acesso em 27/07/2008).

Bahia Negócios Salvador - Bahia - Brasil - Setembro de 2004 - ANO IX - Nº. 96 Clodoveo Piazza, secretário de Combate à Pobreza e às Desigualdades Sociais

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. Terras negras: Invisibilidade expropriadora. **Textos e debates** 1(2): 7-24. Florianópolis: Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas. 1991.

BARREIRA, Irllys Alencar Firmo. **O Reverso das Vitrines**. Conflitos urbanos e cultura política. Rio de Janeiro: Rio Fundo, 1992.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In POUTIGNAT, P, STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998.

BUAINAIN, A. M. Reforma Agrária por Conflitos. In: BUAINAIN, A. M. (Coord.). **Luta Pela Terra Reforma Agrária e Gestão de Conflitos no Campo**. Campinas: UNICAMP, 2008.

BECKER, Berta. A geopolítica na virada do milênio: logística e desenvolvimento sustentável. In: CASTRO, Iná. et alli (orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

BOFF, Leonardo. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1980.

BORGES, Maria Stela Lemos. **Terra, ponto de partida, ponto de chegada**: identidade e luta pela terra. São Paulo: Editora Anita, 1997.

BRASIL. Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Constituição Federal**. Disponível em: <http://www.planalto.org.br>. Acesso em: 1 fev. 2006.

BRASIL. Ministério da Saúde. Normas e diretrizes do programa de agentes comunitários de saúde, PACS, Portaria nº 1886/GM. Anexo 1. Brasília: Ministério da Saúde, 1997.

BRASIL. Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde. O manual do agente comunitário de saúde. Brasília: Ministério da Saúde, 1991.

BRASIL. Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850.

BUAINAIN, A. M. Reforma Agrária por Conflitos. In: BUAINAIN, A. M. (Coord.). **Luta Pela Terra Reforma Agrária e Gestão de Conflitos no Campo**. Campinas: UNICAMP, 2008.

- CAMPOS, Adrelino. **Do quilombo à favela** – A produção do ‘espaço criminalizado’ no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- CARNEIRO, Edison. **O Quilombo dos Palmares**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1988.
- CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. **Quilombo, Favela e Periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume 2006.
- CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. **Trabalho e Excedente Econômico: remanescentes de quilombos no Brasil**. 2002 . www.ub.es/geocrit/sn/sn119-39.htm. acesso em 05/10/2006.
- CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Territórios Negros: comunidades remanescentes de quilombos do Brasil. **AGB-Inforna**, nº 67, 1997.
- CARTÓRIO DE REGISTRO DE IMÓVEIS. Livro número 3 B, sob número 1.168, Escritura Pública de Concessão de Uso. Alagoinhas, 1938.
- CASTRO, E. Territórios, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: DIEGUES, A. C. (Org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza dos trópicos**. São Paulo: Hucitec, 2000.
- CATANHEDE FILHO, Aniceto. A pesquisa antropológica nos quilombos: uma experiência. In: **O Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas: Algumas Experiências**. Brasília: Nead Debate, 2006.
- CHIAVENATO, Júlio José. **As lutas do povo brasileiro**. São Paulo: Moderna, 1989.
- CORRÊA, Roberto Lobato. Territorialidade e Corporação: um exemplo. In: SANTOS et al (orgs.). **Território Globalização e Fragmentação**. São Paulo: Hucitec e ANPUR, 1994.
- DELEUZE G. & GUATTARI F. **Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia**. v. 4. Rio de Janeiro: Ed 34, 1996.
- DELGADO, Guilherme Costa. **Universalização de Direitos Sociais no Brasil: a previdência rural nos anos 90**. Brasília: IPEA, 2000.
- DELGADO. Guilherme Costa. **O Idoso e a Previdência Rural no Brasil: a experiência recente da universalização**. Brasília: IPEA, 1999.
- DELGADO. **Previdência Rural: Relatório de Avaliação Socioeconômica**. Brasília: IPEA, 1997.
- ENNES, Ernesto. **As Guerras nos Palmares**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938.

- FARIA, Sheila Siqueira de Castro. Cotidiano do Negro no Brasil Escravista. In: José Andrés-Gallego. (Org.). **Tres Grandes Cuestiones de la Historia de Iberoamérica**. 1 ed. Madrid: Fundación Mapfre Tavera - Fundación Ignacio Larremendi, 2005.
- FERNANDES, Bernardo Mançano. Experiência Concreta de Mediação de Conflitos Agrários. In: (Coord.). BUAINAIN, A. M. **Luta Pela Terra Reforma Agrária e Gestão de Conflitos no Campo**. Campinas: UNICAMP, 2008
- FERNANDES, Florestan. **A Integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.
- FERNANDES, Florestan. A luta contra o preconceito de cor. In: BASTIDE, R., FERNANDES, F. (Org.), **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo**. São Paulo: Anhembi, 1955.
- FIGUEIREDO, Leandro Mitidieri. Remanescentes de quilombos, índios, meio ambiente e segurança nacional: ponderação de interesses constitucionais. In: **O Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas: Algumas Experiências**. Brasília: Nead Debate, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 20ª edição, Rio de Janeiro: Graad, 2004.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 17ª edição, Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.
- FREITAS, Décio. **Palmares, a Guerra dos Escravos**. Porto Alegre: 1984.
- FURTADO, Celso. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Nacional, 27ª ed. 1975.
- GAZETA DE IRARÁ. Irará: abril de 2002.
- GEOGRAFAR: A Geografia dos Assentamentos na Área Rural. A Leitura Geográfica da Estrutura Fundiária do Estado da Bahia. Banco de Dados. Grupo de Pesquisa.
- GEOGRAFAR. Programa de Pós-graduação em Geografia. MGEO/UFBA/CNPq. Salvador, dezembro 2005.
- GERMANI, Guiomar Inez. OLIVEIRA, Gilca Garcia. Reconhecimento de territórios quilombolas: a experiência do Convênio de Cooperação Técnica na Bahia. In: **O Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas: Algumas Experiências**. Brasília: Nead Debate, 2006.
- GERMANI, Guiomar Inez Germani. Condições históricas e sociais que regulam o acesso a terra no espaço agrário brasileiro. **Geotextos**: Revista da Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia. Salvador, vol. 2, n° 2, p. 115-147, 2006.

- GOHN, Maria da Glória. **História dos movimentos e lutas sociais**: a construção da cidadania dos brasileiros. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- GOMES, F. S. **Histórias de Quilombolas**. Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro – séc. XIX – (Edição Revista e Ampliada). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GONÇALVES, Carlos Walter. O latifúndio genético e a r-existência indígena-camponesa. **Geographia**, Niterói, ano IV, 2001.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Herança Quilombola: Negros Terras e Direitos. In: BACELAR, Jéferson e COROSO, Carlos (orgs.). **Brasil: um país de negros?** Rio de Janeiro: Pallas e Salvador: CEAO, 1999, 2ª ed.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Terra de Preto, Terra de Mulheres – terra, mulheres e raça num bairro rural negro**. Brasília:Fundação Palmares, 1995.
- HAESBAERT, Rogério. & ARAUJO, F. G. B. (Orgs.) **Identidades e Territórios**: Questões e Olhares Contemporâneos. 1. ed. Rio de Janeiro: Access, 2007.
- HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**: do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HAESBAERT, Rogério. A multiterritorialidade do mundo e o exemplo da AlQaeda. **Terra Livre**, São Paulo, v. 1, n. 18, jan. /jun. 2002, p.37- 46.
- HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto, 2002.
- HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade**: a rede “gaúcha” no Nordeste. Niterói: EdUFF, 1997.
- HAESBAERT, R. “Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão” In CASTRO, I. et alli (orgs.) **Geografia**: conceitos e temas. Rio de Janeiro:Bertrand Brasil, 1995.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, Brasília: UFMG, UNESCO, 2003.
- HARVEY, David. **Condição Pós Moderna**. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 1992.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 26ª Ed., 27ª impressão.
- IANNI, Octávio. Relações de produção e proletariado rural. Em T. Szmrecsányi & O. do Queda (Orgs.). **Vida rural e mudança social**. (pp.185-197). São Paulo: Editora Nacional, 1972.

IANNI, Octávio. **A Idéia de Brasil Moderno**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

IANNI, Octávio. **Origens Agrárias do Estado Brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. www.ibge.gov.br Acessos em: 14/06/2007, 12/07/2007 e 17/10/2008.

KABENGELE, Munanga. Origem e histórico do quilombo na África. **REVISTA USP**. São Paulo, n° 28, p. 56-63, dezembro/fevereiro 1995/96.

LARA, Sílvia. “Do Singular ao Plural: Palmares, Capitães-do-mato e o Governo dos Escravos”. In: REIS, João José. GOMES Flavio (orgs.). **Liberdade por um Fio: História do Quilombo no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LEFEBVRE, Henry. 1901 – **O direito à cidade**; tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

LEITE, Ilka Boaventura . **O Legado do Testamento: A Comunidade de Casca em Perícia**. 2ª. ed. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002. v. 01.

LEITE, Ilka Boaventura. **Comunidade de Casca: Territorialidade, direitos sucessórios e decidania**. Laudo Antropológico. Departamento de Antropologia – UFSC. Florianópolis, 2000.

LEITE, Ilka Boaventura ; FONSECA, Claudia Lee Williams . **Quilombos e Quilombolas: Cidadania ou Folclorização?**. **Horizontes Antropológicos**, v. 10, p. 123-150, 1999.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.) **Negros no Sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. **Terra, Território e Territorialidade: três dimensões necessárias ao entendimento da cidadania do negro no Brasil**. Florianópolis: UFSC, 1990.

LEITE, Ilka B. & FERNANDES, Ricardo C. Fronteiras territoriais e questões teóricas: a antropologia como marco. In: **NUER** . v.3, n.3. Florianópolis, NUER/UFSC, 2006.

LIENHARD, Martin. O Mato e o Mar: apontamentos para uma Arqueologia do discurso escravo. In: BACELAR, Jéferson e COROSO, Carlos (orgs.). **Brasil: um país de negros?** Rio de Janeiro: Pallas e Salvador: CEAO, 1999, 2ª ed.

LOJKINE, Jean. **O Estado Capitalista e a Questão Urbana**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

- LUNA, Regina Miranda Reis. **A Terra Era Liberta**: um estudo da luta dos posseiros no vale do Pindaré. São Luís: UFMA, 1984.
- MAESTRI, Mário. A aldeia ausente. In: SORIO Jr., Humberto *et al.* **As portas de Tebas: ensaios de interpretação marxista**. Centro de Estudos Marxistas. Passo Fundo: UPF, 2002.
- MAESTRI, Mário. **Servidão negra**: trabalho e resistência no Brasil escravista. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. 8ª ed. São Paulo: LECH; Livraria Editora Ciências Humanas, 2004, 8ª ed.,.
- MATTOS, Hebe. “Remanescentes das Comunidades dos Quilombos”: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil. **Revista USP**, n. 68. dez. jan. fev. 2005 e 2006, p. 104-111)
- MORAES, Antonio Carlos Robert. **Bases da Formação Territorial do Brasil**: O território colonial brasileiro no “longo” século XVI, São Paulo: Hucitec, 2000.
- MORAES, Antonio Carlos Robert. **Geografia Pequena História Crítica**. São Paulo, Hucitec, 1996, 12ª edição.
- MOURA, Clóvis. **História do Negro Brasileiro**. São Paulo: Ática, 1994.
- MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 3. ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.
- MOURA, C. **Quilombo: resistência ao escravismo**. São Paulo: Ática, 1987.
- MOREIRA, E. & TARGINO, I. **Capítulos de uma geografia agrária da Paraíba**. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1997.
- NABUCO, Joaquim. **Campanha Abolicionista no Recife - eleições de 1884**. Introd. e cronologia de Manoel Correia de Andrade. Prefácio de Aníbal Falcão. Brasília, Senado Federal, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 1992
- Negrão, L. N. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando o seu futuro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 16 (46), 119-129. (2001). Retirado em 23/07/2004, www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-
- NOGUEIRA, Aristeu. **Irará 88**. Irará: Prefeitura Municipal de Irará, 1988.
- NOGUEIRA, Aristeu. A cidade de Irará. Irará. Casa da Cultura de Irará, 1960.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Apresentação, **Revista da ABA**, 1995.
- “O Iraraense”. Irará, 27 de setembro de 1898.

“**O Irapense**”. Irará, 15 de março de 1898

O Primeiro Centenário de Irará. Irará, 1942.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **A Geografia das Lutas no Campo**. São Paulo: Contexto, 2005, 13ª ed.

OLIVEIRA, Cezar Augusto de. **Sistema de Informações Gerenciais**. Em <" href="http://www.professorcezar.adm.br/Textos/Sig.pdf"> acessado em 01 de dezembro de 2004.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato Brasileiro**. Petrópolis. Ed. Vozes, 1976.

QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1977.

RAFFESTIN, C. **Por Uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RATZEL, Frederic. O povo e o seu território. In: MORAES, A. C. ROBERT. **Ratzel**. São Paulo: Editora Ática, 1990.

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: Alencastro, Luiz Felipe de (Org.). **Historia da vida privada no Brasil 2: império: a corte e a modernidade nacional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

REIS, João José. GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um Fio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

SALLES, V. **O Negro no Pará: Sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas e Universidade Federal do Pará, 1971.

SANTOS, Jucélia Bispo dos. **Etnicidade e Memória Entre Quilombolas em Irará Bahia**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/Centro de Estudos Afro Orientais – Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2008.

SANTOS, Ronaldo Marcos dos. **Resistência e Superação do Escravismo na Província de São Paulo (1885-1888)**. São Paulo: IPE/USP, 1980, pp. 30-4.

SANTOS, Marcos Roberto Martins dos. **Aristeu Nogueira: a militância política e cultural de um comunista**. Monografia (Graduação) - Faculdade de Comunicação - Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2007.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SANTOS, M.; SILVEIRA, M. L. **O Brasil: território e sociedade no início do século XXI**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SANTOS, Milton. SOUZA, M. A. A. de; SILVEIRA, M. L. (org.). **Território: globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec; Annablumme, 2002.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2002.

SANTOS, Milton. O espaço do cidadão. São Paulo: Nobel, 1998.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Milton Santos. **Espaço e Método**. São Paulo: Nobel, 1985.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova**. São Paulo: Hucitec, 1978.

SAQUET, Marco Aurélio. **Abordagens e Concepções de Território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SAQUET, Marcos Aurélio. O território: diferentes interpretações na literatura italiana. In: RIBAS, A. D. SPOSITO, E. S.; SAQUET, M. A. **Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens**. Francisco Beltrão: Unioeste, 2003.

SCHWARZER, Helmut. “Previdência Rural e Combate à Pobreza no Brasil: resultados de um estudo de caso no Pará”, In: **Estudos Sociedade e Agricultura**. Rio de Janeiro: CPDA/UFRRJ, 2000.

SILVA, José Graziano da. **Estrutura agrária e produção de subsistência na agricultura brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1978.

SODRE, M. **O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, Jerônimo Rodriguez. Articulação no Semi-árido Brasileiro (ASA): desafios e perspectivas na construção da sustentabilidade do semi-árido. 1 Seminário Internacional COEP. Igarassu/ PE, 15 de fevereiro de 2000. Em <<http://www.coeptbrasil.org.br/seminario/documentos/p-jeronimo.html>>. Acessado em 24 de janeiro de 2005.

SOUZA, Herbert de. **Ética e Cidadania**. São Paulo: Moderna, 1994.

SOUZA, Marcelo Lopes. O Território: Sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: Castro et al. (orgs.) **Geografia; Conceitos e Temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

TAVARES, L. H. D. **História da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

URBINATI, Inoã Pierre Carvalho. Projetos de Reforma Agrária entre 1871 e 1889: um painel histórico. [HTTP://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/](http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/). Acesso em: 27 de setembro de 2008.

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**, Rio de Janeiro, Zahar, 1982