



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**IDENTIDADE OU IDENTIDADES?**

A relação identitária das comunidades rurais negras, na Bahia, após aplicação do Artigo 68 da Constituição Federal Brasileira

**UBIRANEILA CAPINAN**

Salvador

2007.1

**UBIRANEILA CAPINAN**

**IDENTIDADE OU IDENTIDADES?**

A relação identitária das comunidades rurais negras, na Bahia, após aplicação do Artigo 68 da Constituição Federal Brasileira

Monografia de final de curso de graduação em Ciências sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, concentração em Sociologia.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Lídia Cardel

Salvador  
2007.1

---

C243 Capinan, Ubiraneila  
Identidade ou identidades? A relação identitária das comunidades rurais negras na Bahia, após a aplicação do artigo 68 da constituição federal brasileira. / Ubiraneila Capinan. – Salvador, 2006.  
67 f.

Orientadora: Profª Drª Lídia Cardel  
Monografia (graduação) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2006.

1. Negros-Brasil-história. 2. Quilombos Brasil. 3. Identidade. I. Cardel, Lídia.  
II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 326.0981

---

**UBIRANEILA CAPINAN**

**IDENTIDADE OU IDENTIDADES?**

A relação identitária das comunidades rurais negras, na Bahia, após aplicação do Artigo 68 da Constituição Federal Brasileira

Data de defesa: 30.08.2007

Banca examinadora:

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>oa</sup> Lúcia Cardel – FFCH/UFBA

**Orientadora**

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Gabriela Hita – FFCH/UFBA

**Professora de Seminário em Sociologia**

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Rosário Carvalho – FFCH/UFBA

**Professora Convidada**

Salvador  
2007.1

**Eis aqui uma conquista que não é só minha e sim de todas nós Mulheres das famílias Capinan e Barbosa, que antes de mim não trilharam este caminho. Dentre nós dedico especialmente a matriarca da “minha”: Marinalva Capinan Barbosa, simplesmente – Marina (minha Mãe).**

Marina, Ubiracema, Ubiracira, Jaqueline, Ubiramara, Ione, Brenda, Bruna, Brena, Bianca, Eveli, Leila, Carine, Janaína, Francisca, Salome, Isabel, Bisa Índia, Bisa Capinan, Lidinha, Ana, Vera, Marlene e tantas outras que trilharam e construíram a estrada da minha família.

## AGRADECIMENTOS

Os meus agradecimentos seguem uma ordem mais ou menos cronológica, de apoio e colaboração na execução da pesquisa.

Agradeço ao Universo pelos *insights*, possibilidades e pela Mãe Maravilhosa que eu tenho, que com poucos recursos e com muita dignidade criou sozinha nove filhos, além de ter se esforçado para oferecer a melhor educação que estava ao seu alcance.

Agradeço aos meus irmãos e irmãs, os primeiros por terem sido para mim “Pais”, as segundas por terem sido “Mães de Cuidado”, enquanto a oficial provia o nosso sustento. Desses, tenho um agradecimento maior ao Antônio Capinan por ter aberto a estrada da Universidade em nossa família. Ainda agradeço aos meus irmãos Bira, Tanto e Cira pelo apoio material nesses últimos cinco anos dedicados aos estudos.

Foi e sempre será fundamental o apoio dos amigos na vida, especialmente na acadêmica. Com eles compartilhamos desencantos e reencantamentos com o curso e com o mundo ordinário. Assim, sou grata aos companheiros de jornada pela convivência, paciência e amizade. Mesmo correndo o risco de esquecer alguns, destaco os seguintes: Diomário, Fabiane, Claudia, Ismar, Mônica, Diana, Neto, Vânia, Luiza e Jorge.

Agradeço a todos os professores que nesta Universidade participaram da minha formação acadêmica. Devo agradecimentos especiais ao Prof<sup>o</sup>. Israel Pinheiro, por ter aberto as portas da pesquisa na minha trajetória; ao saudoso Prof<sup>o</sup>. Elenaldo Teixeira, que me mostrou a extensão universitária e o nosso compromisso social em fazê-la; à Prof<sup>a</sup>. Mara Zélia, por ter aberto o caminho para o trabalho em comunidade; à Prof<sup>a</sup>. Graça Druck, pela participação em sua pesquisa; à Prof<sup>a</sup>. Henriette Ferreira, pela aprendizagem e gosto pela norma da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT); ao saudoso Prof<sup>o</sup>. João Saturnino, pela sua rigorosidade em passar e cobrar o conhecimento. No último semestre, o encontro com a Prof<sup>a</sup>. Gabriela Hita, na disciplina “Seminário em Sociologia”, foi essencial para finalizar este trabalho e construir uma habilidade mínima para defendê-lo. E especialmente à minha orientadora Prof<sup>a</sup>. Lídia Cardel que me recebeu, desde o primeiro contato com acolhimento e confiança. Ela que durante as disciplinas de Sociologia Rural I e II e agora na Orientação tanto me ensinou sobre a ciência, o trabalho artesanal de produzi-la e uma postura centrada e ética diante da vida acadêmica. Enfim, a todos vocês, mestres do meu caminhar acadêmico o Meu Muito Obrigada!

Ainda que tentando seguir uma cronologia algumas coisas estão intercaladas. Logo, não posso falar da Universidade sem agradecer a dedicação e o empenho dos funcionários da nossa biblioteca, especialmente: D. Lúcia, Sr. Davi, Sr. João, Marina e Nana.

Agradeço ao “Projeto Estudo etnobotânico das comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares em Rio de Contas – Ba, Barra, Bananal e Riacho das Pedras: avaliação do potencial para cultivo de plantas medicinais”, a oportunidade de conhecer tais comunidades, o que me despertou interesse pela temática aqui tratada. Ao passo que também sou agradecida a estas comunidades pela oportunidade de convivência e de aprendizagem.

E por último nem por isso menos importante, agradeço o apoio, o incentivo e o companheirismo de meu “namorado” Carlos Alberto Lima da Silva.

**Tempo, tempo, tempo, tempo.**

És um senhor tão bonito  
Quanto a cara do meu filho  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

Compositor de destinos  
Tambor de todos os ritmos  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

Entre num acordo contigo  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

Por seres tão inventivo  
E pareceres contínuo  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

És um dos deuses mais lindos  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

Peço-te um prazer legítimo  
E o movimento preciso  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

De modo que o meu espírito  
Ganhe um brilho definido  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

E eu espalhe benefícios  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

O que usaremos para isso  
Fica guardado em sigilo  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

Apenas contigo e comigo  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

E quando eu tiver saído  
Para fora do teu círculo  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

Não serei nem terás sido  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

Ainda assim acredito  
Ser possível reunirmos-nos  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

Num outro nível de vínculo  
Tempo, tempo, tempo, tempo.

**Caetano Veloso**

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|               |   |    |
|---------------|---|----|
| Ilustração 1. | Igreja de Nossa Senhora de Santana, sede de Rio de Contas.                  | 61 |
| Ilustração 2. | Exemplo da arquitetura de Rio de Contas, sede do município.                 | 61 |
| Ilustração 3. | Exemplo da arquitetura de Rio de Contas, sede do município.                 | 62 |
| Ilustração 4. | Igreja Católica de Bananal, centro da vila.                                 | 62 |
| Ilustração 5. | Quiosque em Bananal, centro da vila.  | 63 |
| Ilustração 6. | Igreja Católica de Barra, centro da vila.                                   | 63 |
| Ilustração 7. | “Centro de múltiplo uso do quilombo”, centro da Vila de Barra.              | 64 |
| Ilustração 8. | Escola de Barra, estudantes e professora do turno matutino, centro da vila. | 64 |
| Ilustração 9. | Posto médico que atende as duas comunidades, centro da vila de Barra.       | 65 |

## RESUMO

Esta pesquisa foi orientada na perspectiva de avaliar a relação identitária das comunidades rurais negras baianas em tempos de aplicação do Artigo 68 Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 (CF/88). Para tanto, propõe-se analisar a(s) identidade(s) narrada(s) por indivíduos que moram em comunidades rurais negras remanescentes de quilombo na Bahia. Logo, trata-se de uma pesquisa qualitativa de metodologia variada. Assim, tomamos em um primeiro momento, como material de investigação o documentário – “Quilombos da Bahia”, dirigido por Antonio Olavo e realizado em 2004. Em seguida, fizemos um breve estudo de caso sobre as Comunidades Remanescentes de Quilombos de Rio de Contas -Ba, especificamente Barra e Bananal, utilizamos os nossos registros etnográficos, produzidos durante um ano da vigência do projeto “Estudo etnobotânico de comunidade de quilombos certificados pela Fundação Cultural Palmares em Rio de Contas – Ba”, realizado em 2005. Podemos inferir comparativamente, entre as duas fontes, que as comunidades vivem um atrito entre o tradicional e o “novo”. Portanto, ao falarmos das comunidades rurais negras devemos pressupor relações identitárias, especificamente, processos de mesmo teor, que não se cristalizam em uma única identidade. Destacamos três movimentos deste processo nas comunidades estudadas: o primeiro embasado em uma identidade de resistência, o segundo na identidade social e o último gerido com pressupostos de uma identidade de projeto.

**Palavras-chave:** Artigo 68 ADCT da CF/88. Quilombo. Identidade. Relação Identitária.

## ABSTRACT

This research aims to evaluate the identity relationship in black rural communities in Bahia as the clause 68 ADCT (Artigo de Direito Constitucional Transitório) is still in effect. (ADCT stands for Temporary Constitutional Law Clause). This way, through qualitative research of varied methodology, it is intended to analyze the identity(ies) reported by the individuals who live in black rural Communities of Remaining “Quilombos” in Bahia. First, as a source of investigation, the documentary “Quilombos of Bahia” made in 2004 and directed by Antonio Olavo was used. Second, a brief case study was done about the remaining communities of “quilombos” in Rio de Contas – Bahia., more specifically Barra and Bananal. For that, our ethnographic records produced for a year were used while the project “Ethnobotanic study of *quilombo* communities confirmed by the Palmares Cultural Foundation in Rio de Contas – Bahia” was in process (2005). Between the two sources, it can be inferred comparatively that the communities experience a shock between the traditional and the “new”. Therefore, as one speaks about black rural communities, identity relationships must be implied, more specifically processes of the same kind, which do not mean one single identity. Three movements of this process stand out among the communities being analyzed: the first one has its basis on identity of resistance, the second one on a social identity and the last one with the purpose of an identity inherent to a project.

**Key words:** Artigo 68 ADCT da CF/88 (ADCT clause 68). “Quilombo”. Identity. Identity Relationship.

## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>   | <b>13</b> |
| <b>1 DE MOCAMBEIRO A CAMPONÊS</b>   | <b>17</b> |
| 1.1 Mocambo/Quilombo: breve histórico   | 17        |
| 1.2 A estrutura social do campesinato e a identidade do campesinato negro no Brasil         | 19        |
| <b>2 IDENTIDADE OU IDENTIDADES?</b>   | <b>25</b> |
| 2.1 O Artigo 68 da Constituição Federal Brasileira: os remanescentes de quilombo            | 25        |
| 2.2 “O poder da identidade”   | 28        |
| <b>3 QUILOMBOS DA BAHIA</b>   | <b>31</b> |
| 3.1 O projeto do documentário   | 31        |
| 3.2 Análise das relações identitárias   | 33        |
| <b>4 BREVE ESTUDO DE CASO DAS COMUNIDADES REMANESCENTE DE QUILOMBO DE RIO DE CONTAS, BA</b> | <b>40</b> |
| 4.1 Localização e origem histórica  | 40        |
| 4.2 A organização social  | 42        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>   | <b>53</b> |
| <b>REFERÊNCIAS</b>  | <b>55</b> |
| <b>APÊNDICES</b>  | <b>59</b> |

## INTRODUÇÃO

A história de mais dos trezentos anos de escravidão no Brasil foi marcada por movimentos, urbanos e rurais, de resistência coletiva dos negros cativos. Uma das formas mais expressivas desta resistência foi à formação dos quilombos, peculiarmente na zona rural. Tal organização se espalhou por todo o Brasil, sendo o Quilombo de Palmares, em Alagoas, especialmente estudado e conhecido. Após a abolição, em 1888, essas comunidades<sup>1</sup>, assim como os ex-escravos urbanos, foram deixadas à própria sorte. Essas se tornaram, junto com outros tipos de comunidades rurais tradicionais, invisíveis econômica, social e politicamente frente à sociedade brasileira, sendo esquecidas especialmente pelo poder público.

Contudo, entre as décadas de 1970 e 1980<sup>2</sup>, o Movimento Negro (MN) consolidou sua organização e, também, sua visibilidade em âmbito nacional. Isto associado ao processo de redemocratização dos anos 80 e, especificamente, com a formulação da Constituição em 1988, permitiu àquele movimento reivindicar uma reparação oficial para as comunidades rurais negras.

Assim, após um processo de negociação entre o MN e os parlamentares, estes capitularam ante a exigência de reparação. E por isso, foi criado o Artigo 68 Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) na Constituição que garante:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. (BRASIL, 2005).

---

<sup>1</sup> Trabalho com a definição de comunidade de Jonhson (1997). Segundo ele, comunidade em “[...] sentido mais comum e concreto, pode ser um conjunto de pessoas que compartilham de um território geográfico e de algum grau de interdependência que proporcionam a razão para viverem na mesma área” (Idem, p. 45). No que se refere a comunidade rural ele define tendo “[...] como principais características uma população pequena, dispersa, relativamente homogênea, que se ocupa principalmente da agricultura [...]” (Idem, p. 45).

<sup>2</sup> As décadas de 70 e 80 foram marcadas por uma explosão de movimentos sociais. Tal fato registrado por Elenaldo Teixeira “[...] anos 70/80, em muitos países da Europa e América Latina, uma sociedade civil formada de rede de associações, movimentos, grupos e instituições que, articulada com setores liberais e lideranças empresarias, participa ativamente do processo de redemocratização desses países.” (Idem, p. 24). No mesmo livro Kowarick nos fala que “Nos anos 80, boa parte da intelectualidade de esquerda depositou enormes esperanças nos [...] novos movimentos sociais [...] se esperava que efetivassem a tarefa de colocar em xeque as mazelas da ordem capitalista e, nas concepções mais arrojadas, superá-la.” (Idem, p. 17). Assim o movimento negro que consolidou sua organização na década de 80 também é orientado por tais expectativas, sobre temas tão espinhosos como o preconceito racial e a inserção qualificada do negro na sociedade de classe, majoritariamente controlada por uma elite branca.

Entretanto, entre a promulgação do Art. 68 ADCT da CF/88 e seu cumprimento passaram-se anos de quase total inércia. Tal cenário só apresentou perspectiva de mudança recentemente, por pressões internas (Movimento Negro) e externas (Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT), que levaram o Governo Federal, através de um grupo de trabalho interministerial, a criar o Decreto nº 4.887, em 20 de novembro de 2003. Este estabelece, entre outras coisas, as diretrizes para a execução do referido artigo, ao atribuir a Fundação Cultural Palmares (FCP) o dever de fornecer a certificação de remanescente de quilombo, para as comunidades que solicitarem, e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) o de expedir a titulação do território ocupado pela comunidade.

No entanto, as comunidades rurais negras, para serem reconhecidas como remanescentes de quilombos, precisam atender alguns critérios. Destes o requisito primeiro e essencial é a **autodefinição**. As comunidades rurais negras que queiram solicitar a certificação devem construir um documento, logo também uma narrativa, que relate sua herança ancestral de resistência quilombola (BRASIL, 2005).

Contudo, estudos antropológicos e sociológicos<sup>3</sup> sobre comunidades rurais negras encontraram uma identidade fortemente marcada pelo trabalho agrícola, especificamente o trabalho familiar da terra, que sustenta a sobrevivência física, quase que exclusivamente, cultural e ética desses grupos, isto é, um *modus vivendi* camponês. Ao passo que a identidade étnica era solapada pelo mundo branco e, portanto redefinida *constrativamente*<sup>4</sup>, às vezes até negada, frente à necessidade de relaciona-se com a sociedade branca.

Assim, é a partir desse cenário nacional mais recente que pretendemos trabalhar o tema quilombo. Logo, este estudo orienta-se na perspectiva de avaliar a relação identitária das comunidades rurais negras baianas em tempos de aplicação do Art. 68 ADCT da CF/88.

Portanto, o nosso objetivo principal é investigar se a aplicação do referido artigo constitucional, mais efetivamente a partir de 2003, promoveu mudança e/ou resignificação na relação identitária das comunidades rurais negras baianas.

---

<sup>3</sup> Alguns autores que trabalharam com esse grupo social: BAIOCCHI (1983), CARVALHO (1988), HARRIS (1956) e MESSEDER, MARTINS (1991).

<sup>4</sup> No capítulo um “De mocambeiro a camponês, especificamente no segundo subseção – “A estrutura social do campesinato e a identidade do campesinato negro no Brasil” - trabalhamos de forma detalhada tal conceito.

Para tanto, propõe-se analisar a(s) identidade(s) narrada(s) por indivíduos que moram em comunidades rurais negras remanescentes de quilombo na Bahia. Logo, trata-se de uma pesquisa qualitativa de metodologia variada.

Assim, tomaremos em um primeiro momento, como material de investigação o documentário – “Quilombos da Bahia”, dirigido por Antonio Olavo. Este foi produzido no início de 2004 e por durante noventa dias registrou um pouco das histórias de 69 quilombos baianos<sup>5</sup>. Por isso, nos permite a partir de uma fonte confiável, abranger uma quantidade significativa de tais comunidades, bem como comparar as narrativas das mesmas sobre a temática em apreço. Em seguida, faremos um breve estudo de caso dos quilombos de Rio de Contas<sup>6</sup>, especificamente Barra e Bananal. Neste momento, utilizaremos os registros etnográficos produzidos por nós, durante um ano da vigência do projeto “Estudo etnobotânico de comunidade de quilombos certificados pela Fundação Cultural Palmares em Rio de Contas – Ba”, realizado em 2005.

O trabalho está organizado em quatro capítulos, além desta seção e das considerações finais. No capítulo um - “De mocambeiro a camponês” - fizemos uma revisão bibliográfica na literatura especializada, buscando o tratamento dado a este grupo social, o que resultou em dois blocos temáticos: I) “Mocambo/Quilombo: breve histórico”, que expomos o tratamento que a história dá ao tal tema, II) “A estrutura social do campesinato e a identidade do campesinato negro no Brasil”, no qual expomos a interpretação que as ciências sociais, sociologia e antropologia, fizeram e fazem das comunidades rurais negras.

No capítulo dois - “Identidade ou identidades?”, apresentamos o núcleo central do marco teórico que nos guiará na interpretação dos dados. Este capítulo subdividiu-se em duas partes: I) “Artigo 68 da Constituição Federal Brasileira: os remanescentes de quilombos”, apresentamos as conceituações sobre quilombo, engendradas nas tentativas de aplicação do Artigo 68 por parte dos governos, dos movimentos sociais e dos intelectuais, II) “O poder da identidade”, trabalhamos com o conceito de identidade social e seus desdobramentos (identidade legitimadora, identidade de resistência e identidade de projeto) de Manuel Castells. Além da discussão sobre etnicidade da antropóloga Rosário Carvalho.

---

<sup>5</sup> Segundo Anjos (2005) a Bahia é o segundo estado em concentração de tais comunidades com um total de 396, abrangendo 104 dos 417 municípios baianos.

<sup>6</sup> Existe mais uma comunidade remanescente de quilombo em Rio de Contas chamada de Riacho das Pedras, porém há vinte anos esta foi transferida da zona rural para o bairro Pirulito, periferia da sede do município, devido à construção de uma barragem. Assim esta comunidade passa por um processo de resignificação da identidade diferenciado das duas outras (Barra, Bananal), especialmente no que se refere à relação com a terra.

No capítulo três - “Quilombos da Bahia”, analisamos o documentário de mesmo título, para isto, subdividimos este capítulo em dois momentos: I) “Apresentação do documentário”; II) “Análise das relações identitárias”. Trata-se do material empírico em estudo como exposto alhures.

No capítulo quatro - “Breve estudo de caso das comunidades quilombolas de Rio de Contas/ Ba” está subdividido nas seguintes partes: I) Localização e origem histórica, II) A organização social. Tentamos perceber e interpretar, através dos registros etnográficos, como uma comunidade já certificada e titulada como remanescente de quilombo vive a(s) sua(s) identidade(s).

Nas considerações finais tentaremos estabelecer o paralelo analítico entre os dados do documentário e os registros etnográficos acerca de Barra e de Bananal, bem como levantar questões que nos limites desta pesquisa não podemos responder.

## DE MOCAMBEIRO A CAMPONÊS

### 1.1 Mocambo/Quilombo: breve histórico

Segundo Reis (1995/1996) e Reis e Gomes (1996), em toda parte do Novo Mundo onde houve escravidão, também, aconteceram resistências. As formas mais importantes de resistência coletiva a escravidão foram às revoltas e a formação dos quilombos. A primeira se assemelha a ações coletivas comuns na história de outros grupos subalternos, mas o quilombo foi um movimento típico dos negros escravizados. Este existiu nas Américas onde vicejou escravidão. No Brasil eram chamados, principalmente, de quilombos e mocambos e seus membros, quilombolas, calhambolas ou mocambeiros. O maior e mais conhecido quilombo brasileiro foi Palmares, que na verdade era uma federação de vários agrupamentos, que teve por principal líder Zumbi e durou quase cem anos.

O termo quilombo é uma palavra originária dos povos de línguas bantu, originalmente *-Kilombo*, foi aportuguesado para *Quilombo*. A história do quilombo na África, como a dos bantus, envolveu grupos de regiões diferentes entre Zaire e Angola, provavelmente no fim do séc. XVI. A tradição oral desses conta que o *Kilombo* surgiu a partir de uma sociedade iniciativa de jovens guerreiros *mbundu*, que foi adotada pelos invasores *jaga* (ou *imbalangala*). Este formado por indivíduos de vários grupos étnicos desenraizados das suas comunidades. Pelas características, o quilombo brasileiro foi uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos palmarinos para enfrentar o problema semelhante de perda das raízes (MUNANGA, 1995/1996).

Entretanto, diferente do que se pode imaginar, a população não era constituída apenas por escravos fugidos e seus descendentes. Para os quilombos também convergiram outros tipos de “trânsfugas”, como soldados desertores, os perseguidos pela justiça secular e eclesiástica, aventureiros, vendedores, índios e brancos. Logo, nos quilombos predominou a reinvenção, a mistura de valores e de instituições várias, a escolha de uns e descarte de outros recursos culturais vindos com os diferentes grupos étnicos africanos ou aqui encontrados entre os brancos e os índios (REIS, 1995/1996; MOURA, C, 2004).

Conforme Clovis Moura, a organização dos quilombos era muito variada, dependendo do território ocupado, da sua população inicial, da qualidade do terreno em

que se instalavam e das possibilidades de defesa contra as agressões das forças escravistas. Para corroborar esta característica, ele utiliza a tipologia dos quilombos de Décio Freitas:

[...] houve, pelo menos, sete tipos fundamentais: a) os agrícolas, que prevaleceram por todas as partes do Brasil; b) os extrativistas, característicos do Amazonas [...]; c) os mercantis, também na Amazônia [...]; d) os mineradores, em Minas Gerais, Bahia, Goiás e Mato Grosso; e) os pastoris, no Rio Grande do Sul [...]; f) os de serviço, que saíam dos quilombos para trabalhar nos centros urbanos; g) os predatórios, existiam um pouco por toda parte e viviam dos saques [...]. **Nos seis últimos tipos, a agricultura não estava ausente, mas desempenhava um papel subsidiário.** (FREITAS apud MOURA, C, 2004, p. 41, grifo nosso).

De acordo com Clovis Moura (Ibidem) e Reis (1995/1996), no séc. XVII a metrópole lusitana, preocupada com as dimensões de Palmares e com outros quilombos, ordenou o combate e a eliminação dos mesmos. O que incentivou a criação de estratégias senhoriais: aplicação das leis da metrópole, alvarás, a formação de milícias de capitães-do-mato, confecção e uso de aparelhos de suplício e outras formas de repressão não institucionalizadas. No entanto, os capitães-do-mato eram insuficientes para dar conta dos quilombos e, periodicamente, expedições especiais eram montadas para assaltá-los. Daí terem sido poucos os quilombos que sobreviveram por longo tempo, embora o mesmo lugar pudesse servir de esconderijo para outras levas de negros fugidos.

Todavia, para Reis (1996) a formação dos quilombos é um aspecto da escravidão pouco pesquisado no Brasil. Menos ainda a relação entre os quilombos e a sociedade que os cercava. Para o autor prevalece uma visão equivocada, que coloca o quilombo isolado “[...] no alto da serra, formado por centenas de escravos fugidos que se uniam para reconstruir uma vida africana em liberdade, ou seja, prevalece uma concepção ‘palmarina’ [...]” (Idem). Reis acrescenta que para um grande número dos quilombos, talvez a maioria, não foi assim. Os fugidos eram poucos, se estabeleciam próximos as povoações, as fazendas, os engenhos, as lavras e às vezes nas mediações dos importantes centros urbanos. Esses mantinham relações, que oscilavam entre conflituosas e amistosas, com diferentes membros da sociedade circunvizinha.

## 1.2 A estrutura social do campesinato e a identidade do campesinato negro no Brasil

Segundo Maria Isaura de Queiroz, certas características da estrutura social do campesinato são registradas por diversos autores, em diferentes partes do globo. Sendo estrutura social entendida como

[...] conjunto organizado e interligado de posições sociais, que distribuem os indivíduos e os grupos num espaço social dado; a estrutura é construída segundo princípios que diferem conforme a sociedade e que são sempre valorativos, podendo ser afirmado que para conhecê-la, em profundidade, é necessário conhecer também o sistema de valores sobre que se apóia. (QUEIROZ, 1973, p. 235).

A autora (Idem) conclui que certos traços definem os camponeses, sejam quais forem os aspectos que os diferenciem. Estes são: o camponês é um trabalhador rural; pratica a policultura; utiliza mão-de-obra familiar; destinada a produção ao sustento da própria família; pode vender o excedente da colheita; deduz dela a parte do aluguel da terra, quando não é proprietário.

Woortmann, Moura e Queiroz falam que no campesinato as relações de gênero são hierarquicamente definidas (1997; 1986; 1973). Para Woortmann (Ibidem), no mundo camponês o trabalho no seu plano simbólico é que faz o gênero e a idade. A categoria trabalho só é aplicada ao homem, especificamente ao pai de família. Ele é quem direciona o trabalho familiar e relaciona-se com o espaço público. No cultivo da terra, a mulher, os velhos e os não-adultos em geral não trabalham; suas atividades são definidas como “ajuda”. Para a mulher cabe ainda a lida com as crianças, com a horta e todas as atividades da casa, isto é, cabe-lhe o mundo privado. É apenas neste âmbito que a atividade feminina é considerada trabalho, ainda que menos valorizado.

Conforme Margarida Moura (1986), o trabalho familiar caracteriza o vínculo social do camponês com a terra. Nuclear ou extensa, a família camponesa se envolve nas diversas tarefas produtivas, visando à reprodução física e social deste grupo de pessoas. Para Martins (1997), o primado do trabalho é, na verdade, o da família. Assim, é assegurando a existência da propriedade que o pai de família cumpre o seu dever de garantir aos filhos, através da herança, a terra suficiente para que eles possam, por sua vez, constituir suas

famílias. Logo, o empreendimento camponês não resulta, primordialmente, de uma lógica econômica, ele é produzido pelo “familismo”.

Para Woortmann (1990) nessa perspectiva a terra não é vista como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade e do patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que a constrói enquanto valor. Por isso, mais que objeto de trabalho, a terra é o seu espaço. Portanto, família, trabalho e terra, nessa ordem social, constituem a ética camponesa. No entanto, ela não está isolada, é parte de redes de parentesco e de relações de vizinhança, em todos os lugares onde ela foi estudada, fatos que afetam sua composição e seu o ciclo de desenvolvimento. (WOORTMANN, 2001).

A composição étnica do campesinato no Brasil é, como a de toda população brasileira, a mais variada possível (QUEIROZ, 1973). Contudo, devido à formação histórica de alguns grupos sociais brasileiros, a identidade étnica vem passando a ser um gradiente da identidade social importante para a análise dos grupos camponeses.

Para Brandão (1986), a construção da identidade social é estabelecida entre uma relação de *como nos vemos* e *como os outros nos vêem*. Oliveira (1976), por sua vez, fala de uma variante da identidade social, a "identidade contrastiva", que pode ser tomada como a essência da identidade étnica, e se caracteriza

[...] quando uma pessoa ou grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação em relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defrontam; é uma identidade que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante dos outros, jamais se afirmando isoladamente [...] (Idem, p. 36).

Fredrik Barth desenvolveu um conjunto de investigações sobre etnicidade<sup>7</sup>. Assim, ele categorizou elementos que qualificam uma comunidade como grupo étnico, que são: se auto-perpetua, em boa medida, biologicamente; compartilha valores culturais; integra um

---

<sup>7</sup> Neste momento do nosso trabalho, permeamos um debate antigo nas ciências sociais, especialmente na antropologia, sobre a discussão “racial” ou “étnica”. Há poucos consensos sobre tal tema, mas um vem se firmando, a abolição do uso do conceito “raça”, para amenizar a contribuição científica do séc. XIX ao preconceito racial mundial, e o uso de “eticidade e/ou étnico” como equivalente teórico, porém desprovido da carga pejorativa do primeiro. Entretanto, o MN, por questões políticas, e alguns autores a exemplo de Guimarães (2003) utilizam o conceito de raça. Este em seu texto – “Como trabalhar com ‘raça’ em sociologia” (Idem) defende e explica a utilidade de tal conceito nos trabalhos acadêmicos. O autor faz uma distinção entre conceitos analíticos e nativos. Neste último estaria encaixado o uso acadêmico de raça e seu inegável poder explicativo. Infelizmente, não podemos nos limites deste trabalho, alongar tais discussões. Porém nos cabe, ao menos, definir nossa escolha conceitual. Visto que a definição oficial (Decreto 4.887, 2003) e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) utilizam o conceito de “eticidade e/ou étnico”, além do fato de não termos registrado, em nosso trabalho de campo a utilização de raça como conceito nativo, optamos por trabalhar com “eticidade e/ou étnico”.

campo de comunicação e interação; contar com membros que se identificam a si mesmos e são identificados pelos outros como constituindo uma categoria não redutível a outras (BARTH apud BRANDÃO, 1986).

De acordo com Rosário de Carvalho (1989) esses grupos utilizam determinados sinais para se distinguirem uns dos outros, esses podem ser objetivos, baseados em sentimentos ou idéias partilhadas. Tais grupos são impelidos à afirmação étnica como resistência e distinção frente a pressão dos “grupos concorrentes”. Por sua vez, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) fala que a peculiaridade que engendra a identidade étnica é a situação de contato interétnico, que seria o encontro entre “[...] grupos e outras tribos, outras minorias étnicas e brancos colonizadores” (Idem, p. 6). Formando assim, o sistema de relações sociais e simbólicas que resulta da convivência entre grupos diferentes, que ele categoriza como “sistema interétnico”.

Em âmbito nacional dois períodos marcaram o estudo sobre a vida do negro: os anos 50 e os 80. Na primeira década, foram realizadas pesquisas sobre as relações raciais brasileiras, oriundas de um programa financiado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Na segunda, o empreendimento foi promovido pela Universidade de São Paulo (USP).

As teses da mestiçagem harmônica e, posteriormente, a da democracia racial tiveram largo êxito no âmbito dos estudos da sociologia e da história do nosso país. Esse, responsável pelo fato do Brasil ser citado como exemplo de cordialidade e de tolerância no trato entre os grupos étnicos (SOUZA, 2001). Alguns autores registram que confiante de tal característica Artur Ramos incentivou a UNESCO a financiar uma série de pesquisas no Brasil. Intelectuais nacionais e estrangeiros acreditavam que as relações raciais no Brasil eram mais harmoniosas do que em outros lugares do mundo e, também, que o estudo da situação racial brasileira poderia revelar modelos a serem aplicados em outras sociedades contra o racismo (REZENDE; MAGGIE, 2001; FRY, 2001; SOUZA, 2001).

O programa da UNESCO teve como responsáveis brasileiros o antropólogo Artur Ramos e, após sua morte, o sociólogo Luiz Aguiar Costa Pinto. Esse projeto gerou grande quantidade de estudos sobre as relações raciais<sup>8</sup>, nas áreas rural e urbana, e tinham como

---

<sup>8</sup> Rezende e Maggie acreditam que tal programa “[...] de certa forma, fundou a sociologia brasileira contemporânea.” (2001, p. 13). Para corroborar tal afirmação elas citam alguns nomes de intelectuais que trabalharam nele, que são: Roger Bastide e Florestan Fernandes, “Branco e negro em São Paulo: ensaio sociológico sobre a formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana” (1951); Oracy Nogueira, “Tanto preto quanto branco: estudos das relações raciais” (1985), “Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga” (1998); Thales de Azevedo, “As elites de cor: um estudo de

parâmetro a comparação com os Estados Unidos (REZENDE; MAGGIE, 2001). Entretanto, os resultados das pesquisas vêm se tornando argumento para denunciar o racismo à brasileira, seja por parte do MN ou dos cientistas sociais.<sup>9</sup>

Na Bahia foram desenvolvidas algumas pesquisas financiadas pela UNESCO, as que gozam de maior prestígio são dos antropólogos Thales de Azedo e de Donald Pierson. O primeiro, com o livro - “As elites de cor: um estudo de ascensão social” (1951). O segundo, com a obra – “Branços e pretos na Bahia” (1945). Conduto, a seguir trataremos de forma mais detalhada sobre o trabalho de Harris (1956), menos conhecido, porém muito interessante para o entendimento da vida rural baiana, especialmente sobre as relações raciais neste cenário.

Nos anos 80, a USP promoveu um conjunto de pesquisas antropológicas e sociológicas, que objetivavam ampliar e/ou aprofundar o estudo sobre o negro brasileiro. Destes, destacamos a temática “negro em condições de vida rural”, especificamente o trabalho de Baiocchi, realizado em um “bairro rural” (categoria utilizada pela autora) negro do Cedro, Goiás.

Na introdução, a autora coloca as dificuldades teórico-metodológicas para entender “toda a problemática” do grupo “[...] enquanto formado de trabalhadores rurais que são negros, ou de negros que são trabalhadores rurais.” (1983, p. 7). Diante disto, ela trabalha com a teoria do campesinato e, também, envereda pelo estudo da identidade. Baiocchi conclui que a identidade, social e cultural, do grupo estudado redefine-se, frente ao branco, por sua dupla posição na economia: pequeno produtor e trabalhador (mão-de-obra). Porém, sua identidade étnica é relegada ao segundo plano, pois para se relacionar com o branco, o “cedrino” passa a ser o “negro diferente” (categoria criada pelos negros e brancos). Além de aceitar que os outros negros “não sejam bons”, ou seja, são inferiores. Por sua vez, o branco que aceitava o “negro diferente”, quando lhe era conveniente, manipulava com a identidade do negro em confronto para definir um lugar de superioridade do branco, subalterno e inferior do negro.

Na Bahia na década de 50, a Secretaria de Educação em parceria com Columby University e com apoio da UNESCO, promoveram quatro pesquisas, estudos de

---

ascensão social” (1951); Luiz Aguiar Costa Pinto, “O negro no Rio de Janeiro” (1998); Charles Wagley, “*Race and class in rural Brazil*” (1952).

<sup>9</sup> Peter Fry (2005) acrescenta que além dos motivos já expostos, o Brasil foi escolhido porque a UNESCO mostrava interesse no entendimento dos problemas específicos do mundo em desenvolvimento. Falaremos a frente do trabalho de Marvin Harris (1956) que tinha por objetivo central avaliar o grau de desenvolvimento de Rio de Contas comparando com Nossa Senhora do Livramento, ambos municípios baianos.

comunidades, que se realizaram no interior do Estado. Apesar de tais estudos não terem como foco exclusivo o negro, houve contribuições significativas para o entendimento do mundo rural do mesmo.

Destacamos aqui, o trabalho de Harris, visto a atenção que dedicou a essa temática. Realizado entre julho de 1955 e julho de 1956, tinha como foco central avaliar o grau de urbanização de “Minas Velhas” (Rio de Contas), tendo como referencial comparativo e analítico, “Minas Novas” (Nossa Senhora de Livramento). Como aludido acima, o autor dedicou um capítulo ao estudo das classes sociais<sup>10</sup>, especificamente à investigação do gradiente racial, como o fator do pertencimento dos indivíduos às suas classes.

De acordo com Marvin Harris (1956), existiam basicamente duas classes sociais em Rio de Contas, que eram marcadas pela homogeneidade étnica dos seus membros. Ele as distribuiu em uma pirâmide social, na qual os brancos da elite ocupavam o topo, e os negros pobres, a base. Harris acrescentou que existia dentro das mesmas uma subdivisão, que constituía a classe média. Esta composta por brancos ricos e negros ricos, que se não fosse pela clivagem racial comporia uma única classe média. Tal estrutura social era reforçada ideologicamente pelo preconceito de cor. Assim, a identidade do negro era construída pela desqualificação e por interditos de acesso a determinados locais (a exemplo do clube social) e pela endogamia por parte dos brancos. Por sua vez, os negros utilizavam eufemismo para falar de sua etnia – “roxinho”, adotavam primordialmente a religião católica e se autovalidavam pelo trabalho, aspecto também validado por brancos e mestiços.

No entanto, ao se referir a estrutura social dos vilarejos rurais, branco (“Serra do Ouro” – Mato Grosso) e negro (“Baixa do Gambá” - Barra, Bananal e Riacho das Pedras), observou que ambas adotaram a mesma organização social, ao que parece, camponesa:

[...] the people of Baixa do Gamba and Serra do Ouro. The crafts and agricultural techniques used in both villages are indistinguishable from the prevailing pattern of subsistence agriculture of the rest of the region. (Idem, p. 114).

---

<sup>10</sup> Harris não utiliza a concepção marxista de classe social. Tal instrumento teórico é utilizado com a abordagem de estratificação social. Este sentido permanece inalterado quando aqui utilizado para falarmos do trabalho do autor.

No final da década de 80, foram realizadas novas pesquisas antropológicas em Rio de Contas. Diferentes da produzida por Harris, essas tinham como núcleo de estudo os “arraiais negros” (categoria usada pelos autores) de Barra, Bananal e Riacho das Pedras. Carvalho (1988) e Messeder e Martins (1988)<sup>11</sup> descrevem e analisam uma estrutura social comum ao campesinato. Ambos, como Harris, há trinta e dois anos, encontram a clivagem racial como o fator determinante da composição dos grupos sociais, e por tabela a persistência do preconceito de cor.

Carvalho acrescenta que a endogamia intergrupar, praticada nos arraiais, seria fruto do racismo (Ibidem). Messeder e Martins, por sua vez, fala que a unidade histórica dos três arraiais foi constituída “[...] não pelo auto-isolamento, mas pelo isolamento resultante de um tipo de racismo que se afasta da imagem tradicional, elaborado para dar conta do racismo ‘à brasileira’<sup>12</sup> [...]” (Ibidem, p 47).

Contudo, Woortmann salienta que a trajetória camponesa não é linear. No campesinato pode se ter uma descontinuidade engendrada deliberadamente, ou seja, a interrupção do tempo da tradição, para restaurá-la e dar continuidade ao futuro. Além de que, um movimento que se dirige a uma dimensão da modernidade pode ser necessário para engendrar outro movimento de reconstrução da tradição (1990).

Logo, é através da **autodefinição**, em alguma medida deliberada, que as comunidades rurais negras mesclam o tempo da tradição com o suporte modernizante do Estado. Tal postura parece visar à sobrevivência do seu *modus vivendi*, além de possibilitar a reconstrução perene da tradição para o futuro.

---

<sup>11</sup> O autor registra que naquele ano foi comemorado o centenário da abolição e que diferentes instâncias do Estado, Federal e Estadual incentivaram a realização de pesquisas. Aquela fez parte de um programa – “Projeto Quilombos” fruto do convênio entre três órgãos estatais: Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia e o Instituto de Terras da Bahia. Segundo Messeder e Martins apesar do interesse inicial do Estado baiano o programa limitou-se a investigações iniciais de caráter exploratório.

<sup>12</sup> O autor faz alusão à teoria da democracia racial brasileira de Freyre (1933) tão propagada nacional e internacionalmente em seu início e hoje amplamente criticada e rejeitada pela intelectualidade brasileira.

## IDENTIDADE OU IDENTIDADE(S)?

### 2.1 Artigo 68 da constituição brasileira: Os “remanescentes de quilombos”

Segundo Peralta (2006), os legisladores ao criarem o Art. 68 ADCT da CF/88 adotaram a expressão “Remanescente de Quilombo” com referência ao movimento de resistência negra, vale ressaltar que naquele ano (1988) comemorava-se o bicentenário da abolição da escravidão. No entanto, a falta de uma definição concreta da expressão causou problemas à aplicação do referido dispositivo legal.

Entre a promulgação do artigo e o seu efetivo cumprimento, passaram-se anos de letargia do poder público<sup>13</sup>. Arruti, Peralta e Moura (2003 a; 2006; 2004) registram que a questão só ganhou visibilidade em 1992, devido à necessidade de resolução dos conflitos fundiários. Estes ocorreram nas comunidades negras<sup>14</sup> de Frexal (MA) e de Rio das Rãs (BA), ambas reivindicaram a aplicação do artigo junto ao Ministério Público. Este cenário engendrou discussões, estatais e acadêmicas, sobre a definição de “Remanescente Quilombo” e a conseqüente aplicação da lei.

Em 1994, a FCP realizou um seminário “Conceito de Quilombo”, no qual o tema tornou-se matéria de debate acadêmico. Neste, Glória Moura, uma das responsáveis pela formulação e implantação do referido artigo (ARRUTI, 2003 b), expôs como equivalente teórico da expressão “remanescente de quilombo” o conceito “quilombos contemporâneos”, assim caracterizou as comunidades rurais negras remanescentes de quilombos como:

Comunidade negra rural habitada por descendentes de africanos escravizados, com laços de parentesco. A maioria vive de culturas de subsistência, em terra

---

<sup>13</sup> Devido aos estreitos limites de aplicação do Art. 68 ADCT da CF/88, até 2003 foram tituladas como remanescentes de quilombos apenas vinte e nove comunidades. Antes de 1995 o artigo não foi cumprido. Entre 1995 e 1998, o INCRA, então órgão competente, titulou apenas sete terras de quilombo, todas no Pará. Entre 1998 e 2000, a FCP titulou onze terras de quilombo no Pará e em São Paulo. Outras dezoito terras foram tituladas por conta própria, uma em 1998, três em 1999 e catorze em 2000, mas nem todas tiveram seus títulos reconhecidos em cartório devido à sobreposição com outros títulos já existentes (ARRUTI, 2003 a).

<sup>14</sup> O caso da comunidade de Frexal foi documentado por ALMEIDA (1996) e o de Rio das Rãs foi estudado por CARVALHO (1996). Apesar de termos clareza da importância de tais trabalhos, não travaremos diálogo direto com os mesmos, pois os limites deste estudo não nos permitem.

doad, comprada ou secularmente ocupada. Valoriza tradições culturais de antepassados (religiosas ou não) e as recria no presente. Possuem história comum, normas de pertencimento explícitas e consciência étnica. (MOURA, G, 2004, p. 64).

Glória Moura, Rosa Peralta e José Maurício Arruti (2004; 2006; 2003 b) relatam que a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) constituiu um Grupo de Trabalho (GT) sobre Comunidades Negras Rurais, que propôs uma “ressematização” da expressão, segundo uma lógica menos histórica e mais étnica, afastando-se da concepção “palmarina”. Em 1994, esse grupo tornou público o seguinte conceito sobre a temática:

[...] Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão. (MOURA, G, 2004, p. 65).

Para Arruti (2003 b), a referência teórica fundamental dessa definição é expressamente o conceito de “grupos étnicos”. O uso deste conceito impõe uma definição dos remanescentes de quilombos alicerçada em critérios subjetivos e contextuais, marcados pela idéia de “contrastividade”, que sustenta as relações interétnicas. Ele ainda surge associado à afirmação da identidade (quilombola) que é sintetizada pela noção de “autodefinição”, como ocorre também no caso indígena. Por isso, a assunção do rótulo quilombo, hoje, estaria relacionada não ao que o grupo de fato foi no passado, mas à sua capacidade de mobilização para negar um estigma e reivindicar cidadania.

No âmbito do Governo Federal foram construídas inúmeras definições, destacaremos aqui apenas três: da FCP em 1990, do Governo de Fernando Henrique Cardoso em 2001 e do atual presidente da república Luís Inácio Lula da Silva em 2003.

Arruti relata que em 1990 a FCP informou à imprensa a seguinte definição “[...] quilombos são os sítios historicamente ocupados por negros que tenham resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive as áreas ocupadas ainda hoje por seus descendentes, com conteúdo etnográficos e culturais” (apud ARRUTI, 2003b). Esta deveria servir de base para qualquer trabalho de levantamento da situação dessas comunidades. Na gestão de Fernando Henrique Cardoso, foi expedido o Decreto 3.912, em dez de setembro de 2001, que definia critérios, antes de definir o grupo, para as comunidades terem acesso à certificação como remanescente de quilombo e a titulação do território. O critério nevrálgico era a posse pacífica da terra por no mínimo cem anos, de 1888 a 1988 (PERALTA, 2006; ARRUTI, 2003a).

Tanto esta última quanto à da FCP estão embasadas em critérios históricos, em uma suposta identidade de características essencialistas que as comunidades tiveram, ou não, em um passado atávico. Além de a segunda limitar o acesso à terra de forma contundente.

Foi apenas em 2003, no governo de Luís Inácio Lula da Silva,<sup>15</sup> que foram criadas diretrizes concretas para o cumprimento do Artigo 68 ADCT da CF/88. O presidente definiu como órgãos competentes para a questão a FCP e o INCRA, que respectivamente expedem a certificação e a titulação de comunidade negra remanescente de quilombo. O Governo, também, criou critérios que denotam a transferência de uma abordagem histórica de quilombo para uma étnica, especialmente ao requerer como essencial a “autodefinição” da comunidade, isto é, o auto-reconhecimento público, através do requerimento à FCP, de sua constituição enquanto grupo étnico (BRASIL, 2005). Para tanto, o Estado assim definiu as comunidades:

Artigo 2 - Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, para fins deste decreto, os grupos étnicos raciais com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (Decreto 4.887, 2003).

Arruti (2003b), por sua vez, conclui que o processo de identificação e de reconhecimento oficial não implica no simples registro ou coleção das realidades dadas e

---

<sup>15</sup> Vale registrar que além da vontade política, antes frouxa, para o cumprimento do Art. 68 ADCT da CF/88 o então presidente teve como subsídio a acumulação dos debates acadêmicos, políticos e estatais sobre a temática.

prontas, mas um processo de produção social, que não é restrito apenas às comunidades negras rurais, abrangendo outras instâncias. Ele produz: “novas redes de relações”, “novos sujeitos políticos”, “ampliação da hermenêutica jurídica” e “ampla revisão histórica e sociológica”. Em suma, não são mais apenas camponeses nem são apenas negros. Assim, também gesta uma revisão da postura e/ou abordagem das autoridades governamentais e das ciências sociais e humanas ante esse grupo social.

## 2.2 “O poder da identidade”

Entre a identidade social e a identidade étnica há, como variante da primeira e essência da segunda, a “identidade constrativa” (OLIVEIRA, 1976). Esta é fomentada na relação entre grupos em oposição e tem como elemento essencial de disputa o poder. Tal ingrediente das relações identitárias foi trabalhado por Manuel Castells em seu livro “O poder da identidade” (1999). O autor constrói uma teoria frutífera ao entendimento de tais relações em tempos da “sociedade de rede”, ao colocar que a construção das identidades:

[...] vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam o seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espço. (Idem, p.23).

Castells acrescenta, que quem constrói a identidade coletiva e para que essa é construída são os determinantes do seu conteúdo simbólico, também como seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem. O autor ressalta, ainda, que a construção social da identidade sempre acontece em um cenário marcado por relações de poder. Ele propõe uma distinção entre três formas e origens de construção das identidades: a legitimadora, a de resistência e a de projeto.

A primeira – “identidade legitimadora” é introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. Esta dá origem a uma sociedade civil.

A segunda – “Identidade de resistência” é criada por atores que se encontram em posições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, eles criam núcleos de resistência e sobrevivência com base em princípios próprios e diferenciados das instituições da sociedade. Esta leva à formação das comunas, ou comunidades, originando uma forma de resistência coletiva diante da opressão, ou seja, é uma forma de “[...] exclusão dos que excluem pelos excluídos [...]” (Idem, p. 25).

A terceira – “Identidade de projeto” é fomentada quando atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance gestam uma nova identidade, capaz de redefinir sua posição na sociedade, além de buscarem a transformação da estrutura social. Ela origina um projeto de vida diferente, às vezes é alimentada por uma identidade oprimida, que se expande em direção à “[...] transformação da sociedade como prolongamento desse projeto de identidade [...]” (Ibidem, p. 26).

Em suma, Castells afirma que na “modernidade” a *identidade de resistência* origina-se a partir da sociedade civil, esta alicerçada em sua *identidade legitimadora*. Enquanto que na “sociedade de rede”, contemporaneamente, a *identidade de projeto* fundamenta-se a partir da *identidade de resistência*, isto é, da resistência comunal das minorias estigmatizadas pela sociedade.

Em “Sociedade em rede” (1999)<sup>16</sup>, o autor tece uma longa lista das características desta “nova” sociedade. Podemos, de maneira pretensiosa e simplificada, as resumimos como drásticas mudanças sociais, nos processos de transformação tecnológica e econômica. Ainda nesta obra ele afirma que a busca da identidade, individual e/ou coletiva, em um mundo com tais características globais (em rede), tornou-se a fonte primeira de significação social. E ratifica, de forma elucidativa, esta posição nas frases seguintes:

Cada vez mais as pessoas organizam seu significado não em torno do que fazem, mas com base no que elas são ou acreditam que são [...] Segue-se uma divisão fundamental entre o instrumentalismo universal abstrato e as identidades particularistas historicamente enraizadas. *Nossas sociedades estão*

---

<sup>16</sup> Castells escreveu uma obra intitulada “A era da informação: economia, sociedade e cultura”, composta por três volumes, dois aqui já citados. Sendo o livro “Sociedade em rede” o volume 1, o “Poder da identidade” o volume 2 e o “O fim do milênio” volume 3. Este não foi utilizado no presente trabalho.

*cada vez mais estruturadas em uma oposição entre a Rede e o Ser.* (Idem, p. 41, grifo do autor)

Não obstante, para Carvalho (1989) a identidade étnica vem recebendo uma abordagem que a afasta do aspecto culturalista e destaca o seu “[...] caráter organizacional, situacional, orientado para determinados fins políticos” (Ibidem, p. 16). Isto é um enfoque que incide no “sistema interétnico”, visto que este gesta os objetivos que mobilizam o grupo étnico. Por isso a etnicidade vem sendo caracterizada como uma “realidade móvel”, pois é utilizada nos momentos dos embates. Tal fato corrobora o distanciamento da perspectiva dos determinantes culturalistas, além de ressaltar construção política da etnicidade de acordo com as “[...] práticas sociais dos contextos em interação” (Idem, p. 17).

Ao que parece os autores estão, cada um em sua abordagem, falando do mesmo fenômeno, ou seja, de uma (re)significação das relações identitárias e uma mobilidade da identidade social. Ao passo que ambos sinalizam uma (re)apropriação da identidade étnica que se distancia de um enfoque cultural rumo a um político, que também tem um caráter reivindicatório frente à estrutura social da então “nova sociedade em rede”.

## ANÁLISE DO DOCUMENTÁRIO “QUILOMBOS DA BAHIA”

### 3.1 O projeto do documentário

Na Comissão Pastoral da Terra (CPT) tivemos acesso ao projeto do documentário “Quilombos da Bahia”, que aqui apresentamos em linhas gerais com o propósito de instrumentalizar a análise e oferecer ao leitor informações sobre o mesmo.

O documentário “Quilombos da Bahia” foi dirigido pelo geólogo e cineasta - Antonio Olavo, que foi também o responsável pela idealização do projeto. Na introdução o autor faz uma retrospectiva da escravidão brasileira, salienta a resistência dos negros e destaca a formação dos quilombos “[...] que se constituíram em verdadeiros símbolos da luta negra pela liberdade e ‘unidade básica de resistência do escravo’ [...]” (OLAVO, 2003, p. 2).

Ele enfatiza que as comunidades negras fizeram, durante o período da escravidão, opção pela “invisibilidade”<sup>17</sup> (grifo do autor) para assegurarem a sobrevivência. Ele acrescenta ainda que só recentemente esta condição vem sendo modificada. E que tal movimento teria sido engendrando pela necessidade de aglutinar forças com outros movimentos das minorias estigmatizadas, para assim cooperativamente enfrentarem as ameaças de desagregação.

Olavo (Idem) justifica a importância do documentário pela carência de material sobre a história do ângulo do oprimido, ao passo que também critica a historiografia tradicional que investigou e registrou apenas as versões da elite brasileira. Aqui e ali, no projeto do documentário vem à tona a questão da auto-estima negra. Esta sendo gerida solapadamente pela desvalorização das heranças africanas, que quando publicizadas enfatizam elementos “exóticos” (sic autor) e/ou folclorizados, além da “mítica democracia racial, que de fato tem como pressuposto a supremacia branca, exercida no topo da hierarquia social” (Idem, p. 4). Assim, uma das justificativas e também objetivos do

---

<sup>17</sup> Ao que parece, o autor está negligenciando o(s) motivo(s) pelos quais, por mais de um século, essas comunidades permaneceram “invisíveis”. Ele atribui este fato, tanto inicialmente (período da escravidão) quanto atualmente (com as políticas afirmativas), a uma escolha deliberada das mesmas. No entanto, se isso foi uma estratégia de resistência inicialmente, posteriormente, após a abolição e nos períodos que seguem aos dias atuais, tal fato revela que a cidadania lhes foi negada pela sociedade e pelo seu expoente representativo, o Estado. O mesmo que hoje tenta reconhecer, restituir e incluir as comunidades negras no cenário político social do país.

projeto era contribuir para valorização da auto-estima negra, ao registrar e contar um pouco da vida nos quilombos.<sup>18</sup>

Logo, a proposta do documentário era registrar a história dos quilombos na Bahia, tendo por objetivo reunir um conjunto das informações fragmentadas sobre os quilombos baianos, desde seu surgimento até os dias atuais. Valorizando a “memória quilombola” com uma abordagem histórica e antropológica:

[...] partindo de uma visão geral do surgimento e desenvolvimento dos quilombos no Brasil e na Bahia, até a situação atual das comunidades remanescentes com cultura, lazer, religião, economia, as ameaças e dificuldades atuais, defesa da terra, o cotidiano, etc. (Idem, p. 5).

No projeto, especificamente na metodologia, dentre outros aspectos não relevantes para a nossa análise, estava prevista entrevistas com historiadores, antropólogos, representante de entidades<sup>19</sup> e com os moradores das comunidades quilombolas. Porém o documentário registra apenas entrevistas com estes últimos.

Após a conquista do patrocínio da Petrobrás<sup>20</sup> e apoio de diversas instituições, o documentário teve início em 2004. Durante 90 dias, a equipe percorreu 12.000 km e visitou 69 localidades dos municípios baianos.

Vale registrar que o projeto inicial previa a distribuição sob forma de doação de fitas VHS: 4.035 para todas as escolas públicas de ensino fundamental e médio da Bahia e 5.000 para bibliotecas públicas e centros culturais no Brasil. Naquele Estado foram doadas 4.333 fitas VHS, acompanhadas com um mapa da Bahia marcando as localidades visitadas e um manual pedagógico, destinado a auxiliar os professores na utilização do vídeo (OLAVO, 2005).

---

<sup>18</sup> Olavo registra que segundo dados do IBGE (sem referência) “[...] os afrodescendentes representam quase a metade da população brasileira e a maioria da população da Bahia [...]” (2003, p. 4), para corroborar a importância de buscar informações sobre o passado e o presente desse segmento da população brasileira.

<sup>19</sup> Na Bahia foram citados: Valdélino Santos Silva, professor da UNEB; João José Reis, professor da UFBA; José Augusto Laranjeira, professor da UNEB; Ubiratan Castro de Araújo, presidente da Fundação Cultural Palmares; Gey Espinheira, professor da UFBA; Jéferson Barcelar, professor da UFBA; Pedro Agostinho, professor da UFBA; Comissão Pastoral da Terra; Comissão da Justiça e da Paz. Em âmbito nacional foram citados os pesquisadores: Clóvis Moura, Kabengelê Munanga, Flávio Gomes e Elisete Zanlorenzi.

<sup>20</sup> Para a execução do projeto era previsto um orçamento de R\$ 592.172,00, a ser gasto com despesas de pessoal, material de consumo, pesquisa, divulgação e outros serviços. Não temos conhecimento do valor final para a realização.

### 3.2 Análise das relações identitárias

Pretendemos desenvolver esta parte do trabalho em três vertentes. No primeiro momento discutiremos sobre os aspectos metodológicos, seguido de uma apresentação geral do documentário e da análise propriamente dita sobre a questão em apreço.

O documentário foi realizado em 28 dos 417 municípios baianos, visitou 69 comunidades rurais negras remanescentes de quilombo (Apêndice A), com o tempo de projeção de 1 hora e 38 minutos. Versando sobre temas variados como: escravidão, religiosidade, organização familiar, organização econômica, comemorações tradicionais, educação, infra-estrutura, terra e outros. Logo, trata-se de material amplo, quantitativa e qualitativamente, mas de restrita informação sobre particularidades das comunidades. É relevante ainda lembrar que todos esses aspectos, dentre outros aqui não mencionados, constituem a identidade dos sujeitos (dos grupos) e que investigar as relações identitárias nesse material mostrou-se uma tarefa desafiante.

Então, adotamos como critério único de seleção das comunidades a pronúncia da palavra – **quilombo**, visto que a mesma está diretamente ligada à aplicação do Art. 68 ADCT da CF/88. Segundo Arruti (2003 b), tal artigo também criou os sujeitos sociais que têm acesso aos direitos a ele implícito e por conseqüência a inserção nas comunidades, pelo menos da maioria, de novo “vocabulário”, novas solicitações e experiências sociais. Logo, inferimos que **quilombo** é a palavra-chave que sintetiza o contato da comunidade com as demandas e/ou direitos do referido artigo. Assim selecionamos sete comunidades que trouxeram tal vocábulo em suas narrativas, que são: Quilombo (São Felix); Barra e Bananal (Rio de Contas); Rodeadouro (Juazeiro); Jatobá (Muquém do São Francisco); Mangal (Sítio do Mato); Brasileira (Bom Jesus da Lapa); Parateca (Malhada).

Para tanto, assistimos ao vídeo exploratoriamente algumas vezes, sendo que de forma estritamente investigativa por três vezes. Na primeira, procedemos as observações e as anotações gerais, além da seleção das comunidades supracitadas. Em segunda, realizamos a transcrição das falas das pessoas entrevistadas e por fim assistimos mais uma vez a todo documentário para nos certificarmos das nossas observações.

Visando atender os objetivos histórico-antropológicos do projeto, foi privilegiada como fonte de investigação a memória dos sujeitos. No documentário, as entrevistas foram realizadas prioritariamente com os idosos, seguidas dos adultos. As crianças foram uma

presença constante, mas apenas com olhares curiosos de quem só pode testemunhar. Espaço parecido foi reservado para os jovens, participantes apenas dos momentos ritualísticos de dança e/ou de canto. Das 88 entrevistas realizadas, 60 foram com homens - os sujeitos que se apresentavam como líderes eram exclusivamente deste sexo - e apenas 28 com mulheres, apesar das mesmas estarem sempre presentes ao lado dos entrevistados homens. Ao que parece, o diretor conseguiu registrar as hierarquias de gênero e de idade que fazem parte do mundo camponês e mostrar que tal hierarquia não se diferencia em comunidades rurais negras.

A escravidão e suas heranças são temas que perpassam todo documentário. Em alguns momentos esta é contada como algo perdido no passado distante, a ponto de não fazer parte da história do sujeito ou do grupo, ou seja, há uma negação do estigma da escravidão e suas implicações. Em outros, ela é reificada em seu legado “biológico” e cultural e por ser a força motriz de uma resistência que perdura até hoje.

Assim, o tempo do “cativeiro” (denominação dada pelos entrevistados à escravidão) legou uma herança que insiste em sobreviver: o preconceito de cor. O *sistema interétnico* (OLIVEIRA, 1976) persiste em definir em posição dominadora o branco e em submissão o negro. Por um lado, o negro nem sempre se identifica como tal, às vezes utiliza eufemismo para falar da sua cor, a exemplo de roxinho, e se distanciar das heranças do passado escravo. Por outro lado, ele também questiona a relação hierarquizada pelo “mundo branco” e busca mudança para sua condição. Como o exemplo das comunidades em pleno gozo dos direitos do Art. 68 ADCT da CF/88, que reivindicam e valorizam sua condição negra (Brasileira, Bom Jesus da Lapa) frente à sociedade.

A religiosidade foi expressa pelo candomblé e pelo catolicismo, com predomínio deste último. Em varias cenas podemos ver imagens dos santos católicos, de pequenos altares e nenhuma pergunta sobre religião. Em Caonge, município de Cachoeira, uma senhora cantou aos orixás, não houve pergunta sobre o tema, mas é de domínio comum que em tal cidade o candomblé tem forte presença no cenário religioso. Em Laje dos Negros<sup>21</sup> (Campo Formoso), uma pessoa quando interpelada sobre o assunto, respondeu que ainda existe candomblé, mas não como antes. Na comunidade de Brasileira (Bom Jesus da Lapa) Valdélvio Santos Silva (professor da Universidade do Estado da Bahia - UNEB), única voz

---

<sup>21</sup> Das comunidades apresentadas pelo documentário, esta pareceu ser a mais povoada. Segundo um entrevistado, ao que parece uma liderança, existe mais de 800 famílias perfazendo um total de 6.000 habitantes, só no núcleo do povoado, sem contar com as partes mais afastadas (as roças). Então não é de se admirar uma maior diversidade religiosa, visto que existe tanto o catolicismo quanto o candomblé.

acadêmica registrada, perguntou a um entrevistado sobre as práticas de cura de um senhor, que ele conheceu em sua pesquisa. O entrevistado corroborou o poder “mágico” de tal senhor, pois ele teria curado sua mulher. Além dos depoimentos, o documentarista registrou imagens de uma reunião, conduzida pelo referido senhor, que visualmente se assemelhou a um ritual de umbanda.

Vale ressaltar, que quase como regra as entrevistas eram seguidas de música e/ou de dança realizadas pelos entrevistados, provavelmente solicitadas. Foram muitas as expressões da cultura popular, sejam através das músicas religiosas, do samba de roda, de outras manifestações tradicionais (a exemplo do “Bendegó” em Barra, Rio de Contas) e das músicas de cunho político (a exemplo, “Eu sou negro” de Moisés Cândido em Brasileira, Bom Jesus da Lapa).

Destacamos aqui quatro manifestações de dança realizadas em grupo: o samba de lata de Tijuáçu (Senhor do Bonfim), tocado e dançado por mulheres; o bendegó das comunidades de Barra e Bananal (Rio de Contas), dançado aos pares, por homens e mulheres; a “quadrilha”<sup>22</sup> e o canto para São Gonçalo, em Laje dos Negros (Campo Formoso), também sem restrição de sexo; e em Mangal (Sítio do Mato), duas jovens dançaram rodeadas por um grupo, que cantava um ritmo próximo ao samba de roda, não registraram o nome nem o significado de tal evento.

Não obstante, o documentário possibilitou a visibilidade de questões sociais vitais e não solucionadas para sobrevivência das comunidades. Podemos constatar um significativo número de analfabetos auto-declarados. Encontrou-se apenas uma estudante universitária de pedagogia (Laje dos Negros, Campo Formoso). Evidenciou-se o acesso difícil a alguns povoados, falta de saneamento básico e luz elétrica. Registrou-se, também, denúncias de problemas ambientais a exemplo da seca do rio em Capim Raiz, Juazeiro. O documentário mostrou ainda, o inexpressivo atendimento médico, seja em circunstâncias de emergência (parto) ou em atenção primária (controle da pressão alta e dos diabetes), além das situações de conflitos fundiários que trabalharemos mais especificamente a seguir.

É uma constante no filme a abordagem sobre questões referentes à identidade social dos grupos, sendo ela definida pela *identidade constrativa* (OLIVEIRA, 1976), cunhada como meio de diferenciação em relação aos outros grupos. Neste caso, o outro é o branco e/ou fazendeiro. A terra, melhor, a luta por ela foi questão premente em três das sete comunidades selecionadas, sendo que o trabalho agrícola foi mencionado explicitamente

---

<sup>22</sup> Denominação dada por nós, tendo por base a semelhança visual com as quadrilhas juninas.

por cinco, com exceção apenas de Rodeadouro (Juazeiro) e as comunidades de Rio de Contas. Embora, nesta última observamos tal atividade em trabalho de campo.

Em Jatobá, a luta pela terra é expressa como uma questão não resolvida e de crescente agravo. Foi mencionada a presença de um fazendeiro que vem impedindo a reprodução da comunidade. Eles já não podem plantar, coletar madeira, criar animais nem “caçar” peixes. Existem ameaças com “pistoleiros” e recorrência à polícia, por parte do fazendeiro, para impedir tais atividades. No que se refere ao *quilombo*, eles relataram que sua vinculação com os negros, por consequência com a escravidão, é do tipo indireta por convivência dos seus antepassados com tal grupo e por herança das manifestações culturais, a exemplo do reisado e da “esmola”. O depoimento indica uma afirmação étnica, como resistência e distinção frente à pressão do outro e que também visa resolver, segundo os pressupostos legais, o conflito fundiário, como elucidativamente fala João Rodrigues:

- No papel nós não detêm a prática e nós não tem um documento mostrando como nós **somos remanescente de quilombo**. O que acho que tem de melhora é passar este documento, desapropriar, fazer o estudo. O estudo já foi feito, mas o que está faltando é o documento constando que **nós somos remanescente de quilombo** para área ser desapropriada. (Jatobá, grifo nosso).

Assim, eles buscam a manutenção da relação com a terra e a reprodução do seu *modus vivendi*, porém já “não sabem quem são”. O domínio da terra, no sentido sesmarial, que sempre os definiu como agricultores, agora os redefinem, por acréscimo, como quilombolas, mas ainda de forma instável. Entretanto, essa “nova identidade” não lhes está garantida. Não basta ser, é necessário um documento “constando quem nós somos [...]” (João Rodrigues, Jatobá) e que garanta a terra. Pela exigência do Estado, não basta apenas a posse, esta não é reconhecida se não for acompanhada pelo título da terra. E como a posse fundiária comunitária está sempre vinculada à uma *identidade étnica*, será que após a conquista do documento eles ainda serão os mesmos?

Nas comunidades de Mangal (Sítio do Mato) e Brasileira (Bom Jesus da Lapa), a remanescente quilombola, também, está associada com a questão agrária. No entanto, elas diferem de Jatobá por já terem a certificação como remanescente de quilombo e a titulação da terra, ambas garantidas legalmente. Logo, elas evidenciam além dos elementos de resistência, comuns à anterior, outros de uma *identidade de projeto* (CASTELLES, 1999)

que busca reformular contrastivamente a posição social que ocupam, além de registrarem uma valorização das características negras, ou seja, uma valorização da identidade étnica.

Os contextos de Brasileira e de Mangal, nos pontos mais essenciais, são semelhantes a Jatobá. “Eles sentaram arame no mundo e veio a grilagem [...] (Sinhozinho Gomes, Mangal) que os impediam ou dificultava a reprodução do seu *modus vivendi*. Além de viverem sobre ameaça de morte a “[...] terra voltou pra gente derramando sangue.”<sup>23</sup> (Sinhozinho Gomes, Mangal). No embate, estas comunidades contaram com apoio decisivo de outros atores sociais, a Igreja Católica e o Movimento Negro. Foram agentes destes grupos institucionais que informaram a existência do Art. 68 ADCT da CF/88 e que também deram o suporte legal para a solicitação do duplo reconhecimento, e que, paradoxalmente, fomentaram a “nova velha identidade” quilombola “[...] foi quando ela<sup>24</sup> veio explicar que a gente começou a participar das reunião é que a gente veio entender o que era quilombo (Deraldo Gomes, Mangal).

Em Brasileira, no período da filmagem do documentário, o reconhecimento da propriedade fundiária já estava completando “[...] quinze anos de luta, de resistência” (Simplício Arcanjo). Segundo os relatos, já havia o trabalho e o apoio do Movimento Negro que nos anos 90, foi fortalecido com outros atores sociais (Sr. Auxílio Modesto e o Pe. Souza), que solicitaram a resolução da disputa pela terra acionando as prerrogativas do da CF/88.

Ainda que de forma incipiente, por conta das características dos dados, podemos observar uma valorização da origem comunitária e étnica nesses dois grupos. Em Mangal, um morador falou da vergonha que outrora tinha de ser “mangazeiro”, porém “[...] hoje graças a Deus eu tenho muito orgulho pelo meu Mangal” (Matinho Gomes). Em Brasileira, tal sentimento foi expresso através da música “Eu sou negro”, composta por Moisés Cândido, que centralmente valoriza o “ser negro” e reivindica tal reconhecimento da sociedade (Apêndice B).

Nas narrativas das comunidades de Quilombo (São Félix), de Barra e de Bananal (Rio de Contas) e de Rodeadouro (Juazeiro), não há menção à questão da posse da terra. Suas participações versam sobre dois sentidos: as lembranças da escravidão e a definição de quilombo. Na comunidade de Quilombo, os moradores quando interpelados sobre o nome, responderam que o “[...] nome tem um bocado de anos” e Sr. João disse que “ouvi

<sup>23</sup> Em Mangal na luta pela terra um trabalhador foi assassinado.

<sup>24</sup> Irmã Mirian é a pessoa que a comunidade recorreu no período do embate pela terra. Foi ela que lhes informou sobre direitos garantidos pelo Art. 68 ADCT da CF/88.

falar que era o lugar dos escravos, quando eu nasci já tinha o nome quilombo”. Em Bananal e Barra, o “tempo do cativo” parece ter se perdido na história e na memória geracional do grupo. Eles reconhecem que existiu, mas dizem que não sabem contar, pois “meu avô nunca contou prá nós do cativo [...]” (D. Maria dos Santos/Cecé, Bananal). Essas comunidades mantêm um vínculo tênue e longínquo entre a escravidão e o presente, uma lembrança que não fazem questão de alimentar, mas que por muitos (a exemplo da equipe do documentário) vem sendo estimulados a reviverem. Tal fato perpassa todo documentário, fica ainda mais vivo nas falas das comunidades que viveram ou vivem conflito fundiário.

No entanto, em Rodeadouro um entrevistado falou que o pai era filho dos “negros fujões”, fazendo menção à origem escrava, mas não se referiu como neto de tais negros (ex-escravos). Quando perguntado sobre a origem quilombola da comunidade, silenciou-se tentando lembrar-se de algo inalcançável dentro do seu imaginário. Para ele o grupo é oriundo de Palmares, “[...] era o mais próximo daqui” (Antonio). Avaliamos nesta fala que a *concepção palmarina* (REIS, 1996) ainda é acionada, provavelmente fomentada por atores sociais externos, como objetivo de mobilização política dos grupos em torno dos ideais étnicos.

Nas comunidades de Rio de Contas a palavra quilombo foi duplamente utilizada. Por um lado, como uma categoria sinônima de quilometragem em sentido de medida de espaço, sendo uma denominação nova para légua. Por outro lado, ainda chamando de quilômetro se tratava de assunto que só Carmo (líder comunitário) saberia o que é:

- [...] **a palavra quilombo chegou recentemente a partir de 90** que a gente passou a entender o que é uma comunidade de quilombo e a gente passou a descobrir que a gente também é uma comunidade de quilombo, que a gente também teve uma resistência e que a gente teve aqui, que aqui foi um lugar que a gente se refugiou. Nossos antepassados tiveram aqui e foram obrigados pelos bandeirantes a se escravizar a ter o domínio do branco. (Carmo, Barra, grifo nosso).

Contudo, podemos constatar que a resistência desses grupos em seus nichos isoladamente, já não lhes garante a sobrevivência. Assim, há uma mobilização em torno de uma *identidade de projeto* quilombola, como um caminho de transformar o estigma em reivindicação política e buscar a redefinição da posição do grupo na sociedade. Os

depoimentos dos moradores de Parateca (Malhados), comunidade que encerra o documentário e esta parte do nosso trabalho, são ilustrativos desse cenário.

O fio condutor das entrevistas nesta comunidade foi a pergunta – “Qual o seu sonho?”. Esta foi feita às mulheres e homens que estavam no mesmo local. As seis primeiras pessoas responderam que o sonho é a roça, isto é, “[...] rocinha. Meu movimento é esse de toda vida [...] Tá provado pelo meus vizinho, irmão e tudo **minha profissão é essa mesma, é uma só! Sou fanatizado pela lavoura**, pequena porque não posso tocar grande.” (Felipe Alves, Parateca, grifo nosso). Em suas respostas trouxeram traços centrais do campesinato brasileiro (QUEIROZ, 1973), falaram do primado do trabalho que se revela como o da família (MARTINS, 1997), da terra como expressão da moralidade e do patrimônio da mesma e, sobretudo, da ética camponesa, constituída pela família, trabalho e terra (WOORTMANN, 1990).

Todavia, Woortmann (Idem) salienta que a trajetória camponesa não é linear. Pode haver a interrupção do tempo da tradição para restaurar e garantir a mesma. Ainda, tendo como resposta a roça, um morador destacou a falta e ao mesmo tempo a necessidade do suporte do Estado, visto que “maquinários reforçariam” a produção agrícola. Entretanto, sem negar o sonho da roça, uma moradora nos trouxe outros anseios, em parte respaldados na ação estatal (por meio da educação): “Meu sonho é formar meu filho prá meu filho não ser analfabeto como eu, prá ele também juntar a mim e lutar com os quilombos, para o dia de amanhã o nosso sonho ser maior” (Janete, Parateca).

Podemos interpretar desta última fala, a confluência da não linearidade camponesa, da identidade de resistência, esta fomentada pela constituição étnica específica das comunidades negras rurais. Como também, podemos constatar uma resignificação da identidade grupal pela elaboração de uma *identidade de projeto* quilombola, que visa garantir a tradição, mas que também almeja uma nova posição para as comunidades, pois “[...] Negro também sonha e nós um dia também nós quer que nosso sonho vire realidade” (Dalva Maximiana, Parateca).

## **BREVE ESTUDO DE CASO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE RIO DE CONTAS/ BA**

Segundo Anjos (2005), no estudo “Território das comunidades quilombolas no Brasil: segunda configuração”, até fevereiro de 2005, órgãos oficiais e entidades do MN registram um somatório de 2.228 comunidades remanescentes de quilombos. Estas se espalham por quase toda a unidade federativa brasileira, com exceção, apenas, dos estados do Acre, de Roraima e do Distrito Federal. A Bahia é o segundo estado em concentração de tais comunidades, com um total de 396, abrangendo 104 dos 417 municípios baianos.

Utilizamos nesta parte do estudo, os registros etnográficos sobre as comunidades remanescentes quilombolas, certificadas e tituladas, localizadas no município de Rio de Contas – Ba.

### **4.1 Localização e origem histórica**

O município de Rio de Contas está localizado na região da Chapada Diamantina, com uma área de 1.052 Km<sup>2</sup>, distante em 729,8 km de Salvador. Tem um clima seco subúmido, com temperatura média anual de 18,9°. A vegetação é bastante variada (oferece de caatinga a cerrado). O solo é arenoso-argiloso e de baixa fertilidade, além do seu território estar localizado no polígono das secas (CARVALHO, 1988).

Ela é conhecida pela sua beleza natural e por abrigar o pico mais alto do Estado, Pico das Almas, pelo seu antigo patrimônio arquitetônico (Ilustrações 1, 2 e 3 – Apêndice C), que em 1980 foi tombado como Patrimônio Nacional, e pela culinária local que é muito saborosa.

Segundo o Instituto Brasileira de Geografia e Estatística (IBGE), a população estimada para 2005 era de 13.695, concentrada na zona rural (IBGE, 2002). A economia está baseada na agricultura e no turismo. Em 2001, foi computado um Produto Interno Bruto (PIB) de R\$ 20.434 mil. Em 2004, dados sobre educação registraram 2.423 analfabetos, 3.078 matriculados no ensino fundamental, na zona urbana e rural, 143 docentes deste nível, 541 matriculados no ensino médio, exclusivamente na zona urbana, 30 docentes deste nível.

No que se refere à saúde, a população dispõe de um hospital público, na sede, para atendimento básico, 15 postos de saúde espalhados no perímetro rural e também conta com o Programa de Saúde da Família (PSF). Vale registrar que a prefeitura recebe do Governo Federal cinquenta por cento a mais da verba mensal destinada à saúde, equivalente a R\$ 2.500,00, pela existência de comunidade remanescente de quilombo no município (CAPINAN, 2005).

As comunidades remanescentes de quilombos se localizam a 15 km da sede do município de Rio de Contas, distante cerca de 745 km de Salvador – Ba. A população das comunidades é constituída por afrodescendentes, quase exclusivamente, que se distribuíram onde hoje fica Barra, Bananal e Riacho das Pedras. Esta última comunidade foi inundada com a construção da barragem Luiz Viera, do açude Brumado, pelo Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS). A sua população foi realocada, na década de 80, para a periferia de Rio de Contas, no bairro Pirulito<sup>25</sup>. Assim, atualmente a zona rural é ocupada apenas pelas comunidades de Barra e de Bananal, que são separadas por 3 km e ligadas pela origem histórica, pelo território e por intensas relações de parentesco.

Em Bananal (Ilustrações 4 e 5 – Apêndice C), as casas são distantes uma das outras e espalhadas no caminho até ao centro da vila. Nesta existe a igreja nova, a velha abandonada, uma escola, um “quiosque” (para as festas), uma venda e algumas casas. Em Barra (Ilustrações 6,7,8 e 9 – Apêndice C), as casas são mais próximas uma das outras. No centro existe um cemitério, que atende todas duas comunidades, uma igreja, uma casa de farinha, duas vendas, um posto de saúde, um centro de multiuso, construído pela Ong. Preservar que o mantém fechado, e a maioria das casas. Existe ainda outra rua de Barra, chamada Campo Verde que fica relativamente distante do núcleo. Pode-se ter acesso à mesma por um caminho dentro da mata ou pela estrada que leva para Mato Grosso<sup>26</sup>.

A tradição oral das comunidades quilombolas de Barra, Bananal e Riacho das Pedras relata que os negros preexistiam à chegada dos bandeirantes. Conta-se que no séc. XVII, um navio negreiro vindo da África, naufragou na baía de Camamu, próximo da atual cidade de Itacaré, e os negros que sobreviveram nadaram até a praia, entrando pela foz do rio de Contas, avançando pelas suas margens, entraram pelo rio Brumado até chegarem

---

<sup>25</sup> A comunidade de Riacho das Pedras fala como se tal fato tivesse acontecido há pouco tempo, apesar de ter transcorrido mais de vinte anos, expressando nesses momentos, a angústia de quem ainda procura o seu lugar na cidade.

<sup>26</sup> Comunidade composta por pessoas socialmente brancas, que se autodefinem como descendente de portugueses.

onde hoje ficam localizados os povoados. Ainda neste século, a partir do início do ciclo do ouro e do diamante, os negros foram escravizados pelo bandeirante Raposo Tavares para trabalho no cascalho a procura de pedras e metais preciosos.

Embora escravos, não foram feitas senzalas e os negros continuaram morando nos seus povoados. É desse período a formação do povoado de Mato Grosso supramencionado. Este foi a primeira sede da cidade de Rio de Contas, criada pelos bandeirantes e pelos portugueses que para ali foram durante o ciclo do ouro. Com a escassez do ouro e a descoberta dos diamantes na região de Lençóis, os negros foram deixados para trás e reconquistaram a liberdade<sup>27</sup>

## 4.2 A organização social

A relação com a terra é um dos elementos, talvez o principal, da organização social, econômica e política dos grupos. Com o reconhecimento como remanescente de quilombo e com a titulação do território, as terras das comunidades passaram a ter garantias legais de uso. Estas são terras públicas, assim são destinadas, exclusivamente, à reprodução do grupo. O território é dividido entre as famílias, com espaços de uso comunal e flexibilidade para absorção dos novos casais, de indivíduos nativos. É da terra que eles tiram o sustento.

A atividade econômica predominante é a agricultura de auto-suficiência alimentar. Eles plantam para o consumo da família, trocam parte da produção internamente e vendem o excedente nas feiras de Rio de Contas ou de Livramento, aos sábados. Os produtos das comunidades são muito procurados, pois a produção é totalmente orgânica, apesar de serem monetariamente pouco valorizados.

Eles plantam: milho, feijão, mandioca, cana-de-açúcar, café, frutas, hortaliças e verduras variadas. A auto-suficiência alimentar é buscada, também, através do beneficiamento da mandioca em farinha; do urucum em corante; da canela em canela em pó; do milho em fubá; da cana-de-açúcar em rapadura e melaço; do grão de café em café em pó; do pequi em óleo para cozinhar.

A associação comunitária local tem uma casa de farinha localizada no núcleo de Barra e existem mais duas pertencentes a particulares. Estas estão, coincidentemente ou

---

<sup>27</sup> Esta mesma explicação sobre a origem histórica foi fornecida a Carvalho (1988) e Rocha (2005).

não, uma em Bananal e outra em Campo Verde (parte de Barra mais distante do núcleo da vila). Quando há excedente da produção de farinha, eles costumam vender na feira.

Entre Barra e Bananal existe um engenho, voltado para a produção de rapadura feita a partir do melaço da cana-de-açúcar. Alguns plantam a mesma para vender ao Alambique Vacário, que fica próximo das comunidades. Entretanto, este comércio é criticado pelas pessoas de dentro e de fora das comunidades, pois a Fazenda Vacário paga aos agricultores com cachaça.

É comum a criação de animais de pequeno porte como galinhas e porcos. Estes são destinados ao consumo da casa e prioritariamente para ocasiões especiais. Poucas pessoas criam gado, no máximo três cabeças por criador, que são destinados ao abate em tempos mais difíceis ou pela necessidade de dinheiro para reformar a casa, viajar ou problemas de saúde, dentre outros.

As mulheres e os homens dividem, não igualmente, as tarefas com a terra e com os animais (Sobre esta divisão devemos prosseguir a observações mais cuidadosas). Foi-nos dito por homens e mulheres que horta é coisa de mulher, como, também fazer óleo de pequi, moer café, fazer corante de urucum e a confecção de artesanato (crivo rústico comum no município). Enquanto, que a lida com os animais de grande porte é atividade exclusiva dos homens.

Há outras diferenças sociais alicerçadas nas questões de gênero. Podemos registrar observações iniciais, portanto simplificadas, da vida das “mulheres do mundo rural quilombola”. Para retratá-la, utilizamos a história de vida de D. Giovina Isidra, que não difere da média local, a não ser pela especificidade do seu terceiro turno (Explicaremos melhor).

Ela faz os trabalhos da casa: arruma, passa, cozinha (com fogão a lenha) e lava; é agricultora, logo, vai à roça nas primeiras horas do dia. No final da manhã, volta a casa, para cuidar do almoço dela, do filho e do marido. Retorna à tarde para o trabalho agrícola. No terceiro turno, ou no tempo livre, faz artesanatos diversos, de bordados a óleo de pequi. Este período do seu dia difere da média das mulheres local, pois D. Giovina Isidra ingressou, em 2004, na escola de ensino fundamental da comunidade e está cursando a quarta série (quinto ano).

Pudemos observar uma consistente teia de solidariedade, nutrida pelas mulheres para com os moradores, especialmente com as crianças, os solteirões e os idosos. Sobre a senhora referida, presenciamos ações de atendimento para com a mãe, o pai, que são

idosos e separados, e com uma sobrinha, de quem cuidava enquanto sua irmã trabalhava. Contudo, partindo dessas observações primárias, podemos inferir que o “mundo” rural quilombola feminino, pode ser qualificado como “universo”, dada a dimensão, a multiplicidade e a importância dos papéis que elas desempenham no ceio das comunidades estudadas.

Os homens trabalham na agricultura durante o dia, alguns estudam à noite em Barra. São estes, não exclusivamente, que vão as feiras vender a produção. Somente eles cuidam dos poucos gados existentes nas comunidades, constroem as casas, tratam das questões políticas com os “de fora”. Vale registrar que o líder oficial, o líder oficioso<sup>28</sup> e as lideranças jovens que despontam são todos homens. É área de atuação deles também as celebrações religiosas, o líder oficioso é também o líder espiritual.

Deve-lhes obediência não só as crianças, mas também as mulheres adultas, casadas ou solteiras. As casadas obedecem e servem aos irmãos, principalmente os solteirões, como fazem com o pai e o marido. Deste poder masculino, têm maior liberdade as senhoras idosas e as viúvas, desde que não tenham irmão morando perto. Para com a mãe viúva e as irmãs solteironas, separadas ou viúva, os homens têm o dever moral de apoiá-las material e simbolicamente. Eles trabalham em suas roças, dão algum dinheiro, apadrinham os sobrinhos e/ou criam os filhos das irmãs em dificuldades.

Além dos motivos expostos o compadrinho, que não é necessariamente entre irmãos, proporciona aos homens solteirões, ou viúvos, um apoio para os trabalhos e na hora da velhice. Os afilhados, para os que não têm filho, costumam herdar os pertences dos padrinhos.

Os casamentos são endogâmicos e intergrupais<sup>29</sup>, salvo raras exceções que relataremos. Mesmo quando migram, eles cansam entre si e celebram a união nas comunidades. Ao que parece eles costumam morar no mesmo bairro em São Paulo e/ou se visitarem nas horas vagas.

---

<sup>28</sup> Segundo Aurélio B. de H. Ferreira oficioso significa: “[...] adj. **1.** Que revela boa vontade de servir; obsequioso. **2.** Desinteressado, gratuito. **3. Que, embora sem formalidade oficial, provém de fontes oficiais.**” (1985, p. 339, grifo nosso). Utilizamos neste estudo a última qualificação da palavra. Visto que o referido líder não é o oficial, já ocupou esta posição inúmeras vezes, mas é legitimado como tal pelas comunidades, além de ser reconhecido como o representante legítimo fora das mesmas.

<sup>29</sup> Tal padrão de união conjugal foi registrado por Harris (1956), Carvalho (1988) e Messeder e Martins (1991). Todos esses estudos foram realizados nas comunidades negras de Rio de Contas e anteriores a certificação e a titulação como remanescentes de quilombos.

Segundo o líder comunitário existe um ritual chamado de “quebra panela”, que ocorre próximo ao casamento e válido apenas para noivas que são filhas caçulas. O noivo sai vestido de mulher com uma panela sobre a cabeça. Ele é seguido e chacoteado por outros homens e por crianças até a casa dos pais da noiva e simula o rapto dela, mas tudo acaba em festa. Entretanto, o informante também disse que este ritual não é praticado há algum tempo.

As uniões com os “de fora”, não são com os moradores de Rio de Contas, nem outras áreas rurais, exceção da Comunidade Jiló, ou sequer com brancos de quaisquer localidades. Entretanto, deve-se registrar que existe uma forte solidariedade com a comunidade rural de Jiló, também composta só por negros, o que viabiliza uniões conjugais<sup>30</sup>. Existem duas convivências maritais com pessoas “de fora”. Uma é entre uma mulher vinda, com toda família (mãe, irmãos e filha), de Maceió, há mais de quinze anos, com um senhor solteirão de idade avançada. A outra é muito recente entre um homem que retornou da migração e trouxe uma companheira e um enteado, ambos “de fora”.

A migração para São Paulo, que pode ser todo sul ou sudeste, é um elemento fundante na construção da identidade, especialmente dos homens, e para sustentação econômica local. É um destino quase certo para um homem adulto. A maioria deixa a família e vai à busca de trabalho, retornam, assim que tem capital suficiente para algum investimento. Porém, alguns vão, não dão notícias e somem definitivamente.

Um exemplo elucidativo de migração com retorno é a história de Sr. José. Nascido na comunidade de Barra, atualmente reside em Livramento, casado com uma mulher também nascida em Barra. Ainda, no primeiro momento do contato que tivemos, ele nos relatou as suas migrações. Destas, destacamos alguns fatos. Ele não conhece Salvador/Ba, mas foi várias vezes a São Paulo para “capitalização” da família. Ficou, em uma das suas viagens, durante sete meses com mais dois filhos trabalhando. Eles conseguiram reunir R\$ 2.500,00, capital que serviu para construção de quatro casas em Livramento. Atualmente Sr. José tem três filhos que trabalham em Osasco, mas “[...] só por uns tempos.”

Assim, a migração masculina é certeza para a maioria esmagadora dos homens. E uma constante na vida das mulheres que ficam em casa cuidando dos filhos e, junto com eles, da roça. Elas também migram, mas com outros fins como: festas religiosas,

---

<sup>30</sup> Fato também registrado por Carvalho (1988).

para verem os filhos que lá estão, para cuidar da saúde e para o trabalho, em proporção menor e somente quando são solteiras.

Em nossas viagens tivemos contato, em Bananal, com duas irmãs que migraram, ambas solteiras, para trabalhar em “casa de família”. Destas, uma retornou para a comunidade, é solteirona e vive rodeada pelos sobrinhos, a outra, conhecemos na festa de São José (Abril/2005), trabalha em Brasília como empregada doméstica com a mesma família há muitos anos.

As casas que tinham homem que migraram ou em migração tinham melhor construção, posse de móveis, eletrodoméstico e automóvel<sup>31</sup>. Enquanto que nas casas das mulheres solteironas, separadas ou viúvas que não migraram a trabalho, as instalações e a posse de bens eram precárias e/ou ausentes. Apesar de termos encontrado na casa da solteirona supracitada o mesmo padrão de posses das casas que tinham homem migrante.

Na comunidade de Bananal existia uma única moradora do Quilombo que não é quilombola, o que também significa não ser parente de ninguém. Segundo informações, ela veio de Maceió e “parou ali”. A comunidade permitiu que ela ficasse. Desconhecemos como foi o processo de negociação para tal conquista. A casa dela é de sapé, a única sem luz elétrica e sinal de modernidade<sup>32</sup>, comum às outras casas no núcleo de Bananal, apesar de morar há mais de quinze anos no local e a família ser composta por adultos.

Esta senhora “de fora” é marcadamente alegre e tem um vocabulário singular. Demonstrou vasto conhecimento sobre plantas medicinais e conteúdos místicos e mágicos, dissonantes de todos os outros das duas comunidades que tivemos contato. Apesar de aceita e bem tratada por todos, é constante a lembrança da sua condição de “estrangeira”<sup>33</sup> comunidade só de brancos que se autodefinem como descendente de portugueses, a mesma age com consciência da sua condição de ser “de fora”.

---

<sup>31</sup> Existem dois carros na comunidade, um em Bananal e outro em Barra.

<sup>32</sup> Chamamos de modernidade a posse de alguns bens de consumo de vida útil razoável e de custo alto para uma população que tem como base econômica a agricultura familiar de auto-suficiência. Tais bens são: televisor, som, geladeira, fogão e antena parabólica. Faz-se necessário dizer que a posse de todos esses bens, por uma família, não são comuns às casas entrevistadas.

<sup>33</sup> Utilizamos o conceito de estrangeiro de Simmel (1983) para definir a posição de uma pessoa “de fora” que chega e fica, mas sua posição no grupo é determinada “[...] pelo fato de não ter pertencido a ele desde o começo, pelo fato de ter introduzido qualidades que não se originam nem poderiam se originar no próprio grupo” (Idem, p. 182).

Entretanto, vale registrar que na nossa última viagem (Julho/2005), chegou à comunidade de Barra uma senhora, aparentando problemas mentais, e uma menina, filha da mesma. Elas foram acolhidas em uma casa em Barra. A mulher passou a ajudar nas tarefas domésticas e a menina a frequentar a escola. Desconhecemos sua trajetória até chegar a comunidade e o desenrolar da sua convivência no grupo.

Além desse aparente caso de doença mental, há outros nas comunidades de indivíduos “de dentro”. Duas mulheres, uma jovem e outra adulta. Dois homens em Bananal, um adulto e uma criança. Esta faleceu no final do ano passado (2005).

Com escassas exceções, os idosos moram sozinhos, homens e mulheres, mas são sempre acolhidos pelos filhos e outros parentes (Final todos são parentes!). Dentro das comunidades, especialmente, os primeiros são tratados com respeito e consideração. Nunca deixam o cultivo da terra, a menos que estejam doentes.

Uma senhora acometida de pressão alta e outras complicações relativas à idade, nos levou para ver o seu quintal, onde estava plantada a horta, com espécies variadas. Quando perguntamos como ela ainda agüentava trabalhar a terra, a mesma respondeu faceiramente sorrindo “-É só pra vadiar.”

A maior concentração de idosos é em Barra. Lá podemos destacar duas irmãs as senhoras Coló e Dudu, moças velhas. Elas são filhas de Sr. Isidro, homem muito importante e respeitado nas comunidades por ter sido um dos primeiros moradores. Os descendentes diretos incorporam o nome dele como sobrenome<sup>34</sup>. Além das supracitadas, moram em Barra dois senhores e mais cinco senhoras. Ainda, do outro lado desta comunidade, em Campo Verde, mora um casal de idosos (O senhor estava muito doente na nossa última viagem, em julho/2005).

São eles que ainda guardam lembranças do tempo passado e alguns fragmentos do período da escravidão. Porém, tais lembranças não são relatadas com facilidade. Nos primeiros contatos, eles são reservados, dizem não se lembrar das histórias. Quando começam a falar do passado se emocionam e avisam que não falarão mais, pelo menos naquele dia. Entretanto, com o passar dos dias e dos novos contatos, eles ficam mais dispostos a conversar. Porém, só vão até onde querem e não adianta insistir.

Os idosos continuam suas atividades agrícolas, sem finalidade de produção, mas como um recurso de preservação da identidade, para si e para os outros. Todos têm algum

---

<sup>34</sup> Ele é reconhecido como um dos primeiros moradores das comunidades, uma espécie de fundador. Harris (1956) em seu trabalho registrou informações sobre tal indivíduo.

“problema de saúde”, geralmente são acometidos de pressão alta e/ou de diabetes. Eles vão ao médico do PSF, pegam os remédios, mas não tomam com regularidade, alternando ou substituindo pelo uso das plantas medicinais.

As comunidades, especificamente Barra e Bananal, se ressentem da carência de vários serviços de utilidade pública, tais como: saneamento básico, especialmente água tratada e encanada<sup>35</sup>, telefone público, luz elétrica<sup>36</sup>, serviços especializados de saúde, especialmente atendimento odontológico, e serviços de educação, instalações escolares adequadas, continuidade e qualidade dos alimentos fornecidos no âmbito da merenda escolar.

A população infanto junevil é numerosa: totalizando 93 indivíduos, entre 0 e 16 anos. Em Barra são 42, em Bananal são 21 e em Pirulito são 30. Destas, quatro são “de fora” e três moram com as mães, também “de fora”, com ou sem padrastos e uma é adotada por uma mulher da comunidade. Essas crianças demonstraram uma boa adaptação ao local, ao passo que são bem aceitas pelas outras crianças e pelos adultos das comunidades.

Todas as crianças estão na escola, seja nas comunidades ou na sede do município. Neste último caso, cursando o segundo ciclo do ensino fundamental e o ensino médio<sup>37</sup>. Elas começam a estudar muito cedo, em média a partir de três a quatro anos. No horário oposto ao da escola ajudam os pais na roça, os maiores (adolescentes masculinos) também vão à feira, aos sábados. As meninas têm além da roça as tarefas da casa para aprender, a lida com os irmãos menores e o acolhimento dos tios e dos avós que vivem sozinhos.

A relação entre os pais e os filhos é marcada por zelo e dedicação. Aqueles desejam oferecer aos filhos o que não tiveram, principalmente a educação formal. Um exemplo elucidativo são cinco famílias que se esforçaram para enviar os filhos a Cuba a fim de estudarem medicina. Não há contribuições governamentais, cubanas ou brasileiras, para passagem, ficando por conta das famílias tal despesa. Além deste esforço material, sofrem com a ausência dos filhos, pois eles só retornarão depois de seis anos, período necessário para a formação. Nesta situação, a necessidade de comunicação se aliou à tecnologia. As

---

<sup>35</sup> Falta em Barra e Bananal tratamento da água. Um conjunto das casas, em média cinco, localizadas na parte mais alta de Bananal não dispõe sequer de água encanada.

<sup>36</sup> Apesar da mesma estrada levar a Campo Verde (comunidade negra) e a Mato Grosso (comunidade branca) a luz elétrica, não foi instalada na primeira, no começo da estrada, mas chegou até a segunda que fica no final da estrada.

<sup>37</sup> Parece que não foi sempre assim, visto a baixa escolaridade dos jovens e dos adultos e o analfabetismo dos idosos. Fatos relatados por elementos de ambos os grupos com certo acanhamento.

famílias costumam, esporadicamente, irem ao *Cybe Café*, em Rio de Contas, matar as saudades com trocas de e-mails.

Em situações como essa, que os moradores das comunidades vão à sede do município, observamos que há amizade, comércio e outras relações, desde que não seja conjugal, entre os negros e os cidadãos, majoritariamente brancos. Entretanto, vale ressaltar que cada um ocupa o seu espaço preferencial, demarcado pela etnicidade dos grupos. Ainda sobre a questão racial, ou seja, sobre o preconceito de cor, devemos registrar que persiste. Fomos procurados, algumas vezes, por moradores da sede do município, para nos alertar sobre a “preguiça do povo de Barra e Bananal”, além de dizerem que “estávamos perdendo tempo”.

Tais pessoas corroboram esta afirmação fazendo comparações entre as comunidades negras e a comunidade de Mato Grosso, composta por brancos e economicamente próspera. Comentários que não levam em consideração as diferenças históricas e naturais dos territórios de cada grupo. Segundo os agrônomos da Empresa Baiana de Desenvolvimento e Extensão Agrícola (EBDEA), o solo de Mato Grosso é fértil, enquanto que o dos quilombos é pobre, exceto algumas poucas faixas de terra. Desconsideram ainda as diferentes origens históricas das comunidades, uma como dominador e a outra como dominada, que engendrou uma relação com o trabalho específica a cada grupo.

A sociabilidade<sup>38</sup> tem os seus momentos áureos nas festas religiosas (novena, leilão, quermesse e forró) e no bendengó<sup>39</sup>. As comunidades são eminentemente católicas. Seguem todo o calendário litúrgico da arquidiocese. Nelas não encontramos práticas religiosas que sejam dos antepassados africanos. Quando perguntado por tais práticas ou outras, como reza e banho de folha, a resposta é unânime: não praticamos, nem se lembram se algum dia elas aconteceram. O que nos leva a inferir que o domínio do branco além de ter imposto o trabalho, impôs também a fé católica. Esta foi incorporada, não sabemos se com resistência ou complacência, e é a única expressão religiosa presente nas comunidades, com exceção das rezas da “estrangeira” supracitada.

---

<sup>38</sup> Utilizamos sociabilidade no sentido definido por Simmel, de uma categoria sociológica que designa uma “[...] forma lúdica da sociação.” (1983, p. 169).

<sup>39</sup> O nome da dança mais conhecida dos quilombos, que se assemelha ao samba e é dançada aos pares. Ela foi documentada por Carvalho que percebeu semelhanças com o bendengué catalogado por Cascudo “[...] como um tipo de jogo realizado por negros da Costa da Mina.” (apud, CARVALHO, 1988, p. 49). A autora acrescenta ainda que documentos encontrados no arquivo público de Rio de Contas registram que foram trazidos como escravos negros da Costa de Mina. Tal manifestação foi registrada no documentário “Quilombos da Bahia”, citado alhures.

Participamos de uma festa religiosa da comunidade de Bananal, tratava-se da festa de São José (padroeiro da colheita), realizada em abril. Aqui descrevemos os acontecimentos e as nossas impressões.

No turno da noite, após visitarmos várias pessoas no povoado, fomos à casa de D. Terezinha, que foi à organizadora da festa neste ano (2005), a mesma não estava e fomos recebidas pelas suas amigas e uma irmã dela. Ela chegou a seguir, tensa, diríamos até nervosa, preocupada em cumprir com fidelidade sua atribuição. Apesar de toda tensão, ela preocupou-se em nos oferecer jantar, insistiu no convite diversas vezes. (Vale dizer que todas as mulheres presentes já tinham feito o mesmo). Como a boa educação e falta de fome mandam, rejeitamos repetidamente as ofertas. Durante o período pudemos observar os pratos servidos: salada de mamão verde, feijão, carne cozida, arroz com pequi e macarrão.

Após este encontro, seguimos para a Igreja, lá estava um grupo, composto por senhores e senhoras quase todas de Bananal. Estas estavam sentadas nos primeiros bancos e conduziram toda novena, que não demorou muito. Após tal momento algumas mulheres ficaram para arrumar o andor de São José, para a procissão no dia seguinte (domingo). Elas enfeitaram com fitas, laços e flores de beleza genuína, vindas da comunidade de Mato Grosso.

Em seguida a novena, começou o leilão, o mais típico leilão rural<sup>40</sup>. Tinham muitos quartos de leitoas, geléia, queijo, vinho e cachaça. Tudo isto exposto em uma mesa, em frente à igreja, que estava cercada por cadeiras. Uma senhora animada fazia o leilão, corria ao centro da vila, ia ao bar, gritando e gargalhando. Somente homens davam lance, as mulheres apreciavam o mesmo ou cuidavam da quermesse. Os que arrematavam o quarto de leitoa comiam no mesmo momento com os companheiros. Paralelo ao leilão ocorria a quermesse<sup>41</sup>, mas o forró, melhor, a parte dançante da festa, só aconteceu quando terminou totalmente o leilão.

A festa foi animada por uma banda composta por irmãos da comunidade de Barra. A partir deste instante houve predominância dos jovens, principalmente os rapazes, muita paquera e dança. O bar estava cheio só de homens, principalmente os adultos iam lá. Em

---

<sup>40</sup> Encontramos grande semelhança entre o leilão e toda festa de Bananal com o descrito por Candido (2001) sobre uma comunidade camponesa em Bofete, interior de São Paulo, na década de 40 do século passado.

<sup>41</sup> A quermesse acontecia paralelamente ao leilão, sendo que este era predominante. Tinha: sabão, forro para almofadinha, pasta de dente, sabonete, arroz, feijão e outros. O bilhete custava R\$ 1,00.

determinado momento da festa, esperado por todos, entraram na vila homens montados em cavalos, vindos de Rio de Contas. Informaram-nos que tal entrada é tradicional da festa.

Parecia que a comemoração de São José aconteceria até de manhã, fato depois confirmado por nosso informante. Nós estávamos cansadas e conseguimos uma carona para Barra, com o presidente da associação dos quilombos.

No domingo, fomos cedo para Bananal. Um morador de Barra nos levou de carro junto com o líder. Houve missa, mutirão para almoço coletivo, batizado, procissão e mais forró. A missa seguiu ao estilo do catolicismo rural. A celebração foi dividida entre o padre e o líder oficioso. As leituras bíblicas e os cantos de São José foram realizados por pessoas da comunidade. Em um momento, perto do final, um casal com a filha entrou na missa. Teve ainda a entrada da bandeira vinda da casa de D. Terezinha para participar da missa e para ir à casa do futuro provedor da festa.

Quando terminou a missa, a bandeira foi para casa de D. Lourdes, mas a próxima provedora será a sua cunhada D. Maria. Em seguida começou o almoço que foi servido na casa da primeira, com auxílio das mulheres das comunidades. Teve muita comida e trabalho. Tinha macarrão, arroz, feijão, salada de mamão verde, farofa de couve-flor (cortado miudinho), salada de tempero verde (tomate, alface, cebola), salada de verdura com maionese, carne cozida e galinha desfiada. As pessoas foram servidas em pratos feitos, na porta da cozinha, que dava para o quintal. Enquanto, que na sala foi servido o almoço do padre em vasilhas dispostas na mesa e com sobremesa.

No final, após todos comerem, as mulheres fizeram o mutirão para arrumar a casa, lavar os pratos e as panelas. Num espaço de tempo, de mais ou menos duas horas, todos descansaram o almoço. Nesse período foram inúmeras as manifestações de afeto e de devoção da comunidade, principalmente das senhoras, para com o padre.

Em seguida, para finalizar a parte religiosa, ocorreu à procissão, com a bela expressão da fé popular ostentada nessas ocasiões. O andor foi carregado pelos homens, que tomaram a frente do cortejo, seguido da bandeira, da bandinha e dos outros participantes. Misturou-se a beleza da natureza com a espontaneidade e a fé popular. Tal momento foi rápido, demorou não mais que quinze minutos, devido ao diminuto tamanho do centro da Vila. Neste instante, (re)iniciou-se o fim da festa “profana”.

A festa religiosa de São José contribui para o fortalecimento dos laços entre os membros das comunidades, ao possibilitar encontros, negócios, namoros, principalmente, para os moradores de Pirulito (Riacho das Pedras). É uma oportunidade para os jovens

solteiros encontrarem parceiras e iniciar relacionamentos amorosos. Além de demonstrar a união e força das comunidades para os participantes de fora. Sentimento que foi um dos principais elementos na mobilização pela reivindicação da titulação da terra e da certificação como remanescente de quilombo.

A titulação das terras e a certificação como remanescentes de quilombo data de 22 de dezembro de 1999, segundo informações da Fundação Cultural Palmares (FCP) e do Ministério da Cultura. Naquela época, a população das três comunidades era constituída de 740 habitantes. Em 2005, residiam em Barra cerca de 60 famílias, totalizando 260 pessoas aproximadamente. Em Bananal, residiam 26 famílias, com um contingente, aproximado, de 70 pessoas. Além desses, há uma população “flutuante” de indivíduos que vão para o sul em busca de trabalho. Voltam e tornam a migrar.

Após a certificação como remanescente de quilombo e a titulação do território, não foi encontrado nenhum estudo sociológico ou antropológico com o intuito de avaliar o impacto de tal política pública. Contudo, as comunidades vêm sendo estimuladas, pelo Estado e pelo Movimento Negro, a “fortalecerem” sua identidade étnica como substrato de uma herança “afrodescendente”.

Assim, as comunidades vivem um atrito entre o tradicional e o “novo”. Este caracterizado pela politização, pela educação formal (institucionalizada) e pela intensificação dos contatos com o poder público (especialmente federal), com a universidade e com outras entidades. Ao que parece, os moradores lidam com certa habilidade com as novidades, apropriando-as na preservação da tradição. Entretanto, nessa tensão entre a identidade social fundada no campesinato e a identidade étnica quilombola solicitada por diversos atores sociais, a primeira ainda ocupa um lugar central na definição do grupo.

Não podemos desconsiderar que pelos motivos supracitados as comunidades vêm experimentando uma relação diferente de outrora com sua etnicidade e, por conseqüência, com a identidade étnica, uma vez que por motivos diversos não foi possível investigar mais detidamente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Podemos inferir utilizando os dois últimos capítulos comparativamente, que as comunidades vivem um atrito entre o tradicional e o “novo”. Entretanto, nessa tensão entre a identidade social fundada no campesinato e a *identidade de projeto* quilombola, solicitada por diversos atores sociais, observa-se que a primeira ainda ocupa um lugar central na definição desses grupos.

Todavia, não podemos desconsiderar que as comunidades vêm experimentando uma relação diferente de outrora com sua etnicidade e, por conseqüência, com a identidade étnica, ainda que de forma incipiente. Observamos por parte de alguns moradores, uma valorização do pertencimento às comunidades e por conseqüência ao grupo étnico de ascendência africana.

Logo, ao falarmos das comunidades rurais negras devemos pressupor relações identitárias que não se cristalizam em uma única identidade. Portanto, destacamos três processos nas comunidades estudadas. O primeiro marcado por uma *identidade de resistência*, forjada primitivamente pela escravidão e, posteriormente, pela constituição étnica desses grupos. O segundo, também de caráter primário, que é definidor da identidade social, funda-se na relação com a terra, através de um *modus vivendi* camponês, objetivando o primado da família. O último, inserido na “sociedade em rede”, caracteriza-se pela capacidade das comunidades de resignificarem o estigma de uma identidade étnica, originada na escravidão brasileira, em uma *identidade de projeto*. Devemos registrar que tanto para o último quanto para o primeiro movimento, um dos substratos, talvez o principal, é o preconceito de cor, indicado por vários autores (HARRIS, 1956; BAIIOCHI, 1983; CARVALHO, 1988; MESSEDER, MARTINS, 1988; CAPINAN, 2005).

Contudo, como podemos observar, vivenciar esses movimentos engendra conflitos no imaginário desses grupos sobre quem são, visto a idéia que outros têm do que eles foram e expectativas do que eles poderão vir a ser. Em alguns momentos, o “novo” foi caracterizado pelas possibilidades da assistência do poder público, para solucionar problemas críticos e/ou crônicos. Há anseios de que o suporte estatal redefina sua posição positivamente na estrutura social, mesmo que reificando o estigma. Segundo Castells (Ibidem) essa movimentação é inerente a *identidade de projeto*.

Vale ressaltar, que não questionamos a legitimidade do Art. 68 ADCT da CF/88, visto que o mesmo atende uma necessidade histórica de políticas públicas destinadas às comunidades rurais negras. Destacamos ainda o deslocamento da definição dada a essas comunidades de uma abordagem histórica e culturalista, reinante no governo de Fernando Henrique Cardoso, para uma centrada na etnicidade, presente legalmente no governo de Luis Inácio Lula da Silva. Porém, esta última para atender às prerrogativas do referido artigo, manteve o embasamento na categoria histórica-simbólica de quilombo, ou melhor, de remanescente quilombo.

Não obstante, se houve avanço de cunho prático para cumprimento da lei, com a utilização da auto-definição, alicerçada na definição de grupo étnico, ainda permaneceram resquícios de uma busca pela historicidade. Esta não mais oficialmente, no que se refere a definição das comunidades que têm direitos garantidos pelo Art. 68 ADCT da CF/88, mas procurada e fomentada por diversos atores sociais (a exemplo das pesquisas universitários, da igreja católica, do movimento negro e da mídia). Logo, a **auto-definição** nem sempre toma por critério o que essas comunidades são, ou seja, o que as definem centralmente (identidade social) e sim lhes impõe uma nova identidade e se espera que os grupos lhe retro-alimentem internamente.

Reconhecemos nesta postura uma orientação com fins políticos específicos para comunidades, mas que também lhes inserem politicamente em outros embates ligados a elas e ao mesmo tempo distantes do seu *modus vivendi* camponês. Eis que surge uma pergunta – Como esses embates, conflitos e novos papéis são vivenciados pelas comunidades? Elas os acolhem? Redefinem sua postura frente às suas próprias disputas?

Por fim, devemos registrar os limites metodológicos deste estudo. Os dados empíricos que analisamos carecem de profundidade, seja por que não se destinavam a trabalhos acadêmicos e não foram por nós coletados, no caso do documentário, ou ainda porque quando nós os produzimos, eles não estavam destinados a responder esta investigação. Assim, tentamos responder com o material disponível a questão proposta, porém percebemos desdobramentos ou que outras surgiram no percurso e que não demos o devido tratamento. Logo, no Mestrado em Ciências Sociais, desta instituição, tentaremos responder a que mais despertou nossa atenção - Os possíveis impactos que a certificação como remanescente de quilombo e a titulação do território vêm promovendo na estrutura social e na identidade das comunidades rurais negras remanescentes de quilombos, sendo a variável identidade étnica fundamental na investigação.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. **Frexal – terra de preto**: quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luis do Maranhão: Sociedade maranhense de defesa dos direitos humanos, 1996.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo do. **Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil**: segunda configuração espacial. Brasília: Mapas, 2005.

ARRUTI, José Maurício P A. O quilombo entre os dois governos. **Tempo presença**. <<http://www.koinonia.org.br/oq>>, n 330, jul/ago 2003, p. 11-15. Acesso em: 13 ago. 2006.

\_\_\_\_\_. **O quilombo conceitual**: para uma sociologia do “artigo 68”. Rio de Janeiro: mimeo, 2003.

BAIOCCHI, Mari de Nazaré. **Negros do Cedro**: estudo antropológico de um bairro rural. São Paulo: Ática, 1983.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. **Programa Brasil quilombola**. Brasília: Seppir (Secretária especial de políticas de promoção da igualdade racial), 2005.

CANDIDO, Antonio. A vida caipira tradicional. In: \_\_\_\_\_ **Os parceiros do rio bonito**. 9. ed. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2001.

CAPINAN, Ubiraneila. Relatórios parciais de viagens. **Projeto Estudo etnobotânico de comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares em Rio de Contas – Ba/ Barra, Bananal e Riacho das Pedras**: avaliado potencial para cultivo de plantas medicinais, Bahia: mimeo, 2005.

CARVALHO, José Jorge. **O quilombo de Rio das Rãs**: história, tradição, lutas. Salvador: EDUFBA, 1996.

CARVALHO, Maria Rosário G. de. “**Arraiais negros (ou grupos locais) do Rio de Contas (Chapada Diamantina, Bahia)**”. Bahia: mimeo, 1988.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: CARVALHO, Maria Rosário G. de (Org.) **Identidade étnica, mobilização política e cidadania**. Salvador: UFBA/Empresa gráfica da Bahia, 1989. p. 9-27.

CASTELLS. Manuel. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. In: \_\_\_\_\_ **O poder da identidade**. 2. ed. São Paulo: Paz e terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 2).

\_\_\_\_\_. A rede e o ser. Tradução Roneide Venâncio Majer. In:\_\_\_\_\_ **A sociedade em rede**. 8. ed. São Paulo: Paz e terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v. 1).

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Minidicionário da língua portuguesa**. 11. ed. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1985. p. 339.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Rio e Janeiro: José Olympio, 1933.

FRY, Peter. Política, nacionalidade e o significado de “raça” no Brasil. In:\_\_\_\_\_ **A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre a Brasil e a África austral**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005. p. 205 – 248.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: REZENDE, Claudia; MAGGIE, Yvone (Org.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001. p. 7-9.

GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação e pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

HARRIS, Marvin. Class and race. In:\_\_\_\_\_ **Tow and country in Brazil: a socio-antropológica study of a small brazilian town**. New York: Columbia university press, 1956. p. 96-146.

JOHNSON, Allan. **Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 45-46.

KOWARICK, Lúcio. Prefácio. In: TEXEIRA, Elenaldo Celso. **O local e o global: limites e desafios da participação cidadã**. 2. ed. São Paulo: Cortez; Recife: EQUIP; Salvador: UFBA, 2001. p. 17-19.

MARTINS, José de Souza. A criança como testemunha. In:\_\_\_\_\_ **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997. p. 115-144.

MESSEDER, Luciano Lopes; MARTINS, Marco A. Matos. Arrais de Rio de Contas: uma comunidade de cor. **Caderno CRH**, suplemento, 1991, p. 36-49.

MOURA, Clovis. Formas de resistência escravizado e do afro-descendente. In: KABENGELE, Munanga; NASCIMENTO, Abdias do. **História do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Palmares, 2004. p. 9-61.

MOURA, Glória. Quilombos contemporâneos no Brasil. In: KABENGELE, Munanga; NASCIMENTO, Abdias do. **História do negro no Brasil**. Brasília: Fundação Palmares, 2004. p. 62-75.

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Ática, 1986.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo. (28), p. 56-63, dez./fev. 95/96.

OLAVO, Antonio. **Projeto do documentário: “Quilombos da Bahia”**. Salvador: Portfolium, 2003.

OLAVO, Antonio; PEREIRA, Dirceu do S. **Quilombos da Bahia: manual pedagógico**. Salvador: Portfolium, 2005.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

PERALTA, Rosa. Direito afirmativo: a trajetória do marco legal envolvendo terras de quilombo. **Revista virtual de gestão e iniciativas sociais**. <<http://www.ltds.ufrj.br/gis/>>, jun/2006. Acesso em: 13 ago. 2006.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

**QUILOMBOS da Bahia**. Direção de Antônio Olavo. Salvador – Bahia. Portfolium. 2005. 1 DVD (98 mm): son., color.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). Uma história da liberdade. In: \_\_\_\_\_ **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, São Paulo. (28). P. 14-39 dez/ fev 95/96.

\_\_\_\_\_. Escravos e coiteiros no quilombo do Oitizeiro Bahia, 1806. In: \_\_\_\_\_ **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

REZENDE, Claudia; MAGGIE, Yvone. Raça como retórica: a construção da diferença In: Claudia; MAGGIE, Yvone (org). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001. p. 13 – 25.

ROCHA, Marta. Relatório final. **Projeto estudo etnobotânico de comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares em Rio de Contas – Ba/ Barra, Bananal e Riacho das Pedras**: avaliado potencial para cultivo de plantas medicinais. Bahia: mimeo, 2005.

SOUZA, Florentina. O Ilê- Aiyê e o discurso de construção identitária da Bahia. In: OLIVERI-GODET, Rita; SOUZA, Licia Soares (Org.). **Identidades e representações na cultura brasileira**. João Pessoa: Idéia, 2001. p. 199-210.

TEXEIRA, Elenaldo Celso. Participação política e sociedade civil. In: \_\_\_\_\_ **O local e o global: limites e desafios da participação cidadã**. 2. ed. São Paulo: Cortez; Recife: EQUIP; Salvador: UFBA, 2001. p. 23-30.

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se negueia”: o campesinato como ordem moral. In: \_\_\_\_\_ **Anuário antropológico 87**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1990.

WOORTMANN, Ellen F; WOORTMANN, Klass. **O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

WOORTMANN, Klaas. **O modo de produção doméstico em duas perspectivas: Chayanov e Sahlins.** Brasília: UnB, 2001.

# APÊNDICES

**Apêndice A** - Quadro dos municípios e das comunidades visitadas pela equipe do documentário - Quilombos da Bahia.

| <b>Nº</b> | <b>Municípios</b>            | <b>Comunidades</b>  | <b>Quantidade</b> |
|-----------|------------------------------|---|-------------------|
| 1         | Água Quente                  | Paramirim das Criolas<br>Morro do Fogo  | 2                 |
| 2         | América Dourada              | Sarandi   | 1                 |
| 3         | <b>Bom Jesus da Lapa</b>     | Batalhinha<br><b>Brasileira</b><br>Cariacá  | 3                 |
| 4         | Cachoeira                    | Caimbongo<br>Caonge<br>Calolé<br>Calembá<br>Dendê<br>Desterro<br>Embiara<br>Engenho da Praia<br>Engenho da Ponte<br>Santiago do Iguape<br>São F. do Paraguaçu<br>Tombo          | 12                |
| 5         | Campo Formoso                | Lage dos Negros   | 1                 |
| 6         | Casa Nova                    | Mucambo<br>Riacho Grande  | 2                 |
| 7         | Curaçá                       | Jatobá<br>Rompedor  | 2                 |
| 8         | Ibitorama                    | Boa Vista do Pixaim   | 1                 |
| 9         | Ireçê                        | Algodões  | 1                 |
| 10        | Itororó                      | Rua da Palha  | 1                 |
| 11        | <b>Juazeiro</b>              | Alagadiço<br>Angico<br>Barrinha do Cambão<br>Barrinha da Conceição<br>Capim da Raiz<br>Curral Novo<br>Deus Pará<br>Junco<br>Pau Preto<br>Passagem<br>Quipá<br><b>Rodeadouro</b> | 12                |
| 12        | <b>Malhada</b>               | <b>Parateca</b>   | 1                 |
| 13        | <b>Muquém do S.Francisco</b> | <b>Jatobá</b>   | 1                 |
| 14        | Nilo Peçanha                 | Boitaraca<br>Jatimane   | 2                 |
| 15        | Pilão Arcado                 | Alto da Silva   | 3                 |

|    |                        |   |   |
|----|------------------------|---|---|
|    |                        | Boa Vista<br>Silva  |   |
| 16 | Planalto               | Cinzento  | 1 |
| 17 | <b>Rio de Contas</b>   | <b>Barra</b><br><b>Bananal</b><br>Riacho das Pedras   | 3 |
| 18 | Remanso                | Negros<br>Vila Aparecida  | 2 |
| 19 | <b>São Felix</b>       | Santo Antônio<br>Outeiro Redondo<br>Pau Grande Terras do Governo<br><b>Quilombo</b><br>Terra do Governo | 5 |
| 20 | Santa Maria da Vitória | Monte Vidinha   | 1 |
| 21 | Santo Estevão          | Oleiros   | 1 |
| 22 | Seabra                 | Baixão Velho<br>Capão das Gamelas<br>Serra do Queimadão   | 3 |
| 23 | Senhor do Bonfim       | Tijuaçú   | 1 |
| 24 | Sento Sé               | Andorinhas  | 1 |
| 25 | Souto Soares           | Segredo   | 1 |
| 26 | <b>Sítio do Mato</b>   | <b>Mangal/Barro Vermelho</b>  | 1 |
| 27 | Vitória da Conquista   | Boqueirão<br>Velame   | 2 |
| 28 | Wanderley              | Riacho de Sacutiaba<br>Sacutiaba  | 2 |

Obs.: Municípios e comunidades em destaque são as trabalhadas neste estudo.

**Apêndice B** – Letra da música “Eu sou negro” de Moíses Cândido (Zezinho de Brasileira, Bom Jesus da Lapa.

Eu sou negro.

Eu sou negro.

Eu sou negro.

Eu não me escondo tire a minha foto.

Repetir o refrão mais 2 vezes.

Eu sou negro, a minha pele escura ascendência, genética fez essa mistura.

Eu sou negro que também sou gente.

Eu sou negro também pela minha cultura.

Dentro da África meu pertencente, raça negra, índia seja lá o que for.

O importante é que me valorize.

Eu não tenho vergonha de ser o que sou.

Repetir o refrão 3 vezes.

A minha história é bela de se ver.

E bem facinho de se aprender.

É que na verdade muitos têm medo do que venha acontecer.

Pois a riqueza de nosso país só Deus sabe (mais 1 vez) a quem merecer.

A contribuição do povo negro e índio.

Foi que fez o Brasil crescer.

Repetir o refrão 3 vezes.

Apêndice C. Diversas ilustrações.



**Ilustração 1.** Igreja de Nossa Senhora de Santana, sede de Rio de Contas.



**Ilustração 2.** Exemplo da arquitetura de Rio de Contas, sede do município.



**Ilustração 3.** Exemplo da arquitetura de Rio de Contas, sede do município.



**Ilustração 4.** Igreja Católica de Bananal, centro da vila.



**Ilustração 5.** Quiosque em Bananal, centro da vila.



**Ilustração 6.** Igreja Católica de Barra, centro da vila.



**Ilustração 7.** “Centro de múltiplo uso do quilombo”, centro da Vila de Barra.<sup>42</sup>



**Ilustração 8.** Escola de Barra, estudantes e professora do turno matutino, centro da vila.

---

<sup>42</sup> Este foi construído pela Ong. Preservar. A comunidade não tem a chave do local nem o utiliza.



**Ilustração 9.** Posto médico que atende as duas comunidades, centro da vila de Barra.